

Fin dall'inizio la coscienza trinitaria fu presente in modo esplicito nella Chiesa grazie alla realtà del battesimo, della liturgia in generale e delle orazioni: "La Chiesa delle origini ha compreso se stessa come Chiesa posta sotto l'azione dello Spirito santo e ripiena dei suoi doni."¹ Si vedano, ad esempio, i Simboli della fede all'inizio del Denzinger e gli *Acta* dei martiri. La professione di fede in Cristo fu subito percepita come inseparabile dalla confessione del mistero intimo di Dio, cioè della sua Paternità. Parlare di Cristo vuol dire affermare che in Dio esistono Paternità e Filiazione. Proprio la resurrezione di Gesù di Nazaret è prova che Cristo è il Figlio di Dio e, quindi, che Dio è uno e trino. In questo modo l'affermazione della dimensione trinitaria è immediatamente connessa alla salvezza dell'uomo, come si evince dalle parole di Pietro alla folla in At 2:

Uomini d'Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nazaret - uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete -, dopo che, secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empì e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere. (...) Questo Gesù Dio l'ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire. (...) Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!²

Ma questa filiazione eterna del Cristo è accessibile solo alla luce dello Spirito Santo, che il Figlio ha ricevuto dal Padre ed effonde sulla Chiesa. È lo Spirito che permette di ricordare e comprendere gli eventi della vita di Cristo. È lo Spirito che spinge Pietro a parlare e ad essere testimone del Risorto. Per questo la dimensione pneumatologica è fin dal primo istante al centro. Anche se non è ancora tematizzata in modo esplicito, la presenza dello Spirito pervade tutto l'agire dei primi cristiani, in quanto l'annuncio ha come contenuto e come forma la Vita.

La resurrezione rivela la Vita di Dio presente nella storia e quindi la verità della salvezza cristiana, che si traduce in parole per comunicarsi ad altre vite. Così, la riflessione trinitaria non sorge a tavolino, dalla riflessione teologica di alcuni eruditi, ma dalla vita stessa della Chiesa, che redige il Nuovo Testamento proprio per manifestare che il suo Signore è vivo e che è il Figlio del Dio vivente (Mt 16, 16). La vita della Chiesa è, dunque, essenzialmente trinitaria.

I. LE PRIME TESTIMONIANZE

È essenziale notare come fin dal primo istante il mandato missionario di Cristo e la percezione della presenza dello Spirito nella Chiesa spinga ad includere la terza Persona in tutte le testimonianze di fede che caratterizzarono gli esordi della vita cristiana. Le testimonianze sono unanimi e sorprendenti alla luce della novità radicale del dato rivelato. Esse sono essenzialmente:

1. la formula battesimale
2. la celebrazione del mistero eucaristico
3. l'affermazione dell'ispirazione della S. Scrittura e della unità dei due Testamenti
4. l'affermazione della preesistenza di Cristo e della sua unzione ad opera dello Spirito Santo

¹ Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia 1998, p. 79.

² At 2, 22-24.32-33.36

5. l'affermazione della presenza di Cristo nella sua Chiesa ad opera dello Spirito

6. l'esistenza di carismi

Da tutto ciò emerge che lo Spirito era percepito come Persona e non come forza materiale, secondo le concezioni filosofiche del tempo. Non solo, questa Persona, in netto contrasto con l'immanentismo stoico, è rivestita degli attributi di trascendenza e di dominio sul mondo creato che caratterizzavano Yahvé, secondo uno sviluppo che era stato preparato da Filone. "La rivelazione giudaico-cristiana non ha introdotto nel mondo una nuova terminologia, ma delle idee nuove"³.

La liturgia battesimale

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

E Gesù, avvicinatosi, disse loro: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»⁴

I simboli stessi servivano per il battesimo, mediante il quale si entrava a far parte della Chiesa⁵. La *Didaché* (circa 90-100) afferma che solo coloro che sono stati battezzati possono avvicinarsi alla mensa eucaristica⁶ e prescrive per la liturgia battesimale una formula esplicitamente trinitaria, con tre immersioni o con l'effusione di acqua per tre volte sul capo. Il richiamo è alla risurrezione ed alla salvezza operata in Cristo dalla Trinità, perciò nel II secolo è chiaro che il sacramento debba essere amministrato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo⁷. Anche nei pochi casi in cui nei primi secoli si attesta che il battesimo veniva amministrato nel nome di Gesù, la professione di fede espressa nel simbolo assicurava la dimensione trinitaria del rito⁸. Lo stesso dicono Giustino (+163-167) ed Ireneo (+ 202). Importante soprattutto la testimonianza di quest'ultimo, che nella *Dimostrazione della fede apostolica* attribuisce un ruolo specifico ad ogni Persona della Trinità: "Per questa ragione, la nostra nuova nascita – il battesimo – ha luogo grazie a questi tre articoli, che ci portano la grazia della nuova nascita in Dio Padre, per mezzo di Dio Figlio nello Spirito Santo. Poiché coloro che portano lo Spirito di Dio sono condotti al Verbo, cioè al Figlio, ma il Figlio li presenta al Padre, ed il Padre dona la incorruttibilità. Così, dunque, senza lo Spirito non è possibile vedere il Figlio di Dio, e senza il Figlio nessuno può avvicinarsi al Padre, in quanto il Figlio è la conoscenza del Padre, e la conoscenza del Figlio avviene mediante lo Spirito Santo"⁹. Si tratta, dunque, di una dottrina indiscussa nella Chiesa, come è provato dal fatto che Ireneo cita questa dottrina senza ulteriori commenti¹⁰. Il nome del Padre, del Figlio e dello Spirito serviva anche per

³ G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945, p. 409.

⁴ Mt 28, 18-20.

⁵ Cfr. J.M. Rovira Bellosó, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 536.

⁶ Cfr. *Didaché*, 9, 5.

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

⁸ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977, 139.

⁹ Ireneo, *Dimostrazione della fede apostolica*, 7.

¹⁰ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1067.

distinguere il battesimo cristiano dagli altri battesimi giudaici¹¹.

La professione di fede trinitaria

L'esistenza di simboli si può dedurre dal Nuovo Testamento stesso (cfr, p.e., At 8, 37; Rom 10, 9; Ef 1, 13; 1 Tim 6, 12; Eb 4, 14), da cui risulta che essi erano diffusi già nel I secolo. Si tratta di brevi formule liturgiche che servivano anche per la catechesi e per favorire la memorizzazione della dottrina, grazie anche alla struttura a domande e risposte. Come si è visto, essi avevano struttura trinitaria. Ireneo parla esplicitamente di tre articoli del simbolo, uno per ciascuna Persona¹². Con Ippolito di Roma (+ 235) già le domande si sono convertite in un credo completo, con struttura tripartita¹³. A partire da questo momento, le formule si moltiplicano.

Tertulliano (+ 222) fa appello alla professione di fede nella lotta contro le eresie, autentico giuramento che costituisce con il battesimo propriamente detto un unico *sacramentum fidei*: "A chi si manifesta la verità senza Dio? Chi conosce Dio senza Cristo? Chi vive di Cristo senza lo Spirito? A chi si comunica lo Spirito senza il sacramento della fede?"¹⁴. Già agli inizi del IV sec. è chiaramente testimoniato il Simbolo degli apostoli:

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

La liturgia eucaristica

Anche la liturgia eucaristica è legata al mistero trinitario fin da subito. Scrive Giustino: "Poi, a colui che presiede l'assemblea dei fratelli, si portano un pane e un calice d'acqua e di vino, che questi prende in mano, rendendo gloria e lode al Padre dell'universo, nel nome del Figlio e dello Spirito Santo, e compiendo a lungo un ringraziamento [*eucharistian*] per questi beni che Lui, per Sua grazia, ci ha donato; quando ha terminato le preghiere e il ringraziamento, tutto il popolo presente acclama, rispondendo: *Amen*"¹⁵. Lo stesso schema è presente nella *Traditio Apostolica* della metà del III secolo: "Ti ringraziamo Signore, per Gesù Cristo tuo Figlio amatissimo, che hai inviato negli ultimi tempi come salvatore, redentore e messaggero della tua volontà, che è il Tuo Verbo inseparabile per mezzo del quale hai creato ogni cosa, che per la tua benevolenza hai inviato dal cielo al seno di una Vergine e che fu concepito e si incarnò e si è manifestato come tuo Figlio, nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Santa (...) Ti preghiamo che tu faccia scendere il tuo Santo

¹¹ Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 55-56.

¹² Ireneo, *Dimostrazione della fede apostolica*, 6.

¹³ Ippolito, *Traditio apostolica* (DH, 10). Cfr. B. Botte, *La tradition apostolique de saint Hyppolite*, Münster 1963, 48-49.

¹⁴ Tertulliano, *De anima*, 1, PL 2, 688.

¹⁵ Giustino, *Prima Apologia*, 65 (trad. di Giuseppe Girgenti dell'ed. Rusconi 1995 p. 65).

Spirito sul sacrificio della santa Chiesa, che porti all'unità tutti coloro che si comunicano e che li riempia con lo Spirito Santo, per rafforzare la loro fede nella verità. Così ti lodiamo e ti glorifichiamo per tuo Figlio Gesù Cristo. Per Lui ti sia resa gloria ed onore a te, Padre e Figlio, con lo Spirito Santo, nella Chiesa santa, ora e nei secoli dei secoli. Amen"¹⁶. Si notino l'epiclesi cioè l'invocazione allo Spirito Santo perché santifichi i doni e la dossologia finale.

Il fenomeno è generale¹⁷: la confessione trinitaria è presente nella liturgia eucaristica perché la dimensione trinitaria è essenziale nella salvezza cristiana e quindi nella vita sacramentale. In quest'ultima è essenziale il ruolo dello Spirito Santo, "donatore della presenza Trinitaria"¹⁸.

L'orazione cristiana

In generale la dimensione trinitaria è essenziale per tutta l'orazione cristiana, che è in continuità con quella giudaica, ma si differenzia sostanzialmente da essa, perché si rivolge al Padre attraverso Cristo¹⁹, con il quale possiamo essere in comunione per l'azione dello Spirito Santo. Origene dice che i cristiani assunsero la tradizione giudaica di iniziare ogni orazione con una lode a Dio, che adesso però è la Trinità²⁰ [si pensi al segno della Croce]. La dossologia "Gloria al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo" diventa comune nel IV secolo nell'ambito della lotta con gli ariani, ma risale al II/III sec. perché appare nell'inno *Phos hilarón* appartenente alla liturgia dei vesperi orientale:

Gioioso splendor,
della gloria del Padre eterno celeste
santo beato, O Cristo Gesù,
giunti al tramonto e ammirando la luce vespertina,
inneggiamo al Padre ed al Figlio,
e al Santo Spirito Dio.
È giusto lodarti in ogni tempo, con voci sante,
O Figlio di Dio, datore di vita,
per questo il mondo ti dà gloria²¹

Presto questa dossologia sarà recitata alla fine di ogni salmo ed i Padri concluderanno non solo le loro orazioni, ma anche i loro scritti con questa invocazione²².

La confessione della fede trinitaria investe, così, tutta la vita dell'uomo, segnandone i momenti più importanti, dall'inizio fino al suo compimento, come avviene, significativamente, con l'estrema confessione dei martiri, quando la liturgia si traduce in vita e la vita in liturgia, poiché queste

¹⁶ Ippolito di Roma, *La Tradizione Apostolica*, 4 (ed. B. Botte, SCh n. 11, Paris 1968, 53).

¹⁷ Cfr. F. Cabrol, *Épiclesè*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, 5, 142-184.

¹⁸ B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité. Cours de Théologie orthodoxe*, Paris, 1986, 164.

¹⁹ Cfr. A. Hamman, *Oraciones de los primeros cristianos*, Madrid 1956, 16-17.

²⁰ Origene, *Sull'orazione*, 32 e 33.

²¹ Cfr. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum*, n. 108 e Ippolito, *Contra Noeto*, 18.

²² Cfr. A. Hamman, *Dossologia*, DPAC, I, Roma 1983, 1042-1043.

formule suggellano l'estremo sacrificio e la suprema testimonianza dei cristiani²³. Significative sono le ultime parole di Policarpo: *Padre del tuo amato e benedetto Figlio* (τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου) *Gesù Cristo, per mezzo del quale ti abbiamo conosciuto, Dio degli angeli e delle potestà, ti benedico per avermi ritenuto degno di questo giorno e di questo momento, rendendomi partecipe, nel numero dei martiri, del calice del tuo Cristo per la risurrezione dell'anima e del corpo nella vita eterna e nell'incorruttibilità dello Spirito Santo. Possa io oggi essere accolto fra loro innanzi a te in un sacrificio pingue e gradito, quale tu stesso mi hai preparato e manifestato e porti ora a compimento, Dio verace e leale. Perciò io ti lodo anche per tutte le cose, ti benedico, ti rendo gloria per mezzo dell'eterno gran sacerdote Gesù Cristo tuo Figlio diletto* (ἀγαπητοῦ σου παιδός), *e per mezzo suo sia gloria a te in unione con Lui nello Spirito Santo ora e sempre nei secoli venturi, amen*²⁴.

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

La confessione della fede

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

Inoltre, la riflessione dottrinale si è condensata in formule dogmatiche che non sono rivelate, ma servono a mantenere intatto il deposito rivelato e a capirlo (provare a scrivere un testo e lasciarlo lì ... a far il gioco del telefono senza fili). Si tratta di principi interpretativi della Scrittura formulati alla luce del senso della Scrittura stessa, penetrato sempre più dalla Chiesa nel corso dei secoli. Per questo è essenziale tenere presente la dimensione storica della conoscenza umana. Le formule dogmatiche servono a capire la storia, per passare dagli eventi alla persona, difendendo il mistero dagli attacchi riduzionistici e razionalistici delle eresie. Ciò conduce ad un vero e proprio progresso che porta ad una comprensione sempre più profonda del dato rivelato, ma senza che ci sia una evoluzione, cioè senza rottura [democrazia dei morti di Chesterton]. Non si procede per sostituzione di una definizione con un'altra, ma per approfondimento ed arricchimento successivi²⁵.

II. GLI INIZI DELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA

Padri apostolici

Sono gli scrittori del I e del II secolo, i cui insegnamenti possono ritenersi eco diretta della predicazione degli apostoli, che essi spesso conobbero personalmente. Molti dei loro scritti sono

²³ A. Hamman, *La Trinidad en la liturgia y en la vida cristiana*, in J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, cit., 131.

²⁴ *Martirio di Policarpo*, 14. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, (Th. Camelot, ed.), SCh 10, Paris 1968, 226-228.

²⁵ Cfr. J.H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 63.

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

Il messaggio fondamentale è la confessione dell'unico Dio Padre e creatore di tutto l'universo, baluardo con il quale si difesero dal politeismo pagano, dall'emanazionismo gnostico e dal dualismo marcionita²⁶. Per loro, l'affermazione della divinità di Cristo non intacca il monoteismo.

Si tratta di affermare che il Dio creatore dell'Antico Testamento, il Dio dell'Alleanza, è il Padre di Gesù Cristo. Per questo nel Pastore di Erma (140-155) si afferma che il fondamento della vita cristiana è "credere che Dio è Uno, che ha creato e stabilito ogni cosa, portandola all'esistenza a partire dalla non esistenza"²⁷. Tutta la bellezza dell'universo ha la sua origine nella sapienza e potenza di Dio²⁸.

Senza speculazione alcuna, ma solo riportando la predicazione cristiana, i Padri apostolici testimoniano l'iniziativa del Padre, realizzata mediante il Figlio e lo Spirito, nella salvezza dell'uomo. Le affermazioni trinitarie sono inserite in un contesto soteriologico, particolarmente segnato dall'influsso della liturgia, come nel caso di Clemente di Roma ed Ignazio di Antiochia²⁹. L'Antico Testamento è letto alla luce dell'affermazione della Filiazione divina di Cristo, come nel seguente testo di Clemente: "di suo Figlio disse il Signore: Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato (Sal 2, 7)"³⁰. Abbiamo un solo Dio, ed un solo Cristo ed un solo Spirito di grazia, effusi su di noi in modo tale che siamo partecipi della vita intima del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo³¹.

Ignazio di Antiochia ricorre ad espressioni simili, riprendendo la teologia giovannea del Verbo: "Non c'è che un unico Dio che si è manifestato in Gesù Cristo, suo Figlio che è il suo Verbo, uscito dal silenzio, che in ogni cosa è stato di compiacimento a Colui che lo ha inviato"³².

Infine, lo Spirito Santo è presentato nella sua relazione con la Chiesa: "Voi siete pietre del tempio del Padre preparate per la costruzione di Dio Padre, elevate con l'argano di Gesù Cristo che è la croce, usando come corda lo Spirito Santo."³³ Il luogo privilegiato per la considerazione della teologia trinitaria nei Padri Apostolici è la Chiesa, che in numerosi testi appare come amata dal Padre, edificata dal Figlio e vivificata dallo Spirito³⁴.

I Padri apologisti

Con i Padri apologisti inizia ad apprezzarsi un forte influsso del pensiero filosofico nella dottrina esposta. Ciò avviene in Aristide (+ 140), in Giustino (+ 163/7) ed in Atenagora (+ 177). Si rivolgono soprattutto ai *pagani*, per dimostrare che i cristiani non sono atei e che il politeismo è falso; ai *giudei*, per mostrare che Gesù è il Figlio di Dio e che non si nega il monoteismo; ai rappresentanti di numerose correnti e *sette* dualistiche, docetiste e gnostiche, per far loro vedere che il mondo non

²⁶ Cfr. John N.D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1984, 110.

²⁷ *Pastore di Erma*, Comandi, 11.

²⁸ Cfr. *ibidem*, Visioni, 1, 3, 4. Si vedano anche *Didaché*, 1, 2 e *Epistola di Barnaba*, 19, 2.

²⁹ Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 61.

³⁰ Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi*, 36, 2.

³¹ Cfr. *ibidem*, 46 e 48.

³² Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesini*, 8, 2

³³ Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Efesini*, 9, 1.

³⁴ Cfr. J.M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, 214.

procede da Dio per emanazione necessaria, ma per libero atto creativo, e che non esistono due dèi, uno buono ed uno cattivo, che venivano rispettivamente identificati con il Dio dell'Antico Testamento e con il Dio di Gesù.

Evidentemente l'affermazione dell'unicità del Dio creatore e provvidente era la base delle loro argomentazioni³⁵, volte a mostrare la coerenza speculativa del monoteismo cristiano.

Aristide, ad esempio, nella sua *Apologia*, indirizzata all'imperatore Antonino, sottolinea la trascendenza di Dio e fonda il suo ragionamento sulla considerazione del movimento, della bellezza e dell'ordine del mondo. Taziano, nel suo *Discorso ai greci*, ricorre ad argomenti simili e mette in evidenza il fatto che Dio è *àsarcos*, cioè privo di carne, e *asòmatos*, cioè privo di corpo, al contrario degli dèi che hanno le stesse passioni degli uomini e lottano tra loro³⁶. In questo contesto i Padri riprendono la linea dimostrativa antimitologica, che aveva già caratterizzato il pensiero metafisico di Platone ed Aristotele.

Il più importante degli apologisti è Giustino, morto martire a Roma attorno al 165: era filosofo e buon conoscitore di Platone e dello stoicismo. Dopo la conversione fondò a Roma una scuola filosofico-teologica. Delle sue opere si conservano solo le due *Apologie* e il *Dialogo con il giudeo Trifone*. Per primo cerca di riflettere sulla relazione tra messaggio cristiano e pensiero greco: fondandosi sulla dottrina della creazione e sulla identità tra il Dio creatore ed il Dio di Gesù Cristo mostra che il Dio dei filosofi è il Dio di Gesù Cristo. Per fare ciò, afferma con forza il primato della fede e della novità rivelata: "Sono cristiano, confesso di esserne orgoglioso e di lottare con ogni mezzo per essere riconosciuto come tale, non perché le dottrine di Platone siano estranee a quelle di Cristo, ma perché non sono del tutto simili, come, del resto, anche quelle di altri, Stoici, poeti e scrittori"³⁷. La forza delle sue parole è corroborata dalla morte come martire, estrema testimonianza dell'inviolabilità di questo primato della fede e vero compimento della sua vocazione filosofica.

La dottrina di Giustino è particolarmente importante da un punto di vista trinitario. Nel *Dialogo con il giudeo Trifone*, Giustino usa una forma espressiva più vicina a quella della Sacra Scrittura, per mostrare al suo interlocutore che stanno parlando del medesimo Dio. Egli deduce a partire dal mandato battesimale gli attributi divini del Figlio e dello Spirito, ma riserva il nome Dio solo al Padre³⁸. Alcune delle sue formulazioni dottrinali hanno un fondo subordinazionista, ma il problema riguarda il solo livello formale e non la sostanza del pensiero³⁹.

Suo contributo principale alla riflessione trinitaria è la dottrina sul Logos, che procede dalla volontà del Padre⁴⁰. Sotto l'influsso anche del platonismo, Giustino difende l'ineffabilità di Dio e cerca di distinguere il Padre dal Figlio, attribuendo le teofanie dell'Antico Testamento alla seconda Persona, in qualità di mediatore tra Dio ed il mondo. Il Padre, invece, rimarrebbe infinitamente distante dal mondo.⁴¹

In questo contesto viene inserita in ambito cristiano la dottrina stoica, che differenzia il Logos *endiàthetos* dal Logos *prophorikós*, cioè il verbo interiore ed il verbo proferito. Questa distinzione è fondata sul modo di conoscere dell'uomo, che prima sviluppa un concetto interiore e poi lo articola in una parola esteriore. Applicando a Dio questa dottrina, Giustino inizia a percorrere il cammino che condurrà all'analogia psicologica agostiniana. Limite di questa operazione è il rischio

³⁵ Cfr. John N.D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, cit., 110.

³⁶ Taziano, *Discorso ai Greci*, 8.

³⁷ Giustino, *Apologia seconda*, 13, 2 (trad. di Giuseppe Girgenti-Rusconi, Milano 1995).

³⁸ Giustino, *Apologia prima*, 13, 3-4.

³⁹ Cfr. L.F. Mateo-Seco, *Subordinacionismo*, in GER, 21, 705-706.

⁴⁰ Giustino, *Dialogo con il giudeo Trifone*, 61.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 127-128. Vedasi anche X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, cit., 1031.

di far dipendere il Verbo, cioè la seconda Persona della Trinità, dalla creazione, così come la parola acquista consistenza solo nell'atto di essere proferita⁴².

Il giudizio sul pensiero di Giustino deve tener presente che ci si trova all'inizio della riflessione trinitaria, quando si stanno ancora forgiando concetti e terminologia. Quanto detto a proposito del Logos *prophorikós* va inteso nel senso economico di rivelazione, e non come affermazione che riguarda l'immanenza trinitaria⁴³. Della terza Persona Giustino parla molto poco e gli attribuisce solo l'illuminazione dei profeti⁴⁴.

Sembra rifarsi ad un concezione di origine platonica, che subordinava le realtà prime secondo una scala discendente di tre gradi iniziali. Riprende infatti l'affermazione: "Ogni essere sta intorno al re del tutto; tutto è per merito suo, ed è causa di tutte le cose belle. Le realtà del secondo ordine stanno intorno al Secondo, e quelle del terz'ordine al Terzo"⁴⁵. Giustino vuole dimostrare che Platone ha letto la Genesi, per questo commenta l'allusione contenuta nel Timeo ad una *chi* nel cielo come plagio platonico⁴⁶:

«L'affermazione contenuta nel Timeo di Platone a proposito della natura del Figlio di Dio, quando dice: "Lo dispose nell'universo a forma di X", è stata anch'essa attinta da Mosè. Infatti nei libri di Mosè sta scritto che in quel tempo, quando gli Israeliti uscirono dall'Egitto e si trovarono nel deserto, si fecero loro incontro animali velenosi, vipere, aspidi ed ogni sorta di serpenti che uccidevano il popolo; e che, per ispirazione e per opera di Dio, Mosè prese del bronzo, gli diede forma di croce, lo pose sul santo tabernacolo e disse al popolo: "Se guardate a questa figura ed avete fede in essa sarete salvati". Scrisse che, fatto ciò, i serpenti morirono e tramandò che il popolo sfuggì così alla morte. Platone, letto questo, non capendo esattamente e non comprendendo che il segno era quello della croce, ma pensando a una X, affermò che la Virtù, che viene seconda dopo il Dio principio primo, è disposta a forma di X nell'universo. Quanto al fatto che parli di un terzo principio, si spiega così: egli - come abbiamo detto prima - lesse scritto in Mosè che lo Spirito di Dio si librava sopra le acque. Il secondo posto lo assegna al Logos di Dio, che dice essere disposto a forma di X nell'universo, ed il terzo allo Spirito di cui è detto che si muoveva sopra le acque. Infatti dice: "Le terze cose intorno al terzo".»⁴⁷

L'analisi del testo è molto interessante, perché si riferisce alla vita, sia per quanto riguarda la croce e gli ebrei durante l'esodo come per la creazione. Il punto di confronto critico con la tradizione platonica è dunque la vita, che diventa punto di riferimento assoluto. La forza di questa concezione è evidente, il rischio è chiaramente quello subordinazionista.

Taziano rispetto a Giustino sembra meno ortodosso anche nella sostanza, perché dice che il Logos è Dio ma che è l'opera prediletta del Padre⁴⁸ e ricalca la *differenza* (non la *distinzione*) tra il Logos *endiàthetos* ed il Logos *prophorikós*⁴⁹.

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

⁴² Cfr. Giustino, *Apologia seconda*, 6, 3.

⁴³ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 144.

⁴⁴ Cfr. ibidem, 144-145.

⁴⁵ Ps-Platone, *Epistola* II, 312.e.

⁴⁶ Cfr. Platone, *Timeo*, 34.ab e 36.bc

⁴⁷ Giustino, *I Apologia*, 60, 1-5.

⁴⁸ Taziano, *Discorso ai Greci*, 5, 2.

⁴⁹ Cfr. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolycum*, 2, 22.

potenza nell'unità e la distinzione nell'ordine? ”⁵⁰. Egli riprende come Giustino il testo pseudoplatonico sui tre gradi discendenti al vertice della scala ontologica⁵¹.

Teofilo di Antiochia fu il primo ad usare l'espressione Trinità (*Triade*), per riferirsi a Dio, al Verbo e alla Sapienza⁵², anche se non siamo sicuri che stesse pensando veramente a tre Persone divine. Più tardi, sarà Origene ad utilizzare il termine in senso sicuramente trinitario⁵³.

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

In ambito pneumatologico, sperimentano, invece, una tensione: da una parte, si videro obbligati dalla rivelazione stessa, ed in particolare dalla pneumatologia del IV vangelo, ad una netta affermazione della spiritualità e della trascendenza divine, che si dovevano estendere anche alla terza Persona; ma nello stesso tempo, la terminologia legata a πνεῦμα era rivestita, a livello filosofico, di una significazione chiaramente materiale, come si è visto nel II capitolo.

Per risolvere questa tensione fanno scelte diverse. Per esempio, Teofilo di Antiochia commenta il *Dio è Spirito* di Gv 4, 24, come semplice riferimento alla attività divina nel mondo, rifiutando di applicare l'attributo πνεῦμα a Dio proprio per il senso materiale che lo caratterizzava⁵⁴. Atenagora identifica, invece lo πνεῦμα con il principio di coesione universale, come nella filosofia stoica⁵⁵, affermandone la divinità mediante l'attribuzione ad Esso del governo del mondo, come parallelamente al Logos è attribuita la creazione⁵⁶.

Taziano, da parte sua, ricorre al termine πνεῦμα nel contesto di una concezione del cosmo come organismo vivente di marca stoica⁵⁷, ma nello stesso tempo lo distingue dal πνεῦμα sovrasensibile, che è principio trascendente della vita nel cosmo⁵⁸.

Il punto è che la capacità espressiva dei Padri apologisti è ancora limitata: essi ricorrono ai sistemi filosofici del tempo con libertà, ma si trovano all'inizio nel processo di purificazione ed innovazione dei concetti e dei termini che porterà poi a una compiuta formulazione del dogma. Così, la disponibilità solo di concetti e formule materiali per parlare della Trinità induce in Taziano ed Ippolito una concezione dell'unità divina di tipo organico, che segna anche la teologia di Tertulliano nell'ambito latino⁵⁹.

⁵⁰ Atenagora, *Supplica intorno ai cristiani*, 10, 5 (PG 6, 908)

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 23 (PG 6, 944).

⁵² Cfr. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolycum*, 2, 15.

⁵³ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 145) e B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas*, I. *El Dios de la salvación*, cit., 128-129.

⁵⁴ Cfr. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolycum*, 2, 4 (OTTO, 54).

⁵⁵ τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα (Atenagora, *Legatio*, 6, 2.16-17).

⁵⁶ Cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945, p. 413.

⁵⁷ Questo πνεῦμα costituirebbe per Taziano una specie di δύναμις che funge da intermediario tra la il mondo e Dio, simile a quella che appare nel trattato pseudo-aristotelico *De Mundo* (cfr. *ibidem*, p. 412).

⁵⁸ Cfr. Taziano, *Oratio ad Graecos*, 2, 5, 9.

⁵⁹ In ogni caso la posizione di Tertulliano, Ippolito e Taziano non può essere confusa con quella di Marcello di Ancira, che sostiene un vero e proprio *farsi* della Trinità nella storia, al di là di ogni possibile fraintendimento per le difficoltà espressive (cfr. R.A. MARKUS, *Trinitarian Theology and the Economy*, JThS 9 (1958) 90-91).

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 marcionita⁶⁰. 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 teologica⁶¹. 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*⁶². Si deve a lui la distinzione tra *substantia* e *persona*, parallela a quella greca tra *ousía* e *hypóstasis*.

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*); 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.⁶³

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 Padre.
- 4) La seconda Persona è la parola (*sermo*) del Padre e la terza è lo Spirito Santo⁶⁴.
- 5) Non c'è che un solo Dio, cioè una sola sostanza divina⁶⁵, 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)⁶⁶.

Da questo ultimo punto, si vede come Tertulliano non sia ancora riuscito a superare

⁶⁰ 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.

⁶¹ Cfr J. Quasten, *Patrología I*, Madrid 1968, 621.

⁶² «Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus» (Tertulliano, *De pudicitia*, 21).

⁶³ «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.» (*Adversus Praxean* 2, 29-37; CChr.SL 2 (E. KROYMANN - E. EVANS, 1954), p. 1161)

⁶⁴ «Secunda persona sermo ipsius et tertia Spiritus in sermone» (*Ibidem*, 12).

⁶⁵ Cfr *ibidem*, 18.

⁶⁶ «Pater enim tota substantia est; Filius vero derivatio totius et portio...» (*Ibidem*, 9).

completamente il subordinazionismo, soprattutto se si tiene presente che, come gli apologisti, 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 solo⁶⁷. 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 extra*⁶⁸. 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 reciproca⁶⁹. 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. Questo è evidente anche nel seguente importante testo pneumatologico:

Ma dove c'è un secondo, devono essere in due e dove c'è un terzo, devono essere in tre. Infatti lo Spirito è terzo a partire dal Padre e dal Figlio, così terzo è il frutto che viene dall'albero a partire dalla radice e terzo il rivolo che viene dal fiume a partire dalla fonte e terza l'estremità del raggio a partire dal sole. Ma nulla è estraneo rispetto alla sorgente dalla quale trae le sue proprietà. Così la Trinità, che procede (*decurrens*) dal Padre per gradi congiunti e collegati, non intacca la monarchia e protegge la forma dell'economia.⁷⁰

È importante notare come Tertulliano, che ha una chiara comprensione della trascendenza e spiritualità di Dio, deve tuttavia ricorrere ad espressioni materiali, che richiamano una struttura organica ed un modo di derivazione che implichi una diminuzione quantitativa del passare dalla prima alla seconda e alla terza Persona della Trinità.

CONCLUSIONE

Al termine di questa presentazione degli esordi della riflessione sul mistero trinitario e sullo Spirito Santo in particolare, si nota una meravigliosa circolarità ed una feconda interazione tra *lex orandi* e *lex credendi*. La fedeltà al comando di Cristo e la percezione della presenza del Suo Spirito nella Chiesa si traducono nello stesso tempo in azione liturgica ed in simboli per la confessione della fede. La riflessione e l'argomentazione si sviluppano successivamente, per decantarsi a poco a poco. Così gli Apologisti, a fianco del soffio materiale e vitale conosciuto dalla filosofia stoica, "ammettono un altro pneuma, infinitamente superiore al primo, e che si identifica con l'essenza stessa della divinità trascendente o che è una partecipazione della vita divina ricevuta dall'anima"⁷¹. Questa commistione di concezione propriamente spirituale e formulazione ancora

⁶⁷ « Ceterum ne tunc quidem solus: habebat enim secum quam habebat rationem suam » (*Ibidem*, 10).

⁶⁸ Cfr. M. Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, cit., 255.

⁶⁹ Cfr. Tertulliano, *Adv. Praxean*, 2 e 8.

⁷⁰ « Secundus autem ubi est, duo sunt et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est spiritus a deo et filio sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte riuus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstreperit et oikonomiae statum protegit. » (TERTULLIANO, *Adversus Praxean* 8, 41-45; CChr.SL 2, p. 1168)

⁷¹ Cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945, p. 428.

materialista sarà superata nell'ambito della scuola di Alessandria, che, erede del profondo sviluppo nell'ambito della teologia del λόγος e dello πνεῦμα operata da Filone⁷², potrà intraprendere un cammino che nel IV secolo, grazie al passaggio alla teologia delle nature, porterà alla formulazione dogmatica di Calcedonia.

⁷² Cfr. la fine del II capitolo.

Centro di questo percorso attraverso la storia della pneumatologia a partire dalla chiave di lettura dell'attributo divino *Vita* è il passaggio dal secolo III al secolo IV, in concreto l'opera di Origene, di Atanasio e dei Cappadoci. Si può dire che si tratta dei veri inizi di una riflessione sistematica sullo Spirito Santo. Proprio la riflessione sulla terza Persona spingerà ad abbandonare la formulazione della dottrina trinitaria in termini di teologia del *Logos*, per passare ad una teologia delle nature. Il corso del capitolo dovrebbe chiarire

La dottrina trinitaria di Origene

Origene fonda il suo pensiero teologico sull'unicità di Dio : "Un solo Dio, creatore e ordinatore di ogni cosa, che ha tratto l'universo dal nulla, Dio di tutti i giusti fin dall'origine del mondo (...) Dio giusto e buono, Padre di Nostro Signore Gesù Cristo, Autore della Legge e dei Profeti, del Vangelo e degli Apostoli, Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento."⁷³ L'affermazione chiara dell'unicità di Dio si traduce nell'armonizzazione dei diversi Suoi attributi, anche quelli che sembrano opposti. Con estrema profondità, Origene individua nella bontà l'attributo nel quali si riunificano tutti gli altri: in quanto bontà sostanziale Dio è fonte di ogni altra bontà, in Lui Bontà ed Essere si identificano⁷⁴. E proprio la bontà di Dio è la ragione della creazione e della redenzione, mentre il male non proviene da Lui, ma ha origine nella libertà umana⁷⁵.

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

Dio è invisibile perché non è dotato di corpo materiale, per cui si distinguono il vedere, che caratterizza gli occhi umani, ed il conoscere, che avviene per via intellettuale. Tuttavia, anche se ci si può elevare alla contemplazione della Bellezza e Bontà originarie a partire dalla creazione, la conoscenza di Dio sarà sempre imperfetta e non si può raggiungere Dio come è in sé: "dopo aver respinto ogni suggerimento che in Dio esista qualche cosa di corporeo, diciamo in tutta verità che Dio è incomprendibile e che è impossibile conoscerlo, ma che sta al di sopra di ogni pensiero. E se possiamo pensare o comprendere qualche cosa di Dio, è necessario credere che sta al di là di tutto ciò che pensiamo di Lui (...) Succede lo stesso con i nostri occhi; non possono guardare la natura stessa della luce, cioè il sole in sé stesso, ma vedendo il suo splendore e i suoi raggi che entrano dalla finestra, possiamo sospettare la grandezza della luce dalla quale ha origine questo splendore. Lo stesso succede con le opere della provvidenza divina."⁷⁶

In ambito propriamente trinitario, l'Alessandrino segue lo schema di Ireneo, fondando le sue considerazioni sull'agire salvifico delle tre Persone divine: il Padre è il creatore ed il principio di

⁷³ Cfr. Idem, *Sui principi*, 1, 4 (PG 11, 117).

⁷⁴ Cfr. Idem, *Su Giovanni*, 2, 7.

⁷⁵ Cfr. Idem, *Contro Celso*, 6, 55.

⁷⁶ Idem, *Sui principi*, 1, 5-6.

ogni cosa; il Logos è il mediatore; lo Spirito Santo è presente ovunque ci sia santità⁷⁷. Si oppone ai modalisti, cioè a coloro che ritenevano le Persone divine solo modi diversi di rivelazione di un unico soggetto divino, precisando la “personalità” del Padre, del Figlio e dello Spirito e chiamandoli per la prima volta Trinità, con il termine greco *trias*⁷⁸.

Particolarmente importante è la sua dottrina sulla seconda Persona: infatti, afferma chiaramente contro gli gnostici che il Figlio non procede dal Padre per un processo di divisione o di emanazione, ma per un atto spirituale⁷⁹ e, dal momento che in Dio tutto è eterno, anche questo atto di generazione è eterno⁸⁰. Per questo il Figlio non ha avuto un inizio temporale ed il Padre non è mai stato senza di Lui. In questo modo Origene si separa nettamente dalla linea teologica che porterà al subordinazionismo ariano, caratterizzato proprio dalle affermazioni opposte, ponendo invece le basi della dottrina sulla *homousia* del Padre e del Figlio che sarà formulata a Nicea⁸¹.

A livello terminologico, però, questo non è ancora chiaro. Addirittura nelle sue opere appare l'espressione *deuteros Theos*, cioè Dio di seconda categoria, riferita al Logos⁸². L'espressione sarà ripresa dagli ariani, anche se in senso diverso.

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

In concreto, per Origene il Verbo è fondamentalmente il mediatore in quanto immagine, conoscenza e sapienza del Padre. L'Alessandrino non si riferisce, qui, a Cristo, che è ovviamente Mediatore, ma alla seconda Persona stessa della Trinità, il cui ruolo viene economicizzato, cioè fatto dipendere dalla dimensione rivelativa. In questo senso, il Verbo è eterno perché è la Sapienza di Dio e Dio non è mai stato senza Sapienza. E in essa sono state presenti da sempre le idee divine della creazione del mondo, in modo tale che Essa è il senso e la ragione di tutto ciò che esiste, ovunque risplende la sua luce. Il mondo è così riflesso dell'eterno, ed in particolare l'uomo come creatura razionale nella quale brilla specialmente la luce del Verbo. In questo modo, la seconda Persona è mediatrice tra il Padre ed il mondo creato. Il punto essenziale è che Origene, pur affermando l'eternità del Verbo, lo considera Dio solo per partecipazione: dice, infatti, che solo il Padre è vero Dio – *alethinòs autòtheos*⁸³. In questo senso, il Padre sarebbe trascendente rispetto al Verbo, che a sua volta trascenderebbe tutte le creature⁸⁴.

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

⁷⁷ Cfr. Idem, *Sui principi*, 1, 3, 5.

⁷⁸ Cfr. Idem, *Su Giovanni*, 10, 39 e 6, 33.

⁷⁹ Cfr. Idem, *Sui principi*, 1, 2, 6.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, 1, 2, 4.

⁸¹ Cfr. J. Quasten, *Patrología*, I, cit., 389-390; B. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 136.

⁸² Cfr. Origene, *Contro Celso*, 5, 39.

⁸³ Cfr. Idem, *Su Giovanni*, 2, 2.

⁸⁴ Cfr. J. Daniélou, *Origène*, cit., 253.

natura divina e della natura umana, che permetteranno di risolvere il rapporto tra mondo e Trinità e di distinguere chiaramente economia ed immanenza.

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

La pneumatologia di Origene

Si noti che, sebbene in questo contesto subordinazionista, Origene riesce ad affermare con chiarezza la consustanzialità e la divinità dello Spirito Santo, parlando "della grande autorità e della dignità che possiede lo Spirito Santo in quanto essere sostanziale, così che il battesimo di salvezza non può realizzarsi se non per l'altissima autorità della Trinità, per l'invocazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in modo tale che il nome dello Spirito Santo è associato al Padre ingenerato e all'unico Figlio."⁸⁵ Solo il Logos rivela il Padre, al quale non si può arrivare se non per suo mezzo, ma nello stesso tempo si può conoscere il Figlio solo nello Spirito.

Come si vede la base del suo pensiero pneumatologico è sempre Mt 28, 19. Si tratta di una riflessione non sistematica, che approfondisce alcuni punti specifici. Come si può capire per quanto detto a proposito della spiritualità di Dio e per ciò che si è studiato sullo stoicismo e sui Padri apologisti, la preoccupazione fondamentale di Origene sarà quella di affermare che lo πνεῦμα non è corporeo. In questo senso un punto di riferimento fondamentale della sua pneumatologia è la filosofia del tempo. Egli si sforza di chiarire il contenuto di certi concetti, come appunto quello di πνεῦμα, che erano impiegati a livello filosofico e che apparivano nella Scrittura⁸⁶.

La ragione della sua preoccupazione è evidente se si considera il seguente testo: "Inoltre, alcuni, ritenendo che i nomi siano posti solo per convenzione (θέσει) e non abbiano alcuna relazione di natura con ciò che indicano, pensano che non ci sia differenza se si dice «Venero il Dio sommo o Zeus oppure Giove»; o se si afferma; «adoro e venero il sole o Apollo e la luna o Artemide, e lo spirito nella terra (ἐν τῇ γῇ πνεῦμα) o Demetra» e quant'altro dicono i saggi dei Greci"⁸⁷. Per aderire al dato biblico Origene deve assolutamente chiarire la differenza tra la materialità dello spirito del mondo di matrice stoica, in stretta connessione con la concezione politeista pagana, e la natura autenticamente spirituale del Dio cristiano.

Questo passaggio fu facilitato dal lavoro di Filone, considerato nel II capitolo. La trascendenza divina implica che la parola e lo spirito di YHWH si differenzino in modo netto dal mondo materiale. Origene deve, però, spingere oltre queste affermazioni, per riconoscere la dimensione autenticamente personale del Logos e dello Spirito. Nel fare questo si distacca dalle riflessioni pneumatologiche che avevano caratterizzato il pensiero dei Padri Apologisti, purificandole e compiendo una fine opera di critica del linguaggio.

Commentando "Dio è spirito" e l'affermazione della necessità di adorare Dio in Spirito e verità in Gv 4, 24, Origene critica coloro che affermano che la sostanza (οὐσία) divina è corporea, affermando la necessità di interpretare in senso spirituale e non letterale i passi della scrittura dove

⁸⁵ Idem, *Sui principi*, 1, 3, 2.

⁸⁶ Cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945, p. 451.

⁸⁷ Πάλιν τε αὖ ὑπολαμβάνοντές τινες θέσει εἶναι τὰ ὀνόματα καὶ οὐδεμίαν αὐτὰ ἔχειν φύσιν πρὸς τὰ ὑποκείμενα, ὧν ἐστὶν ὀνόματα, νομίζουσι μηδὲν διαφέρειν, εἰ λέγοι τις· σέβω τὸν πρῶτον θεὸν ἢ τὸν Δία ἢ Ζῆνα, καὶ εἰ φάσκοι τις· τιμῶ καὶ ἀποδέχομαι τὸν ἥλιον ἢ τὸν Ἀπόλλωνα καὶ τὴν σελήνην ἢ τὴν Ἀρτεμιν καὶ τὸ ἐν τῇ γῇ πνεῦμα ἢ τὴν Δήμητραν καὶ ὅσα ἄλλα φασὶν οἱ Ἑλλήνων σοφοί. (ORIGENE, *Exhortatio ad martyrium*, 46, 1-7; Koetschau, I, 42)

Dio è definito fuoco, luce e, appunto, spirito (Dt 4, 24, Eb 12, 29 e 1 Gv 1, 5)⁸⁸. La conclusione del ragionamento è particolarmente interessante, perché mette al centro la vita divina:

Dunque, Dio si chiama *luce* per il suo potere di illuminare gli occhi dell'intelletto, facendo passare quindi dalla luce corporea a quella invisibile ed incorporea. Ed è chiamato *fuoco divoratore*, intendendo in senso profondo il concetto di fuoco corporeo che distrugge materiale di tal genere. Considerazioni analoghe valgono anche, secondo me, per l'espressione "Dio è pneuma". Si può dire infatti che, per quella vita che si chiama media o semplicemente vita, noi siamo vivificati dal soffio, in quanto il vento (πνεῦμα) che ci circonda introduce in noi quello che è chiamato, in senso corporeo l'alito di vita (cfr. Gn 2, 7). Così, io ritengo che sulla base di questo significato si dica qui che Dio è pneuma, in quanto ci porta alla vera vita. Si dice infatti, sulla base della Scrittura, che lo Spirito vivifica (cfr. 2 Cor 3, 6): vivifica evidentemente, non per quella che si chiama la vita media, ma per quella più divina; anche la lettera uccide e produce morte non nel senso della separazione dell'anima dal corpo, ma della separazione dell'anima da Dio, dal suo Signore, dallo Spirito Santo⁸⁹.

È la vita il criterio di comprensione della natura della terza Persona. Un ragionamento simile, che lega a doppio filo esegesi e teologia, è contenuto in *De Principiis*, I, 1-3. Lo stesso criterio è espresso nel VI libro del *Contra Celsum*, dove alle concezioni stoiche esplicitamente citate è opposto l'uso scritturistico di indicare con il termine spiriti solo le realtà veramente spirituali ed intellettuali, in opposizione a quelle che cadono sotto il dominio dei sensi⁹⁰. Nell'*VIII Homilia in Jeremiam*, Origene, con un'esegesi particolarmente originale dei tre spiriti di Sal 50, 12-14, attribuisce il termine πνεῦμα a ciascuna delle tre Persone divine.

In *Fragmenta in evangelium Joannis*, 37, commentando l'affermazione che lo Spirito soffia dove vuole di Gv 3, 8, specifica che lo Spirito è una vera e propria sostanza (οὐσίαν εἶναι τὸ πνεῦμα) e non solo un'operazione (ἐνέργεια), come pensavano coloro che ritenevano che non avesse esistenza (ὑπάρξεως) propria⁹¹. L'affermazione è estremamente importante perché segna il passaggio ad una concezione pneumatologica propriamente cristiana.

Resta da chiarire il rapporto dello Spirito con le altre Persone divine. In questo contesto si manifestano i limiti del pensiero dell'Alessandrino. Commentando il "tutto fu fatto per mezzo di Lui" in Gv 1, 3, si domanda se anche lo Spirito è stato fatto per mezzo del Verbo. Origene risponde affermativamente, in quanto il Logos è anteriore a Lui (πρὸς βυτέρου παρ' αὐτὸ τοῦ λόγου τυγχάνοντος)⁹². Chi negasse questa verità si troverebbe o a dover affermare che lo Spirito è non-generato (ἀγέννητον)⁹³ o a negare che abbia una sua οὐσία,

⁸⁸ Cfr. Idem, *Commentarii in evangelium Joannis*, XIII, 21; SC 222)

⁸⁹ Φῶς οὖν ὀνομάζεται ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σωματικοῦ φωτὸς μεταληφθεὶς εἰς ἀόρατον καὶ ἀσώματον φῶς, διὰ τὴν ἐν τῷ φωτίζῃ νοητοῦς ὀφθαλμοῦς δύναμιν οὕτω λεγόμενος· πῦρ τε προσαγορεύεται καταναλίσκον, ἀπὸ τοῦ σωματικοῦ πυρὸς καὶ καταναλωτικοῦ τῆς τοιᾶσδε ὕλης νοούμενος. Τοιοῦτόν τί μοι φαίνεται καὶ περὶ τὸ Πνεῦμα ὁ θεός· ἐπεὶ γὰρ εἰς τὴν μέσσην καὶ κοινότερον καλουμένην ζωὴν, φυσῶντος τοῦ περὶ ἡμᾶς πνεύματος τὴν καλουμένην σωματικώτερον πνοὴν ζωῆς, ζωοποιούμεθα ἀπὸ τοῦ πνεύματος, ὑπολαμβάνω ἀπ' ἐκείνου εἰληφθαι τὸ πνεῦμα λέγεσθαι τὸν θεὸν πρὸς τὴν ἀληθινὴν ζωὴν ἡμᾶς ἄγοντα· τὸ πνεῦμα γὰρ κατὰ τὴν γραφὴν λέγεται ζωοποιεῖν, φανερόν ὅτι ζωοποίησιν οὐ τὴν μέσσην ἀλλὰ τὴν θειοτέραν· καὶ γὰρ τὸ γράμμα ἀποκτέννει καὶ ἐμποιεῖ θάνατον, οὐ τὸν κατὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸν κατὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦ κυρίου αὐτοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. (*ibidem*, XIII, 23, 139, 1 – 140, 12)

⁹⁰ Cfr. Idem, *Contra Celsum*, VI, 70-71.

⁹¹ Cfr. Idem, *Fragmenta in evangelium Joannis*, 37, 8-9.

⁹² Cfr. Idem, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 10, 73, 6.

⁹³ Cfr. *ibidem*, 74, 3.

confondendolo con il Padre ed il Figlio. Origene afferma, invece:

Ma noi, dato che siamo convinti che esistono tre ipostasi (ὑποστάσεις), il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e che crediamo che nessuna di esse, tranne il Padre, sia non generata (ἀγέννητον), riteniamo come più corrispondente alla pietà e vero che lo Spirito Santo sia più degno di onore di quanto è stato fatto per mezzo del Logos e sia primo nell'ordine tra gli esseri derivati dal Padre per mezzo di Cristo (καὶ τάξει πρῶτον πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγεννημένων). Forse per questa ragione lo Spirito non è chiamato anch'egli Figlio di Dio, in quanto solo l'Unigenito è Figlio per natura fin dal principio. Mentre sembra che lo Spirito Santo abbia bisogno del Figlio, che gli dispensi l'esistenza (διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει), cioè non soltanto l'essere, ma anche l'essere sapiente, dotato di Logos (λογικόν), giusto, e tutto ciò che si deve pensare egli sia, in virtù della partecipazione (μετοχήν) agli aspetti di Cristo di cui abbiamo trattato in precedenza⁹⁴.

Il ruolo della terza Persona sarebbe quello di comunicare i doni di grazia ai santi, che sono detti tali proprio per la partecipazione (μετοχήν) allo Spirito. Questa grazia sarebbe prodotta da Dio Padre (ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ), sarebbe dispensata da Cristo (διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ), per passare poi all'esistenza grazie allo Spirito Santo (ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα)⁹⁵. Come si vede, Origene applica gli stessi termini *partecipazione* e *dispensare* sia a Cristo nei confronti dello Spirito, che allo Spirito nei confronti dei santi. In un certo senso, come era prevedibile, i limiti linguistici che portano ad un subordinazionismo verbale per quanto riguarda la seconda Persona, si riflettono anche sulla terza Persona, in modo tale da ottenere una concezione gerarchizzata della Trinità posta in continuità con una concezione gerarchizzata del mondo: "il cosmo è dunque considerato come una gerarchia ascendente nella quale il grado inferiore è costituito dalla materia e il vertice è occupato dalla divinità immateriale"⁹⁶.

Non si dà possibilità di confusione tra Dio e gli uomini, perché le operazioni attribuite allo Spirito sono quelle divine, ma nello stesso tempo lo Spirito ed il Figlio non godono della stessa pienezza della divinità e, quindi, della stessa potenza del Padre. La terza Persona avrebbe il ruolo di santificare ed agirebbe solo al livello di esseri intellegibili.

Per comprendere la posizione di Origene è essenziale la traduzione di Rufino del *De principiis*, dove appare il versetto in un contesto esplicitamente trinitario:

Ma nella Trinità non si deve parlare di più o di meno, in quanto l'unica fonte della divinità regge ogni cosa col Verbo e con la sua ragione, santifica le realtà che ne sono degne (*quae digna sunt*) con lo Spirito della sua bocca, come è scritto nel salmo: *dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera* (Sal 32, 6).⁹⁷

Il riferimento alle "realtà che sono degne" rivela come l'agire trinitario fosse inteso in senso non

⁹⁴ Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθές προσιέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει πρῶτον πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγεννημένων. Καὶ τάχα αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ μὴ καὶ αὐτὸ υἱὸν χρηματίζειν τοῦ θεοῦ, μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος, οὗ χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον πνεῦμα διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον καὶ πᾶν ὅτιποτ' ἔχῃ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν κατὰ μετοχήν τῶν προειρημένων ἡμῖν Χριστοῦ ἐπινειῶν. (Idem, *Commentarii in evangelium Joannis*, 2.10.75.1-76.7)

⁹⁵ Cfr. *ibidem*, 77. 1-5.

⁹⁶ G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945, p. 464.

⁹⁷ Porro autem nihil in trinitate maius minusve dicendum est, cum unus deitatis fons 'verbo' ac ratione sua teneat universa, 'spiritu vero oris sui' quae digna sunt sanctificatione sanctificet, sicut in psalmo scriptum est: "Verbo domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum". (IDEM, *De principiis*, I, 3, 8; P. Koetschau, GCS 22, p. 60)

unitario, in quanto l'azione della terza Persona non poteva essere estesa a coloro che non sono spirituali, nel senso di πνευματικοί:

Infatti, ritengo che certamente l'operazione del Padre e del Figlio avvenga sia negli uomini santi che nei peccatori, negli uomini dotati di ragione e negli animali privi di favella, e perfino nelle realtà inanimate, ed in tutto ciò che esiste; ma l'operazione dello Spirito Santo non può per nulla incidere nelle realtà prive di anima o in quelle che sono di natura animale, ma sono incapaci di parlare, e nemmeno essa si ritrova in coloro che, pur essendo razionali, sono dedicati alla malizia e in nulla rivolti verso le realtà più elevate.⁹⁸

L'affermazione non potrebbe essere più chiara e si inserisce perfettamente nell'insieme della teologia di Origene⁹⁹. In I, 3, 8, ciò si traduce, a livello trinitario, in una distinzione dell'agire di ciascuna Persona divina nell'atto creativo, per la quale il Padre è Colui che fa passare le realtà dal non essere all'essere, il Figlio rende razionali le realtà razionali e lo Spirito santifica le realtà che devono essere rese capaci di Cristo¹⁰⁰.

Si è contestata questa lettura, attribuendola ad una interpolazione di Rufino¹⁰¹, ma ne è controprova la lettura di Sal 32, 6, che recita *dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera*¹⁰². È Origene il primo che fa riferimento ad una possibile lettura trinitaria; infatti commentando Gv 1, 1 scrive:

Per l'interpretazione di λόγος si deve addurre anche *dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera* (Sal 32, 6). Alcuni ritengono che queste parole siano riferite al Salvatore e allo Spirito Santo, in quanto possono mostrare che i cieli hanno ricevuto il loro fondamento dalla Parola divina, come possiamo dire che la casa è stata fatta con la parola dell'architetto e la nave con la parola dell'ingegnere navale. Così è dalla Parola divina che i cieli hanno ricevuto il loro fondamento, assumendo un corpo più divino e per ciò chiamato *firmamento* (στερεοῦ), in quanto non è caratterizzato da quella fluidità e instabilità che è propria delle altre realtà inferiori. E per questa peculiarità sono stati consolidati in modo speciale dalla Parola divina¹⁰³.

⁹⁸ Arbitror igitur operationem quidem esse patris et filii tam in sanctis quam in peccatoribus, in hominibus rationabilibus et in mutis animalibus, sed et in his, quae sine anima sunt, et in omnibus omnino quae sunt; operationem vero spiritus sancti nequaquam prorsus incidere vel in ea, quae sine anima sunt, vel in ea, quae animantia quidem sed muta sunt, sed ne in illis quidem inveniri, qui rationabiles quidem sunt sed 'in malitia positi' nec omnino ad meliora conversi. (*Ibidem*, I, 3, 5; P. Koetschau, GCS 22, p. 56)

⁹⁹ Per uno studio del fondo neoplatonico della pneumatologia di Origene, vedasi J. DILLON, *Origen's Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories*, in D.J. O'MEARA (Ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk (VA) 1982, 19-23.

¹⁰⁰ "Cum ergo primo ut sint habeant ex deo patre, secundo ut rationabilia sint habeant ex verbo, tertio ut sancta sint habeant ex spiritu sancto: rursum Christi secundum hoc, quod 'iustitia' dei est, capacia efficiuntur ea, quae iam sanctificata ante fuerint per spiritum sanctum; et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem spiritus sancti, consequuntur nihilominus donum sapientiae secundum virtutem inoperationis spiritus dei". (ORIGENE, *De principiis*, I, 3, 8; P. Koetschau, GCS 22, p. 61)

¹⁰¹ Cfr. E. Corsini, *Origene. Commento al Vangelo di Giovanni*, Torino, 1979, n. 20, pp. 222-224.

¹⁰² τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν (Sal 32, 6; LXX)

¹⁰³ Παραθετέον δὴ εἰς τὴν περὶ τοῦ λόγου ἐξέτασιν καὶ τὸ "Τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν". ἅπερ τινὲς ἡγοῦνται ἐπὶ τοῦ σωτῆρος καὶ τοῦ ἁγίου τάσσεσθαι πνεύματος, δυνάμενα δηλοῦν τὸ λόγῳ θεοῦ τοὺς οὐρανούς ἐστερεῶσθαι, ὡς εἰ λέγοιμεν λόγῳ ἀρχιτεκτονικῶ τὴν οἰκίαν καὶ λόγῳ ναυπηγικῶ τὴν ναῦν γεγονέναι, οὕτως οὖν λόγῳ θεοῦ τοὺς οὐρανούς, θειοτέρου τυγχάνοντας σώματος καὶ διὰ τοῦτο καλουμένου "στερεοῦ", οὐκ ἔχοντος τὸ ἐπιπολὺ ῥευστὸν καὶ εὐδιάλυτον τῶν λοιπῶν καὶ κατωτέρω, ἐστερεῶσθαι καὶ διὰ τὸ διάφορον ἐσχηκέναι ἐξαιρέτως τῷ θείῳ λόγῳ. (ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, I, 288, 1-11; SC

Tutta l'interpretazione si concentra sul λόγος, mentre lo Spirito, pur citato, non entra nell'argomentazione dell'Alessandrino¹⁰⁴. Si noti il riferimento al corpo dei cieli, i quali sono caratterizzati da una stabilità che li rende superiori alle altre creature: questa osservazione sarà fondamentale per gli sviluppi dell'esegesi del testo, come si vedrà nel prossimo capitolo, in quanto il riferimento alla superiorità dei cieli si tradurrà in una identificazione del firmamento con gli angeli.

S. Atanasio difensore della fede proclamata a Nicea.

Nel 325 si celebrò il Concilio di Nicea, che proclamò il Figlio *homoousios* al Padre, come luce da luce e Dio da Dio, espressioni che obbligano ad una interpretazione relazionale della sostanza divina stessa. Nel simbolo l'articolo pneumatologico è ridotto all'essenziale, in quanto tutta l'attenzione è centrata sulla seconda Persona. Si trattava, infatti, di rispondere a Ario che considerava il Figlio il primo delle creature ed inferiore al Padre. Questa discussione segnerà tutto il secolo IV, nella cui prima metà la figura più importante è sicuramente Atanasio, anche per il ruolo svolto direttamente nel concilio, come diacono di Alessandro. Egli continuerà poi l'opera del suo vescovo, grazie ad una mirabile compenetrazione di visione pastorale e profondità dottrinale. Fu esiliato 5 volte e morì senza vedere la fine della crisi ariana.

L'eresia presentava un risvolto immediatamente soteriologico, in quanto la negazione della divinità del Verbo minava la sua mediazione e quindi la possibilità della salvezza cristiana. Centro della preoccupazione di Atanasio sono l'Incarnazione e la divinizzazione dell'uomo; suo punto di forza teologico è il ricorso alla teologia delle due nature, secondo la quale Cristo è perfetto Dio e perfetto uomo: è da questo punto di vista che egli imposta la discussione con gli ariani¹⁰⁵.

Atanasio parte dalla natura divina, riuscendo a superare il rischio subordinazionista insito nella teologia del Logos. In questo senso, riveste una grande importanza la discussione sugli attributi divini, in quanto la discussione stessa con gli ariani verte sulla necessità di intendere gli attributi stessi in modo non meramente filosofico, ma propriamente teologico. Così, Atanasio afferma che Dio è semplice, infinito e privo di composizione¹⁰⁶, immateriale ed incorporeo¹⁰⁷. eterno, semplice, immenso, immateriale, che trascende il creato, ma è vicinissimo a tutti in ogni luogo. A livello conoscitivo, questa trascendenza significa che la natura divina rimane sempre al di là di ogni capacità conoscitiva dell'uomo¹⁰⁸.

La discussione sugli attributi è così fondamentale perché Ario si appoggiava all'affermazione che Dio è eterno ed immutabile per negare la divinità del Verbo, in quanto

120, p. 204)

¹⁰⁴ Lo stesso avviene nella citazione di Sal 32, 6 in IDEM, *Fragmenta in evangelium Joannis*, 67-72 (E. Preuschen, GCS IV/2, 485)

¹⁰⁵ Cfr. C. Porro, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Torino 1994, 85.

¹⁰⁶ Cfr. Atanasio, *De decretis Nicaenae synodi*, 22.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, 10.

¹⁰⁸ Cfr. *Idem*, *Contro i gentili*, 42

è generato e quindi deve aver avuto un inizio. La discussione sulla Trinità è così inquadrata dal punto di vista dell'immutabilità e della semplicità divine.

La risposta muove dalla soteriologia, e quindi dalla vita e dalla liturgia sacramentale: infatti, la salvezza dell'uomo consiste nell'essere incorporato a Cristo dallo Spirito Santo, per avere così accesso alla vita eterna; ma se il Verbo non è Dio, nemmeno Cristo è Dio e quindi la vita che ci viene comunicata non è quella divina, e allora non può essere eterna¹⁰⁹. Tutto si regge sull'asserzione che solo Dio è eterno e sulla radicale distinzione di creatura e Creatore. Solo Dio, infatti, è eterno.

Le due verità fondamentali difese da Atanasio sono l'unicità di Dio e la divinità del Verbo. Per questo scrive, rivolgendosi agli ariani: "La Trinità non è stata fatta, ma è eterna. E nella Trinità la divinità è unica, come unica è la gloria della Santa Trinità. E voi osate dividere la Trinità in nature diverse. E dite che, mentre il Padre è eterno, ci fu un tempo nel quale non esisteva il Verbo che sta presso di Lui (cfr. Gv 1, 1)"¹¹⁰. Il Verbo, invece, deve essere eterno come il Padre, proprio perché è Figlio e quindi ha la stessa natura del Padre, cioè la natura divina. Ciò esige che si distingua la generazione eterna da quella umana: "La sostanza del Padre non è mai stata imperfetta, come se le fosse stato aggiunto ciò che le è proprio. La generazione del Figlio non è come la generazione umana, posteriore all'esistenza del Padre. Infatti Egli è generato da Dio, ma venendo generato da Dio ed essendo Figlio del Dio eterno, esiste da tutta l'eternità"¹¹¹. Nell'argomentazione riprende l'indivisibilità della luce e del suo splendore, cui fa riferimento anche il Simbolo di Nicea¹¹². L'affermazione è particolarmente forte, perché presenta il Padre ed il Figlio come correlativi: il Padre è tale da sempre perché ha avuto da sempre un Figlio. Se la generazione non fosse eterna, Dio avrebbe iniziato ad essere Padre e l'immutabilità di Dio affermata anche dagli ariani non sarebbe più sostenibile. Si assiste, qui, alla *teologizzazione* degli attributi, in uno sforzo del pensiero che tende a mostrare la intima connessione degli attributi stessi con la dimensione trinitaria, senza la quale verrebbero meno le stesse affermazioni colte a livello filosofico. Proprio la Filiazione eterna riconosciuta in Dio ci permette di affermare in tutta la sua forza l'attributo di eternità. La discussione delle proprietà della natura divina è inseparabile da quella sulle Persone.

Si tenga presente che Atanasio è un vescovo prudente, che cerca veramente di reintegrare i semiariani nella Chiesa, per cui usa poco il termine *homousios*, che era stato al centro delle dispute: l'importante è che venga accettata la verità espressa dal termine¹¹³.

Riguardo allo Spirito Santo, egli si limita ad affermarne la divinità, in linea con il Simbolo di Nicea, senza sviluppare la teologia della terza Persona. Ma, quando alla fine del secolo IV la discussione con gli eretici si concentrerà su questo punto, Basilio riprenderà il metodo di Atanasio per difendere la consustanzialità dello Spirito Santo, muovendo, come già era avvenuto per il Figlio, dalla soteriologia: se lo Spirito non è Dio, non può renderci

¹⁰⁹ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1660.

¹¹⁰ Atanasio, *Contro gli ariani*, 1, 18 (PG 26, 48).

¹¹¹ *Ibidem*, 1, 14.

¹¹² Cfr. *ibidem*, 1, 20-21 (PG 26, 53).

¹¹³ Cfr. Idem, *De synodis*, 41.

partecipi della vita divina¹¹⁴.

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

La pneumatologia di Atanasio

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

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

Atanasio si trova di fronte ad un piccolo gruppo di persone che negavano la divinità dello Spirito Santo. Probabilmente la loro influenza non andava oltre la diocesi di Serapione. Si tratta di ex-ariani, che avevano accolto la retta fede sul Figlio di Dio, ma che non accettavano la terza Persona. Il punto è che lo Spirito non è generato e quindi risulta difficile comprendere come possa essere della stessa natura del Padre se non è figlio.

È interessante notare che Atanasio chiama i suoi avversari *tropikoi*, con un gioco di parole che si riferisce sia alla loro volubilità, sia alla loro modo di fare esegesi. Si suole dire, infatti, che il termine deriva da *tropikos*, che significa *metaforico*, poiché costoro avrebbero seguito un'esegesi di tipo fortemente allegorico. Tuttavia sembra più probabile che il termine faccia riferimento al concetto di *figura logica* e di *sillogismo*, visto che la loro esegesi è piuttosto letteralista. Si tratterebbe, quindi, di influsso del fondamentalismo e del razionalismo acquisiti durante il loro periodo ariano¹¹⁵.

Questo è perfettamente in linea con l'argomento che adducevano per negare la divinità dello Spirito: se Questi provenisse dal Figlio, allora il Padre sarebbe nonno dello Spirito¹¹⁶. Per loro, invece, la terza Persona sarebbe solo uno spirito celeste, anche se superiore a tutti gli angeli. Probabilmente ciò rivela l'influsso del mondo giudaico-cristiano, nel quale

¹¹⁴ Cfr. Idem, *Lettera a Serapione*, 1, 24 (SCh 15, Paris 1947, 126-128).

¹¹⁵ Cfr. L. Iammarone, *Atanasio. Lettere a Serapione*, Roma 1983, pp. 16-18.

¹¹⁶ Cfr. Atanasio, *Lettere a Serapione*, I, 15, 1-2 e IV, 1, 4.

l'angeleologia giocava un ruolo fondamentale.

La risposta di Atanasio fu un semplice prolungamento degli argomenti usati per difendere la divinità del Figlio. Per Atanasio lo Spirito ha con il Figlio lo stesso rapporto che Questi ha con il Padre¹¹⁷. La stessa struttura della III lettera, dedicata allo Spirito Santo, ripercorre gli stessi punti che nella I lettera erano stati analizzati per il Figlio, in quanto, dice Atanasio “troveremo che quella relazione che conosciamo per il Figlio nei confronti del Padre è la stessa che lo Spirito ha nei confronti del Figlio”¹¹⁸.

Punto di forza della sua teologia è, appunto, il concetto di natura. Infatti solo la Trinità è increata e non può esserci composizione di creato ed increato¹¹⁹. La distanza tra la creatura ed il Creatore è infinita, tanto che la concezione gerarchica di Origene viene qui radicalmente superata. Il rapporto tra Dio ed il mondo è inteso in senso sempre più teologico. Per questo, sia il Logos che lo Spirito non possono essere subordinati nemmeno verbalmente, in quanto devono essere della stessa natura e sostanza¹²⁰. Ma questo significa che unica è l'operazione ed il dono che dal Padre, attraverso il Figlio, si compie nello Spirito¹²¹. La distinzione tra le Persone divine si fonda sui rapporti reciproci nell'immanenza, i quali non sono interscambiabili, perché il Figlio riceve la sostanza solo dal Padre¹²², mentre lo Spirito la riceve dal Padre ma tramite il Figlio e senza che si parli di partecipazione¹²³. In questo modo ciascuna Persona è immanente alle altre: il Padre è tutto nel Figlio, che è sua Immagine, ed il Figlio è tutto nel Padre; e allo stesso modo lo Spirito è tutto nel Figlio ed il Figlio è tutto nello Spirito. Così lo Spirito è Immagine del Figlio come il Figlio è Immagine del Padre¹²⁴. Questo argomento fonda l'affermazione della sua divinità in risposta ai *tropici*: “Dunque, siccome confessano che il Figlio non è creatura, allora nemmeno la Sua immagine può essere creatura. Infatti, quale è l'immagine, tale necessariamente è quello di cui è immagine”¹²⁵.

È importante notare che l'argomentazione di Atanasio è fondamentalmente soteriologica e che egli parte dalla prospettiva della comunicazione della vita eterna. Infatti, la netta distinzione fissata tra la Trinità e le creature serve ad affermare la reale partecipazione dell'uomo al dono della vita divina. Se lo Spirito fosse solo un essere intermedio, allora non saremmo veramente salvati, in quanto non saremmo divinizzati, cioè non avremmo parte alla vita eterna, che è propria solo di Dio. L'assioma di Atanasio è “se divinizza, non vi può essere alcun dubbio che la sua natura sia quella di Dio”¹²⁶. Il Figlio è la Vita, come si dice in Gv 14, 6 e lo Spirito vivifica, secondo Rm 8, 11, e vivifica in quanto per Lui è Cristo

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, I, 2, 2; 21, 1.

¹¹⁸ οἷαν γὰρ ἔγνωμεν ιδιότητα τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα, ταύτην ἔχειν τὸ Πνεῦμα πρὸς τὸν Υἱόν εὐρήσομεν (*ibidem*, III, 1, 2)

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*, I, 28, 2; 29, 1.

¹²⁰ Per lo Spirito, si veda *ibidem*, I, 2, 3; IV, 3, 7.

¹²¹ Cfr. *ibidem*, I, 14, 4; 20, 6; III, 5, 4.

¹²² Cfr. *ibidem*, I, 16, 4.

¹²³ Cfr. *ibidem*, I, 27, 2; IV, 17, 3.

¹²⁴ Cfr. *ibidem*, IV, 3, 3.

¹²⁵ Οὐκοῦν τοῦ Υἱοῦ καὶ κατ' ἐκείνους ὁμολογουμένου μὴ εἶναι κτίσματος, οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ ἡ τούτου εἰκὼν κτίσμα. Ὅποια γὰρ ἂν εἴη ἡ εἰκὼν, τοιοῦτον ἀνάγκη καὶ τὸν, οὗ ἐστὶν ἡ εἰκὼν, εἶναι. (*Ibidem*, I, 8, 6)

¹²⁶ Cfr. *ibidem*, I, 24, 3.

che vive in noi, come afferma Paolo in Gal 2, 19-20¹²⁷. La domanda, quindi, è come potrebbe essere creatura Colui che vivifica, mentre le creature sono vivificate da Lui? Infatti solo Dio è la Vita in sé (αὐτοζωή) ed è autore della vita (cfr. At. 3, 14)¹²⁸.

Particolarmente bello, da questo punto di vista, è l'epilogo della I lettera, dove Atanasio afferma di non aver tratto la sua dottrina da fonti esterne alla Rivelazione, ma solo dal Vangelo, e per dimostrarlo interpreta in senso trinitario l'adorazione in Spirito e Verità dell'episodio della Samaritana (cfr. Gv 4, 21-24). Dice:

Risulta quindi evidente che la Verità è il Figlio stesso, come egli dice "Io sono la Verità" (Gv 14, 6). E anche il profeta Davide lo invocava, dicendo "Manda la tua luce e la tua verità" (Sal 42, 3). Così i veri adoratori adorano il Padre, ma in Spirito e Verità, cioè confessando il Figlio ed in Lui lo Spirito. Infatti, lo Spirito è inseparabile dal Figlio, come il Figlio è inseparabile dal Padre. Lo testimonia la Verità stessa, dicendo: "Manderò a voi il Paraclito, lo Spirito della Verità; egli procede dal Padre (Gv 15, 26); il mondo non può riceverlo (Gv 14, 17)", cioè coloro che negano che Egli sia dal Padre nel Figlio. Dunque è necessario confessare la fede, ad imitazione dei veri [adoratori], e seguire la Verità. Coloro che poi, anche dopo ciò, non vogliono imparare, né riescono a capire, almeno mettano fine al pronunciare oltraggi, e non separino la Trinità, affinché non siano separati dalla vita¹²⁹.

L'affermazione non può essere più chiara e giunge fino alle estreme conseguenze, come si vede nella differenza tra Origene ed Atanasio a proposito del ruolo creativo dello Spirito Santo. Seguendo, infatti, il già citato versetto Sal 32, 6, Atanasio introduce una novità sostanziale: mentre nel *Contra gentes* continua ad applicare il versetto al Verbo, per negare il potere degli idoli e affermare l'unica azione del Creatore¹³⁰, nelle ben posteriori *Ep. ad Serapionem* compare una novità. Il Sal 32, 6 è citato tre volte: in un caso il riferimento è alla profezia¹³¹, ma in due casi il riferimento è proprio all'azione della terza Persona nell'atto creativo.

Nella I *Ep.* Atanasio, commentando Sap 1, 7, dove si dice che lo Spirito del Signore riempie l'universo, afferma la differenza radicale tra gli angeli e la terza Persona della Trinità, facendo notare come gli angeli sono presenti lì dove sono inviati, mentre se lo Spirito è ovunque, ciò significa che la sua natura è superiore a quella delle creature celesti (ἄνω τῆς τῶν ἀγγέλων φύσεως). Ciò è dovuto al fatto che la terza Persona rende partecipanti, ma non partecipa (μεθεκτόν ἐστι καὶ οὐ μετέχον), nel senso che gli angeli devono la loro

¹²⁷ Cfr. *ibidem*, I, 26, 9.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*, I, 23, 2.

¹²⁹ Δέδεικται τοίνυν ἐντεῦθεν, ὡς ἡ ἀλήθεια μὲν αὐτὸς ὁ Υἱὸς ἐστίν, ὡς αὐτὸς φησιν· Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια· περὶ οὗ καὶ ὁ προφήτης Δαβὶδ ἐπεκαλεῖτο λέγων· Ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σου καὶ τὴν ἀλήθειάν σου. Οἱ ἀληθινοὶ τοίνυν προσκυνηταὶ προσκυνοῦσι μὲν τῷ Πατρὶ, ἀλλ' ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, ὁμολογοῦντες Υἱὸν καὶ ἐν αὐτῷ τὸ Πνεῦμα. Ἀχώριστον γὰρ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, ὡς ἀχώριστος ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς. Αὐτὴ ἡ Ἀλήθεια μαρτυρεῖ ἡ λέγουσα· Πέμψω ὑμῖν τὸν Παράκλητον, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, τουτέστιν οἱ ἀρνούμενοι αὐτὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐν τῷ Υἱῷ. Χρὴ τοίνυν κατὰ μίμησιν τῶν ἀληθινῶν ὁμολογεῖν καὶ προσδραμεῖν τῇ ἀληθείᾳ. Ἄν δ' ἄρα καὶ μετὰ ταῦτα μήτε μαθεῖν θέλωσι, μήτε νοεῖν δύνωνται· κἂν τῶν δυσφημιῶν πανέσθωσαν, καὶ μὴ διαιρεῖτωσαν τὴν Τριάδα, ἵνα μὴ διαιρεθῶσιν ἀπὸ τῆς ζωῆς· (*Ibidem*, I, 33, 4-6)

¹³⁰ διὰ τίνος δὲ δίδωσιν ἢ δι' οὗ καὶ τὰ πάντα γέγονε; δι' οὗ γὰρ γέγονε, δι' αὐτοῦ καὶ ἡ τῶν πάντων ἀκολουθῶς ἐστὶ πρόνοια. τίς οὖν ἂν εἴη οὗτος ἢ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, περὶ οὗ καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· Τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν; (ATANASIO, *Contra gentes*, 46, 17-21; R.W. THOMSON, *Athanasius. Contra gentes and de incarnatione*, Clarendon Press, Oxford 1971, 126-128). Cfr. anche *Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum*, PG 27, 16A.

¹³¹ Cfr. IDEM, *Epistulae quattuor ad Serapionem*, PG 26, 641C.

perfezione alla partecipazione allo Spirito stesso, di cui godono, mentre Questi è sempre lo stesso¹³². Si noti che, dopo aver asserito che la terza Persona è unica, mentre le creature sono multiple, Atanasio introduce i Cieli (οὐρανοί) nell'enumerazione delle potenze celesti, evidenziando come essi venissero identificati con un tipo di angeli¹³³.

Le affermazioni di Atanasio si basano su una bella esegesi trinitaria di Ef 4, 6, secondo la quale un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti (ἐπὶ πάντων), agisce per mezzo di tutti (διὰ πάντων) ed è presente in tutti (ἐν πᾶσι): così il Padre è rivelato come Principio (ἀρχή) e come Prima Persona (Πατήρ) proprio dall'ἐπὶ πάντων, mentre il διὰ πάντων farebbe riferimento al Verbo e l'ἐν πᾶσι allo Spirito, in quanto il Padre fa ogni cosa per mezzo del Figlio nello Spirito (Ὁ γὰρ Πατήρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ)¹³⁴.

In questo contesto viene introdotto e commentato 1 Cor 12, 4-6: la diversità di doni è ricondotta all'unicità dello Spirito, così come la molteplicità di ministeri all'unicità del Signore e la molteplicità delle operazioni all'unicità di Dio, che opera tutto in tutti (ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν)¹³⁵. La sorgente dei doni è identificata con le prime due Persone, in quanto la grazia e i beni elargiti dalla Trinità sono comunicati da parte del Padre e per mezzo del Figlio nello Spirito Santo¹³⁶. A questo punto, viene citato Sal 32, 6:

Infatti non c'è nulla che non venga all'essere e non sia realizzato per mezzo del Verbo nello Spirito. Ciò si canta anche nei Salmi: *dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera*.¹³⁷

Quindi si adducono, come esempi, l'inabitazione trinitaria e la profezia¹³⁸, con la citazione anche di At 4, 24-25, testo che unisce il tema della creazione e quello della profezia stessa¹³⁹, e infine l'incarnazione, che è presentata alla luce ancora una volta del mistero della creazione:

Così anche quando il Verbo prese dimora nella Santa Vergine Maria, lo Spirito entrava insieme con Lui, ed il Verbo prendeva forma nello Spirito e adattava a sé il corpo, per unire e presentare mediante sé stesso la creazione (τὴν κτίσιν) al Padre e riconciliare in Lui tutte le cose, rappacificando le cose che stanno nei cieli e quelle sulla terra (cfr. Col 1, 20).¹⁴⁰

¹³² Cfr. *ibidem*, 592B-593A.

¹³³ Καὶ πάλιν ἓν ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὰ δὲ κτίσματα πολλά. Ἄγγελοι μὲν γὰρ χίλιαι χιλιάδες καὶ μύρια μυριάδες· φωστῆρες δὲ πολλοὶ, καὶ θρόνοι, καὶ κυριότητες, καὶ οὐρανοὶ, καὶ χερουβὶμ, καὶ σεραφὶμ, καὶ ἀρχάγγελοι πολλοί· (*Ibidem*, 593B). J. Lebon, in SC 15 n. 1, p. 133, giudica strana la presenza del termine οὐρανοὶ e la attribuisce ad un errore di lettura, ma il contesto sembra suggerire una scelta volontaria di Atanasio.

¹³⁴ Cfr. ATANASIO, *Epistulae quattuor ad Serapionem*, PG 26, 596A.

¹³⁵ Cfr. *ibidem*, 600B.

¹³⁶ Ἡ γὰρ διδομένη χάρις καὶ δωρεὰ ἐν Τριάδι δίδοται παρὰ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ (*Ibidem*, 600C).

¹³⁷ Οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ὃ μὴ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι γίνεται καὶ ἐνεργεῖται. Τοῦτο καὶ ἐν Ψαλμοῖς ᾄδεται· Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν (*Ibidem*, 601A).

¹³⁸ Cfr. *ibidem*, 601BC.

¹³⁹ Signore, tu che hai creato il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che è in essi, tu che per mezzo dello Spirito Santo dicesti per bocca del nostro padre, il tuo servo Davide...

¹⁴⁰ Οὕτω καὶ ἐπὶ τὴν ἁγίαν Παρθένον Μαρίαν ἐπιδημοῦντος τοῦ Λόγου, συνεισήρχετο τὸ Πνεῦμα, καὶ Λόγος ἐν τῷ Πνεύματι ἔπλαττε καὶ ἤρμοζεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα, συνάψαι θέλων καὶ προσενεγκεῖν δι' ἑαυτοῦ τὴν κτίσιν τῷ Πατρὶ, καὶ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα ἐν αὐτῷ, εἰρηνοποιήσας τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. (ATANASIO, *Epistulae quattuor ad Serapionem*, PG 26, 605A)

Le affermazioni di Atanasio si basano sul principio teologico dell'unità di azione, qui affermata in tutta la sua forza e cristologicamente estesa fino al potere sulla dimensione corporale e materiale. Ciò è confermato dalla III *Ep. ad Serapionem*, il cui impianto, come già detto, consiste proprio nel descrivere le prerogative divine del Figlio per poi mostrare che esse appartengono pure allo Spirito Santo. Il movimento è dalla seconda Persona alla terza¹⁴¹.

Partendo dall'affermazione che il Figlio non è una creatura, Atanasio commenta il riferimento al sigillo dello Spirito in Ef 4, 30 e afferma che nemmeno Questi può essere una creatura: infatti, se le creature sono unte e ricevono il sigillo, la terza Persona non può essere una creatura, perché l'unzione non può essere la stessa cosa di coloro che sono unti, ma l'unzione è il soffio del Figlio (τὸ χρίσμα τοῦτο πνοή ἐστὶ τοῦ Υἱοῦ)¹⁴². Per questo in 2 Cor 2, 15, si dice che i cristiani sono il profumo di Cristo: il sigillo rappresenta Cristo, in quanto comunica la forma di Cristo stesso¹⁴³. La conclusione della dimostrazione è evidente, così come è evidente lo schema del ragionamento, che mostra in primo luogo che è proprio di Dio l'essere dappertutto, per poi affermare ciò del Figlio ed evidenziare che questo vale anche per lo Spirito. E lo stesso si può dire anche per l'attributo di unicità, opposto alla molteplicità delle creature, in particolare angeliche¹⁴⁴, seguendo lo stesso movimento dalla seconda alla terza Persona, per giungere all'affermazione che come il Figlio non è creatura, così non può essere creatura lo Spirito. A questo punto le espressioni usate da Atanasio risultano di estrema chiarezza. Dopo aver citato Sal 103, 29-30, che collega la vita al πνεῦμα di Dio, dice:

E dato che così sta scritto, è chiaro che lo Spirito non è una creatura (κτίσμα), ma che è presente nell'atto di creare (ἐν τῷ κτίζειν ἐστίν): infatti, il Padre crea ogni cosa (τὰ πάντα) per mezzo del Verbo nello Spirito (διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι), poiché lì dove c'è il Verbo, lì c'è anche lo Spirito; e ciò che è stato creato per mezzo del Verbo ha la forza di essere (τὴν τοῦ εἶναι ἰσχύν) dallo Spirito (ἐκ τοῦ Πνεύματος) attraverso il Verbo (παρὰ τοῦ Λόγου). Perciò è scritto nel XXXII salmo quanto segue: *dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera* (Sal 32, 6). Certamente lo Spirito rimane inseparabile dal Figlio, per cui non si può dubitare in base a quanto si è detto.¹⁴⁵

Atanasio cita, poi, nel resto della lettera, a mo' di esempi, la profezia, l'infusione dei carismi e la preghiera, ed ancora una volta l'Annunciazione dell'angelo Gabriele a Maria; ma il principio dell'unità di azione trinitaria è così chiaramente espresso che non si può dubitare che tutto ciò che esiste venga dalla Trinità e che quindi lo Spirito sia intervenuto anche nella creazione del mondo materiale. Legare la terza Persona anche al τὰ πάντα

¹⁴¹ Cfr. *ibidem*, 625AB.

¹⁴² *Ibidem*, 628C.

¹⁴³ ἡ σφραγὶς δὲ τὸν Υἱὸν ἐκτυποῖ, ὡς τὸν σφραγιζόμενον ἔχειν τὴν τοῦ Χριστοῦ μορφήν (*ibidem*, 629A)

¹⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 629B.

¹⁴⁵ Τούτου δὲ οὕτως γεγραμμένου, δῆλόν ἐστιν, ὡς οὐκ ἔστι κτίσμα τὸ Πνεῦμα, ἀλλ' ἐν τῷ κτίζειν ἐστίν· ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι κτίζει τὰ πάντα, ἐπεὶ ἔνθα ὁ Λόγος, ἐκεῖ καὶ τὸ Πνεῦμα· καὶ τὰ διὰ τοῦ Λόγου κτιζόμενα ἔχει ἐκ τοῦ Πνεύματος παρὰ τοῦ Λόγου τὴν τοῦ εἶναι ἰσχύν. Οὕτω γὰρ γέγραπται ἐν τῷ τριακοστῷ δευτέρῳ ψαλμῷ· Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Ἀμέλει οὕτως ἐστὶ τὸ Πνεῦμα ἀδιαίρετον πρὸς τὸν Υἱόν, ὡς μὴ ἀμφιβάλλειν ἐκ τοῦ λεγομένου. (*Ibidem*, 632BC)

diventa necessario nel momento in cui si vuole assicurare che non c'è stato un tempo nel quale la Trinità non esisteva¹⁴⁶.

I Padri Cappadoci

La distinzione tra *ousia* ed *hypostasis* sarà approfondita dai padri cappadoci, Basilio (+378), Gregorio di Nazianzo (+ca. 390) e Gregorio di Nissa (+ca. 396), la cui opera permetterà la definitiva vittoria teologica sull'arianesimo. Si trovano al posto giusto, al momento giusto e con gli strumenti terminologici adeguati per poter approfondire la comprensione della Persona in Dio, offrendo una prima vera formulazione dottrinale dei tratti propri del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo¹⁴⁷.

I Cappadoci prendono una strada simmetrica rispetto a quella di Atanasio: questi era partito dall'unità di Dio per mostrare che il Figlio ha la stessa natura del Padre, essi invece muovono dalla triplice realtà personale in Dio e sviluppano una teologia che distingue chiaramente tra *ousia* ed *hypostasis*, in modo tale da affermare la distinzione delle Persone senza intaccare l'unità divina. Per *ousia* intendono la natura, comune a tutti i membri della stessa specie, mentre per *hypostasis* intendono l'esistenza individuale concreta con tutte le qualità specifiche che la caratterizzano¹⁴⁸. È essenziale comprendere che non si sta parlando di una specie con tre rappresentanti, come se l'essenza fosse l'indeterminato e la Persona ciò che è determinato e particolare. Gregorio di Nissa scrive un trattato, indirizzato ad un certo Ablabio, proprio per spiegare perché diciamo *Dio* al singolare per il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che sono tre Persone in una sola natura, mentre per Pietro, Giacomo e Giovanni, che pure hanno una sola natura e sono tre persone, usiamo il plurale *uomini*¹⁴⁹. Nell'*Ep* 38, lettera tradizionalmente ritenuta composta da Basilio ed indirizzata al fratello, ma che la critica testuale più recente attribuisce a quest'ultimo, si afferma chiaramente l'unità numerica della natura divina:

nonostante le caratteristiche proprie di ciascuna persona, grazie alle quali si riconosce la distinzione delle ipostasi, per quanto riguarda invece l'immensità, l'ineffabilità, etc., non c'è diversità alcuna nella natura vivificante, cioè nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo (...) In loro si dà un mistero ineffabile di comunione e di distinzione. La differenza delle ipostasi non rompe la comunione di natura, e la comunione di *ousia* non confonde le caratteristiche personali¹⁵⁰.

La questione è essenziale nella contesa con i semiariani, poiché Eunomio pretendeva che l'essenza divina consistesse nell'essere *agénnetos* e fosse, per questo, esclusiva del Padre, mentre il Figlio non sarebbe stato da sempre di natura divina. Il passo fondamentale di Basilio è mostrare che l'essere *agénnetos* è la caratteristica personale che distingue il Padre dal Figlio, che invece è *gennetòs*, cioè generato. Ciò che sarebbe proprio dello Spirito

¹⁴⁶ Εἰ Τριάς ἐστι, καὶ ἐν Τριάδι ἐστὶν ἡ πίστις, εἰπάτωσαν, εἰ ἀεὶ Τριάς ἐστιν, ἢ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν Τριάς. (*Ibidem*, 636B)

¹⁴⁷ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, cit., 1670.

¹⁴⁸ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 160.

¹⁴⁹ Cfr. Giulio Maspero, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova 2004.

¹⁵⁰ Basilio, *Ep*. 38, PG 32, 332.

sarebbe, poi, l'essere conosciuto nel Figlio ed il ricevere con Lui la sostanza dal Padre¹⁵¹. Le proprietà personali potrebbero designarsi, dunque, come paternità, filiazione e forza santificatrice¹⁵².

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

In questa argomentazione è fondamentale la distinzione tra immanenza ed economia: una cosa è la realtà intima di Dio, un'altra il suo agire. Ciò permette di discernere quei passaggi scritturistici che si riferiscono al Figlio eterno, e quindi alla sua natura divina, da quelli che parlano di Cristo nella sua natura umana. Infatti i neoariani citavano i testi relativi alla sofferenza di Gesù e alla sua passibilità come prova della sua inferiorità. Basilio e poi Gregorio di Nissa distinguono, allora, la dimensione immanente, cioè la *theologia*, da quella della storia della salvezza, cioè dall'*oikonomia*:

Chiunque presti anche solo un po' di attenzione al senso del testo apostolico può riconoscere che questo non ci tramanda una forma della teologia (*theologia*), ma propone le ragioni dell'economia (*oikonomia*). Infatti dice che *Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso* (At 2, 36), appoggiandosi chiaramente al pronome dimostrativo (*touton*) per indicare il suo essere uomo e visibile a tutti¹⁵³.

Questa distinzione tra essere ed agire permette di non attribuire a Dio gli aspetti della natura umana del Cristo, ma nello stesso tempo proprio questa distinzione rende possibile parlare delle Persone divine e dell'immanenza, in quanto l'agire segue l'essere: Gregorio di Nissa, infatti, seguendo la teologia del fratello, mostra che l'azione delle tre Persone è unica, proprio perché il Padre, il Figlio e lo Spirito sono un unico Dio in una unica Natura, e che nell'agire ciascuna Persona interviene secondo la propria caratteristica personale. Così, ogni azione divina parte dal Padre come dal suo principio e dalla sua origine, viene realizzata mediante il Figlio e giunge, infine, a perfezione nello Spirito. L'azione segue un movimento espresso da formule trinitarie che appaiono ripetutamente nell'opera cappadoce: *ek Patròs – dià Yioû – en pneûmati*¹⁵⁴.

Dall'agire si può, allora, risalire all'intimità trinitaria, giungendo a parlare dell'immanenza divina e ad immergersi nel Mistero, senza poterlo mai esaurire o comprendere completamente. La ragione umana deve passare attraverso gli eventi per imparare a conoscere Dio nella storia. In questo modo Gregorio di Nissa giunge a formulare una

¹⁵¹ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1674.

¹⁵² Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 160.

¹⁵³ Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* III,, 3, 16, 10 – 17,1; GNO II, 113, 1-9 e Basilio, *Contra Eunomium*, II, PG 29, 576D-577A.

¹⁵⁴ Cfr. Gregorio di Nissa, *Ad Ablabium quod non sint tres dii*, PG 45, 125.

dottrina trinitaria particolarmente profonda, soprattutto se letta alla luce della analogia psicologica, come si farà nel settimo capitolo:

Ma la dottrina della nostra vera fede sa anche riconoscere una certa distinzione delle Persone nell'unità della natura. Infatti, anche le persone estranee alla nostra fede non riescono a concepire la divinità senza Verbo. Chi è d'accordo che Dio non è pensabile senza Verbo (*àlogos*) dovrà chiaramente ammettere che Dio possiede il Verbo (...) Se pertanto (il nostro interlocutore) dirà di intendere il Verbo di Dio secondo l'analogia della nostra parola, in tal modo potrà essere guidato verso la concezione più alta. È assolutamente necessario ammettere che la parola, come ogni altra facoltà, è in sintonia con la natura. (...) Nella natura trascendente invece ogni suo attributo si adatta alla grandezza del soggetto. Se dunque si parla del Verbo di Dio, non si potrà pensare che abbia la consistenza nel movimento della parola per ricadere nell'inconsistenza a somiglianza della nostra parola; ma come la nostra natura che è destinata a perire ha la parola anch'essa corruttibile, così la natura incorruttibile ed eterna ha il Verbo eterno e sostanziale. Se in conseguenza di questo ragionamento si arriverà a riconoscere l'eterna sussistenza del Verbo divino, bisognerà necessariamente riconoscere che la sostanza del Verbo è dotata di vita. Sarebbe, infatti, cosa empia pensare ad una sostanza inanimata del Verbo alla stregua delle pietre (...) La pietà ci ha fatto riconoscere nella natura divina l'esistenza di uno Spirito di Dio, proprio come si è riconosciuta anche l'esistenza del Verbo di Dio (...) Si abbasserebbe veramente la grandezza della divina potenza, qualora si pensasse lo Spirito che è in Dio a somiglianza del nostro respiro; abbiamo invece pensato ad una potenza sussistente che vive in se stessa di esistenza propria, non separabile da Dio in cui essa risiede, né dal Verbo di Dio col quale si accompagna (...) Chi scruta attentamente le profondità del mistero può raggiungere nel suo spirito, in modo inesprimibile, una proporzionata comprensione della dottrina relativa alla conoscenza di Dio, senza tuttavia poter chiarire con le parole questa ineffabile profondità del mistero: in che modo cioè lo stesso oggetto si possa numerare e sfugga insieme alla numerazione, perché si possa considerare come distinto nelle sue parti e nel contempo lo si comprenda come unità, e come una volta sottoposto a distinzione mediante il concetto di persona non risulti diviso nella sostanza. Per il concetto di persona lo Spirito è realtà distinta dal Verbo, ed è distinto anche Colui che possiede il Verbo e lo Spirito; ma quando si sia compreso ciò che li distingue, si vede anche come l'unità della natura non ammette divisione: sicché il potere della sovranità unica non si scinde diviso in differenti divinità.¹⁵⁵

Le caratteristiche personali colte nell'agire conducono a riconoscere gli atti di conoscenza e di amore in Dio che è un essere spirituale. Dopo aver riaffermato il punto di partenza della teologia cappadoce, cioè la distinzione tra *ousia* ed *ipostasi*, Gregorio di Nissa ripropone un dato già presente nella tradizione da lui ricevuta¹⁵⁶: Dio è spirito e non può essere *àlogos*, non può essere privo di un logos. Ma mentre noi uomini abbiamo un logos che viene meno, conformemente alla nostra natura, Dio che è eterno, deve avere un logos eterno e dotato degli altri attributi della divinità¹⁵⁷. Ed il ragionamento si deve ripetere a partire dalla constatazione dei riferimenti di Gesù al suo Spirito: mentre il verbo umano è sostenuto dallo spirito materiale che viene meno, il Verbo eterno deve avere una Vita che è spirito ed assoluta pienezza e questo Spirito è un Persona divina. In questo modo ciò che distingue le Persone è l'origine:

Questo Verbo è distinto da colui del quale egli è Verbo: in certo senso anche questo fa parte delle nozioni *relative*, perché col Verbo si deve senz'altro intendere insieme anche il Padre del Verbo: non esisterebbe infatti il Verbo, se non fosse Verbo di qualcuno (...) Così anche il Verbo di Dio: in quanto ha un'esistenza

¹⁵⁵ Gregorio di Nissa, *Oratio Cathenetica Magna*, 1 (trad. M. Naldini, Roma 1990). Cfr L.F. Mateo Seco, *Estudios sobre la Cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona, 80-101.

¹⁵⁶ Cfr. Atanasio, *Contra arianos*, 1, 14; 1, 25. 27; 3, 66; *De decretis Nicaenae Synodi*, 12, 15.

¹⁵⁷ L'argomentazione era già presente in Ireneo, *Adversus haereses*, 2, 13-18 e Atanasio *Contra arianos* 2, 34-35.

sua propria è distinto da colui dal quale la riceve, ma in quanto egli manifesta in se stesso i caratteri che si riconoscono in Dio, è unito pienamente riguardo alla natura a colui che si dà a conoscere per mezzo degli stessi caratteri.¹⁵⁸

La distinzione delle Persone è, così, data dalle relazioni immanenti che le Persone mantengono fra loro in ragione della propria origine e che possono essere conosciute a partire dal modo di essere manifestato dall'intervento di ciascuna Persona nell'unico movimento dell'agire divino, come lo si coglie nella rivelazione neotestamentaria.

Questo culmina nell'affermare la necessità di introdurre una numerazione in Dio, problema già presente nella riflessione teologica dai tempi di Giustino, che già aveva affermato che il Padre ed il Figlio erano distinti in numero (*en arithmò*), senza che la loro sostanza fosse divisa¹⁵⁹: Dio è uno ed è trino e questo è un mistero ineffabile, la cui formulazione è possibile solo grazie ai concetti di *ousia* e *ipostasi*.

Basilio

In questo contesto, Basilio si mostrò molto prudente nel parlare della divinità dello Spirito Santo, perché stava cercando di creare unità per assicurare l'accettazione della fede di Nicea. Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo poterono essere, invece, più espliciti. In particolar modo, quest'ultimo giunse a rimproverare l'amico Basilio perché non manifestava più esplicitamente il suo pensiero a proposito della divinità dello Spirito¹⁶⁰.

Basilio fu il primo a scrivere un trattato sullo Spirito Santo ed il suo contributo fu decisivo per il progresso teologico che portò al I Concilio di Costantinopoli. Basò la sua esposizione sul ruolo salvifico dello Spirito nell'economia, partendo dalla sua missione. Giovanni Paolo II ha riassunto nel seguente modo la dottrina pneumatologica del vescovo di Cesarea: "È lo Spirito che, dato a ogni battezzato, in ciascuno opera carismi e a ciascuno ricorda gli insegnamenti del Signore; è lo Spirito che anima tutta la Chiesa e la ordina e la vivifica con i suoi doni facendone tutto un corpo «spirituale» e carismatico. Di qui, Basilio risaliva alla serena contemplazione della «gloria» dello Spirito, misteriosa e inaccessibile: confessandolo, al di sopra di ogni creatura, sovrano e signore poiché da lui siamo divinizzati, e Santo per essenza poiché da lui siamo santificati. Avendo così contribuito alla formulazione della fede trinitaria della Chiesa, Basilio ancora oggi parla al suo cuore e la consola, particolarmente con la luminosa confessione del suo Consolatore."¹⁶¹

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

¹⁵⁸ Gregorio de Nissa, *Oratio Cathechetica Magna*, 1 (trad. M. Naldini, Roma 1990).

¹⁵⁹ Cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 128.

¹⁶⁰ Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 153-157.

¹⁶¹ Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Patres Ecclesiae*, 2.I.1980.

seconda processione all'amore¹⁶².

Basilio afferma, innanzi tutto, la perfetta divinità dello Spirito a partire da Mt 28, 19: il fatto che lo Spirito venga enumerato insieme alle prime due persone non è un'invenzione umana, ma è insegnato da Cristo stesso. Il mandato battesimale indica non solo l'uguaglianza delle Persone, ma anche la loro comunione in tutto, negli attributi e nell'onore¹⁶³. Basilio scrisse il trattato sullo Spirito Santo proprio per giustificare la *homotimìa*, cioè il fatto che alla terza Persona si dovesse riservare liturgicamente lo stesso onore che al Padre e al Figlio: addirittura il vescovo di Cesarea utilizzava come dossologia l'espressione "Gloria al Padre, con il Figlio e lo Spirito Santo" per mettere in risalto l'uguaglianza di onore, suscitando le perplessità di alcuni vescovi; per fugare queste perplessità il trattato presentava l'*homotimìa* come conseguenza della consustanzialità. Per questo sottolinea il fatto che lo Spirito è di Cristo: "Lo si chiama Spirito di Cristo perché è intimamente unito a Lui per natura, in modo tale che se non si ha lo Spirito di Cristo, non si è di Cristo"¹⁶⁴

Gregorio di Nissa

La pneumatologia di Gregorio è uno dei momenti più alti della sua riflessione teologica. W. Jaeger la riteneva l'espressione eminente dell'umanesimo cristiano, destinato a culminare nella santità, il cui principio è lo Spirito Santo¹⁶⁵. Ma, oltre al merito propriamente teologico ed al mirabile equilibrio, che caratterizza il Nisseno nella maturità del suo pensiero trinitario, bisogna considerare anche il valore propriamente storico della sua dottrina. Infatti, è estremamente probabile che a Costantinopoli, nel 381, Gregorio non fu solamente l'indiscussa guida teologica dei vescovi che si richiamavano alla tradizione cappadoce, fondata sull'elaborazione del fratello Basilio, morto il primo gennaio del 379. J. Daniélou ritiene, infatti, che il Nisseno svolse un ruolo ben più ufficiale di quanto abbiano ritenuto molti storici moderni¹⁶⁶.

Oltre ad essere il teologo più importante della maggioranza ed aver pronunciato l'elogio a Melezio, Gregorio viene menzionato come garante della norma di fede per la diocesi del Ponto, insieme ad Elladio di Cesarea ed Otreito di Melitene, dal decreto di Teodosio¹⁶⁷ per l'esecuzione del concilio, datato 30 giugno del 381. Si tratterebbe, secondo W. Jaeger, della consacrazione del ruolo ufficiale svolto dal Nisseno nei mesi precedenti¹⁶⁸. J. Daniélou nota che Elladio ed Otreito erano rappresentanti di sedi episcopali importanti e metropolitani

¹⁶² Cfr. L.F. Mateo Seco, *Prólogo* in J. Yanguas, *La pneumatología de San Basilio*, Pamplona 1983, 15.

¹⁶³ Cfr. J. Yanguas, *La pneumatología de San Basilio*, cit., 277-283.

¹⁶⁴ Basilio, *De Spiritu Sancto*, 18.

¹⁶⁵ Cfr. W. JAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*. (H. DÖRRIE Ed.), Leiden 1966, pp. 1-4. Y. Congar dice, a proposito, che Gregorio ha sviluppato una vera "anthropologie théologique: la formation de l'homme chrétien (*morphôsis*), sa perfection (*teleiôsis*), dont le Christ est le modèle, sont l'œuvre de l'Esprit sanctificateur" (Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* III, Paris 1980, p. 59).

¹⁶⁶ J. DANIELOU, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, RSR 55 (1967) 116.

¹⁶⁷ Inoltre lo stesso imperatore inviterà Gregorio a pronunciare l'orazione funebre per sua figlia Pulcheria nel 383 e per sua moglie Placilla nel 385.

¹⁶⁸ W. JAEGER, *o.c.*, p. 59.

della loro provincia, mentre Nissa era solo un piccolo borgo. L'autorità di Gregorio doveva essere, quindi, eminentemente teologica¹⁶⁹.

Un altro dato suggerisce, addirittura, che il Nisseno sia l'autore del simbolo stesso¹⁷⁰. Niceforo Callisto, storico bizantino del secolo XIV, lo afferma esplicitamente¹⁷¹. L'epoca tardiva dell'autore rende la testimonianza non del tutto sicura, ma è comunque impossibile pensare che Niceforo non abbia ricevuto il dato da una delle sue fonti.

Per quanto l'affermazione sia stata contestata da alcuni storici moderni, Jaeger risponde ad ogni critica¹⁷², tanto che J. Daniélou conclude: "Dunque è del tutto possibile che Gregorio di Nissa sia l'autore del Simbolo di Costantinopoli"¹⁷³.

Dopo queste considerazioni di carattere storico, si possono evidenziare tre aspetti della pneumatologia nissena: a) il ruolo attivo del Figlio nella processione dello Spirito; b) l'esplicitazione della caratteristica personale propria della terza Persona; c) la sua definizione come vincolo che unisce il Padre ed il Figlio.

a) *Lo Spirito ed il Figlio*. Nell'*Ad Ablabium*, Gregorio presenta la distinzione personale nell'immanenza trinitaria, facendo ricorso a categorie legate alla causa (τὸ αἷτιον), utilizzando una terminologia che il mondo latino limita all'ambito del creato, ma che, per la teologia greca, è equivalente al *principium*:

Se poi si accuserà falsamente il ragionamento di presentare una qualche mescolanza delle ipostasi ed uno stravolgimento per il fatto di non accettare la differenza secondo natura, risponderemo a tale accusa che, quando affermiamo l'assenza di diversità della natura, non neghiamo la differenza secondo ciò che causa e ciò che è causato. E possiamo concepire che l'uno si distingue dall'altro unicamente per il fatto di credere che l'uno è ciò che causa e l'altro ciò che deriva dalla causa. Ed in ciò che è da una causa concepiamo ancora un'altra differenza: una cosa, infatti, è l'essere immediatamente (προσεχῶς) dal primo (ἐκ τοῦ πρώτου), un'altra l'essere per (διὰ) ciò che è immediatamente dal primo, così che l'essere Unigenito permane incontestabilmente nel Figlio e non si dubita che lo Spirito è dal Padre, poiché la mediazione del Figlio (τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας) mantiene in Lui l'essere Unigenito, senza escludere lo Spirito dalla relazione naturale con il Padre¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Cfr. J. DANIÉLOU, *Bulletin ...*, cit., p. 117.

¹⁷⁰ Vedasi E.D. MOUTSOULAS, Γρηγόριος Νύσσης, Atene 1997, p. 45. Per il contributo specifico di Gregorio al Concilio di Costantinopoli, vedasi l'articolo, dello stesso autore, Β' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ Γρηγόριος ὁ Νύσσης, *Theol(A)* 55 (1984) 384-401. In quest'ultimo lavoro, si definisce il ruolo del Nisseno "ἀνάλογον, ἵνα μὴ εἴπωμεν σημαντικώτερον" rispetto a quello di Gregorio di Nazianzo, in genere ritenuto anima teologica del concilio.

¹⁷¹ NICEFORO CALLISTO, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* XII, 13. PG 146, 784 B.

¹⁷² W. JAEGER, *o.c.*, pp. 51-77.

¹⁷³ "Il est donc tout à fait possible que Grégoire de Nysse soit l'auteur du Symbole de Costantinople" (J. DANIÉLOU, *Bulletin ...*, cit., p. 118).

¹⁷⁴ "Εἰ δέ τις συκοφαντοίῃ τὸν λόγον ὡς ἐκ τοῦ μὴ δέχεσθαι τὴν κατὰ φύσιν διαφορὰν μίξιν τινὰ τῶν ὑποστάσεων καὶ ἀνακύκλησιν κατασκευάζοντα τοῦτο περὶ τῆς τοιαύτης ἀπολογησόμεθα μέμψεως, ὅτι τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες τὴν κατὰ τὸ αἷτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἷτιον πιστεύειν εἶναι τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου· καὶ τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοοῦμεν· τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης καὶ τὸ πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης." (*AdAbl*, GNO III/1 55, 21 – 56, 10)

Questo brano ha un'enorme importanza nella storia della teologia e del dogma: non si dà pubblicazione sulla questione del *Filioque*, o sullo sviluppo della dottrina trinitaria nella patristica, che non lo citi.

L'argomento di Gregorio si appoggia sul concetto di αἰτία: anche nella Trinità esiste una distinzione tra causato e non causato. Solo il Padre è assolutamente privo di causa. Il ragionamento muove, quindi, dalla Monarchia ed è costruito in modo tale da non abbandonare mai questo principio basilare. Figlio e Spirito si trovano, pertanto, uniti ed indistinti da questo primo momento dell'analisi.

Il Nisseno continua con il secondo passo, necessario per arrivare alla Trinità di Persone: esiste una seconda distinzione tra ciò che è immediatamente dalla causa, il Figlio, e quanto è causato mediatamente, lo Spirito, attraverso il Figlio stesso. Così si arriva alla Trinità di Persone. Questa costruzione colloca il Figlio al centro della dinamica immanente e riproduce nella teologia il movimento economico del ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸ πνεῦμα¹⁷⁵. Della μεσιτεία del Figlio aveva già parlato Atanasio ed, almeno implicitamente, anche Basilio¹⁷⁶. Caratteristica propria del Nisseno è l'uso esteso di questa categoria, sinteticamente espressa con la preposizione διὰ¹⁷⁷.

È opportuno considerare che l'argomento dell'αἰτία è presente già in Origene¹⁷⁸. Difatti, si può ritenere l'Alessandrino il primo padre anche del διὰ τοῦ υἱοῦ, come afferma Orphanos¹⁷⁹. È Origene che per primo sostiene la necessità di una certa γένεσις dello Spirito attraverso il Figlio, per non privarlo della sua individualità ipostatica e per proteggere il Padre come unico Ingenerato¹⁸⁰. Tuttavia, la dottrina nissena perfeziona e purifica, come spesso accade, l'intuizione origenista, dandole misura, equilibrio e profondità. In questo caso, per esempio, la forza del principio μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις rende chiaramente impossibile pensare a qualsiasi forma di subordinazionismo.

Gregorio distingue, infatti, con grande premura il ragionamento proposto da quello che porta alla consustanzialità:

¹⁷⁵ AdAbl, GNO III/1 48, 23-24.

¹⁷⁶ Vedasi ATANASIO, *Epistulae quattuor ad Serapionem* I, PG 26, 577 e BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu Sancto*, 17, PG 32, 148A.

¹⁷⁷ Cfr. M. GOMES DE CASTRO, *o.c.*, p. 112. Per le fonti di Gregorio, vedasi il commento al simbolo di Gregorio Taumaturgo (che il Nisseno trasmette in *De Vita*) in A. ARANDA, *Estudios de pneumatología*, Pamplona 1985, pp. 149-154.

¹⁷⁸ Vedasi il seguente testo: "Καὶ τάχα αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ μὴ καὶ αὐτὸ υἱὸν χρηματίζειν τοῦ θεοῦ, μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος, οὗ χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον πνεῦμα διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον καὶ πᾶν ὅτιποτοῦν χρῆ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων ἡμῖν Χριστοῦ ἐπινοιών." (ORIGENE, *Commentarii in Evangelium Joannis* II, 10, 76, 1 – 7). Il Nazianzeno riprende questa categoria: cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio 20: De dogmate et constitutione episcoporum*, 7; PG 35, 1073AB ed *Oratio 31: De Spiritu Sancto*, 14; PG 36, 149^a.

¹⁷⁹ M.A. ORPHANOS, *The Procession of the Holy Spirit: according to Certain Greek Fathers*, Theol(A) 50 (1979) 768.

¹⁸⁰ "Ἔσται δέ τις καὶ τρίτος παρὰ τοὺς δύο, τὸν τε διὰ τοῦ λόγου παραδεχόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγενῆσθαι καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτὸ εἶναι ὑπολαμβάνοντα, δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεισθάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν." (ORIGENE, *Commentarii in Evangelium Joannis* II, 10, 74, 1 – 5)

E dicendo «causa» e «dalla causa» (αἷτιον καὶ ἐξ αἷτιού), non denotiamo con questi nomi una natura – infatti, non si darebbe la stessa ragione per una causa e per una natura – ma spieghiamo la differenza secondo il modo di essere (τὸ πὼς εἶναι). Difatti, dicendo che l'uno è in modo causato (αἷτιατῶς), mentre l'altro è senza causa (ἄνευ αἷτίας), non dividiamo la natura in ragione della causa (κατὰ τὸ αἷτιον), ma solo mostriamo che né il Figlio è ingenerato, né il Padre è per generazione. È necessario che noi prima crediamo che qualcosa è (εἶναι τι), e [solo] poi indaghiamo come è (πὼς ἐστὶ) ciò che abbiamo creduto. Diverso, dunque, è dire «cos'è» (τί ἐστὶ) dal dire «com'è» (πὼς ἐστὶ). Allora, dicendo che qualcosa è senza generazione, si mostra come è, ma, con questa espressione, non si spiega insieme cos'è. Infatti, se a proposito di un albero tu domandassi al contadino se è stato piantato o se è spuntato da solo, e quello rispondesse o che l'albero non è stato piantato o che è derivato da piantagione, forse che con la risposta te ne ha spiegato la natura? O, dicendo solamente come è, non ha lasciato oscuro ed inspiegato il discorso sulla natura? Così, anche qui, nell'apprendere che è ingenerato, abbiamo imparato a pensare come conviene che Egli sia, ma non abbiamo inteso attraverso la parola ciò che Egli è. Dunque, affermando nella Santa Trinità tale differenza, così da credere che una cosa è ciò che causa ed un'altra ciò che è dalla causa, non potremmo più essere accusati di confondere nella comunione della natura il rapporto delle ipostasi¹⁸¹.

Si spiega chiaramente che esistono due piani distinti: quello della natura e quello della relazione, la σχέσις. La natura rimane assolutamente ineffabile, rinviando così, come si è visto nel precedente capitolo, alla σχέσις stessa.

Diversi autori hanno così riscontrato nella dottrina trinitaria di G. l'affermazione di un ruolo attivo del Figlio nella processione dello Spirito¹⁸². In un certo senso, si potrebbe dire che ciò è già implicato dalla concezione nissena del *Padre* e del *Figlio* come nomi correlativi, in quanto il nome Padre non indica la sostanza, ma la relazione al Figlio stesso (ἢ τοῦ πατρὸς κλήσις οὐκ οὐσίας ἐστὶ παραστατική, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν ἀποσημαίνει: *Ref Eun*, GNO II, 319, 1-7), in modo tale che il ruolo attivo del Figlio nella seconda processione sarebbe come sottinteso, nella più pura immanenza, dallo stesso nome delle Persone divine, poiché non si può pensare al Padre senza pensare anche al Figlio.

b) *La caratteristica personale*. Il ruolo del Figlio nella processione dello Spirito porta

¹⁸¹ “Αἷτιον δὲ καὶ ἐξ αἷτιού λέγοντες οὐχὶ φύσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν (οὐδὲ γὰρ τὸν αὐτὸν ἂν τις αἷτίας καὶ φύσεως ἀποδοίη λόγον), ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ πὼς εἶναι διαφορὰν ἐνδεικνύμεθα. εἰπόντες γὰρ τὸ μὲν αἷτιατῶς τὸ δὲ ἄνευ αἷτίας εἶναι οὐχὶ τὴν φύσιν τῷ κατὰ τὸ αἷτιον λόγῳ διεχωρίσαμεν, ἀλλὰ μόνον τὸ μήτε τὸν υἱὸν ἀγεννήτως εἶναι μήτε τὸν πατέρα διὰ γεννήσεως ἐνεδειξάμεθα. πρότερον δὲ ἡμᾶς εἶναι τι πιστεύειν ἐπάναγκες, καὶ τότε πὼς ἐστὶ τὸ πεπιστευμένον περιεργάσασθαι· ἄλλος οὖν ὁ τοῦ τί ἐστὶ καὶ ἄλλος ὁ τοῦ πὼς ἐστὶ λόγος. τὸ οὖν ἀγεννήτως εἶναι τι λέγειν, πὼς μὲν ἐστὶν ὑποτίθεται, τί δὲ ἐστὶ τῇ φωνῇ ταύτῃ οὐ συνενδείκνυται. καὶ γὰρ εἰ περὶ δένδρου τινὸς ἡρώτησας τὸν γεωργόν, εἴτε φυτευτὸν εἴτε αὐτομάτως ἐστίν, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο ἢ ἀφύτευτον εἶναι τὸ δένδρον ἢ ἐκ φυτείας γενόμενον, ἄρα τὴν φύσιν διὰ τῆς ἀποκρίσεως ἐνεδείξατο ὁ μόνον τὸ πὼς ἐστὶν εἰπὼν ἢ ἀδηλον καὶ ἀνερμήνευτον τὸν τῆς φύσεως ἀπέλιπε λόγον; οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγέννητον μαθόντες ὅπως μὲν αὐτὸν εἶναι προσήκει νοεῖν ἐδιδάχθημεν, ὅ, τι δὲ ἐστὶ διὰ τῆς φωνῆς οὐκ ἠκούσαμεν. τὴν οὖν τοιαύτην διαφορὰν ἐπὶ τῆς ἀγίας τριάδος λέγοντες, ὡς τὸ μὲν αἷτιον τὸ δὲ ἐξ αἷτιού εἶναι πιστεύειν, οὐκέτ' ἂν ἐν τῷ κοινῷ τῆς φύσεως τὸν τῶν ὑποστάσεων λόγον συντήκειν αἷτιαθεῖμεν.” (*AdAbl*, GNO III/1 56, 11 – 57, 7)

¹⁸² Cfr. B. STUDER, *La foi en l'Esprit Saint dans l'Église Ancienne*, in *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999, 450; J.D. ZIZIOULAS, *The Theaching in the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, in *Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia I*, Roma 1983, 44; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Roma 2004, 309.

necessariamente al tema dell'unità. Nel *Contra Eunomium*, Gregorio discute la distinzione personale nella Trinità. Si tratta di un brano, nell'insieme, estremamente chiaro:

E lo Spirito Santo, che nella natura increata è in comunione (κοινωνίαν) con il Padre ed il Figlio, se ne distingue però a sua volta per le sue note proprie. Nota e segno suo più proprio è il non essere nulla di quanto la ragione contempla propriamente nel Padre e nel Figlio: la sua proprietà distintiva rispetto alle precedenti non consiste nell'essere in modo ingenerato (ἀγεννήτως), né in modo unigenito (μονογενώς), ma nell'essere in modo da costituire un tutto¹⁸³ (ὅλως). È congiunto con il Padre per il fatto di essere increato, ma a sua volta si distingue da Lui per il fatto di non essere Padre come Lui. Dall'unione con il Figlio per la natura increata e per il fatto di ricevere la causa dell'esistenza dal Dio dell'universo è a sua volta distinto per la peculiarità di non sussistere ipostaticamente (ὑποστῆναι) come Unigenito dal Padre e per il fatto di essere manifestato dal Figlio stesso (δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι). Ma ancora, poiché la creazione sussiste (ὑποστάσης) per l'Unigenito (διὰ τοῦ μονογενοῦς), affinché non si pensi che lo Spirito abbia qualcosa in comune con essa per il fatto che è manifestato (πεφηνέναι) dal Figlio (διὰ τοῦ υἱοῦ), Egli si distingue dalla creazione perché è invariabile, immutabile e senza necessità di alcun bene esterno (ἐτέρωθεν)¹⁸⁴.

È qui evidente la forza della distinzione nissena tra creato ed increato. La forza di questo brano sta proprio nella netta distinzione tra la natura increata della Trinità e la creazione stessa. Come si vedrà nel capitolo successivo, Gregorio supera qui suo fratello Basilio, il cui pensiero era ancora segnato dall'eredità pneumatologica di Origene. Alla luce di questa chiara distinzione, il Nisseno può osare individuare una caratteristica propria della terza Persona, riconoscendola proprio nel suo portare all'unità. Lo Spirito è Dio, la stessa natura divina numericamente intesa (il «cos'è» dell'Ad Ablabum appena visto), ma Dio in quanto porta all'unità («com'è»).

c) *Il vincolo*. Ciò spiega perché Gregorio di Nissa possa spingersi fino a denominare lo Spirito *vincolo* (συνδετικόν) che unisce il Padre ed il Figlio. Il Figlio e lo Spirito non sono in rapporto che con il Padre, se li si considera nei loro nomi ipostatici incomunicabili, poiché Questi è la fonte della loro originalità personale. Ma, nella misura in cui l'Ipostasi si manifesta in un modo d'esistenza, che si identifica con l'essenza stessa, le Persone divine manifestano un ordine nel quale ciascuna è per l'altra condizione per la comune consustanzialità¹⁸⁵. Così, se si guarda la Trinità dal primo punto di vista, il Padre è l'unica Causa e si afferma la Monarchia, ma, se si passa al secondo punto di vista, l'unità è opera dello Spirito, che, ultimo nell'ordine, chiude il cerchio dell'Amore divino. Egli chiude ed Egli apre: è Lui, infatti, che, nello stesso tempo, attrae ed unisce la dimensione economica a

¹⁸³ Cfr. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1950, p. 1370.

¹⁸⁴ “τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ ἀκτίστῳ τῆς φύσεως τὴν κοινωνίαν ἔχον πρὸς υἱὸν καὶ πατέρα τοῖς ἰδίῳις πάλιν γνωρίσμασιν ἀπ' αὐτῶν διακρίνεται. γνωρίσμα γὰρ αὐτοῦ καὶ σημεῖόν ἐστιν ἰδιαίτατον τὸ μηδὲν ἐκείνων εἶναι, ἅπερ ἰδίως τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ὁ λόγος ἐνεθεώρησε. τὸ γὰρ μήτε ἀγεννήτως εἶναι μήτε μονογενώς, εἶναι δὲ ὅλως, τὴν ἐξαίρετον αὐτοῦ ιδιότητα πρὸς τὰ προειρημένα παρίστησιν. τῷ γὰρ πατρὶ κατὰ τὸ ἀκτιστον συναπτόμενον πάλιν ἀπ' αὐτοῦ τῷ μὴ πατρὶ εἶναι καθάπερ ἐκεῖνος διαχωρίζεται. τῆς δὲ πρὸς τὸν υἱὸν κατὰ τὸ ἀκτιστον συναφείας [καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων ἔχειν] ἀφίσταται πάλιν τῷ ἰδιάζοντι, ἐν τῷ μήτε μονογενώς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι. πάλιν δὲ τῆς κτίσεως διὰ τοῦ μονογενοῦς ὑποστάσης, ὡς ἂν μὴ κοινότητά τινα πρὸς ταύτην ἔχειν νομισθῇ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι, ἐν τῷ ἀτρέπτῳ καὶ ἀναλλοιώτῳ καὶ ἀπροσδεεῖ τῆς ἐτέρωθεν ἀγαθότητος διακρίνεται τὸ πνεῦμα ἀπὸ τῆς κτίσεως.” (CE I, GNO I, 108, 7 – 109, 5)

¹⁸⁵ Cfr. J. GARRIGUES, *Procession...*, cit., p. 359.

quella immanente.

Si può considerare, così, il seguente testo del *Commento al Cantico*, come uno dei vertici di tutta la dottrina trinitaria nissena:

È meglio citare testualmente le stesse parole divine del Vangelo: “Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi una cosa sola” (Gv 17, 21). Ma il vincolo di questa unità è la gloria (τὸ δὲ συνδεδετικὸν τῆς ἐνότητος ταύτης ἡ δόξα ἐστίν). Ma nessuna persona prudente potrebbe opporsi al fatto che si chiami lo Spirito Santo «gloria», se considera le parole del Signore. Infatti, Egli dice: “La gloria che tu hai dato a me, io l’ho data a loro” (Gv 17, 22). Diede, difatti, davvero tale gloria ai discepoli, dicendo loro “Ricevete lo Spirito Santo” (Gv 20, 22). Egli, avendo abbracciato la natura umana, ricevette questa gloria che già possedeva da sempre, da prima che il mondo fosse (cfr. Gv 17, 5). E, poiché questa natura umana fu glorificata dallo Spirito, la comunicazione della gloria dello Spirito avviene su tutto quanto appartiene alla stessa natura (ἐπὶ πᾶν τὸ συγγενές), iniziando dai discepoli. Per questo dice: “E la gloria che tu hai dato a me, io l’ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell’unità” (Gv 17, 22-23)¹⁸⁶.

Il valore del brano è inestimabile: Gregorio tratta esplicitamente la dimensione immanente e la dimensione economica, distinguendole senza separarle. Afferma che chi unisce la Trinità è lo Spirito. Nello stesso tempo afferma che è sempre lo Spirito che unisce i cristiani. L’unità della Chiesa si fonda sull’unità della Trinità. Lo Spirito unisce nell’immanenza ed unisce nell’economia e, ancora, è proprio lo Spirito Colui che unisce, l’una con l’altra, l’immanenza e l’economia stesse, attirando al Figlio e, nel Figlio, al Padre.

È estremamente interessante accostare l’affermazione che lo Spirito è il vincolo della Trinità (τὸ συνδεδετικὸν) al passo del *Contra Eunomium*, appena citato, dove Gregorio afferma che la sua caratteristica personale consiste nel portare all’unità.

Si può considerare questo sviluppo teologico come la risposta finale alla pneumatologia stoica, che riconosceva nello πνεῦμα il vincolo che teneva unito il mondo. La teologia del Logos non poteva cogliere l’intuizione contenuta in questo dato senza il rischio di confondere lo Spirito con la creazione; per questo Origene sottolinea con forza la spiritualità divina e limita l’azione della terza Persona solo ai santi. Dopo Atanasio, invece, la teologia delle nature permette di distinguere in modo radicale Dio ed il mondo, creando così le condizioni per recuperare il ruolo di vincolo dello Spirito, dove ora la sua azione verso il mondo è fondata nella sua caratteristica personale immanente. L’unità, ogni unità sgorga da dentro Dio. Si tratta del punto più elevato della teologizzazione degli attributi divini, parallelo a quanto in precedenza era accaduto per il Logos, in quanto l’unità divina è riletta a livello personale nell’eternità dell’immanenza divina.

¹⁸⁶ “βέλτιον δ’ ἂν εἴη αὐτὰς ἐπὶ λέξεως παραθέσθαι τὰς θείας τοῦ εὐαγγελίου φωνάς· ἵνα πάντες ἐν ὧσι καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ὧσιν. τὸ δὲ συνδεδετικὸν τῆς ἐνότητος ταύτης ἡ δόξα ἐστίν· δόξαν δὲ λέγεσθαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἂν τις τῶν ἐπισκεμμένων ἀντίποι προσ αὐτὰς βλέπων τὰς τοῦ κυρίου φωνάς· τὴν δόξαν γάρ, φησὶν, ἦν ἔδωκάς μοι, ἔδωκα αὐτοῖς. ἔδωκε γὰρ ὡς ἀληθῶς τοῖς μαθηταῖς τοιαύτην δόξαν ὁ εἰπὼν πρὸς αὐτούς· Λάβετε πνεῦμα ἅγιον. ἔλαβε δὲ ταύτην τὴν δόξαν ἦν πάντοτε εἶχε πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ὁ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν περιβαλόμενος, ἧς δοξασθείσης διὰ τοῦ πνεύματος ἐπὶ πᾶν τὸ συγγενές ἡ τῆς δόξης τοῦ πνεύματος διάδοσις γίνεται ἀπὸ τῶν μαθητῶν ἀρχαμένη. διὰ τοῦτο φησὶ· τὴν δόξαν, ἦν ἔδωκάς μοι, ἔδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὧσιν ἔν, καθὼς ἡμεῖς ἐν ἐσμεν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὧσι τετελειωμένοι εἰς τὸ ἔν.” (InCant, GNO VI, 467, 2-17)

L'opera di Gregorio di Nazianzo si fonda sugli stessi principi: egli cerca di evitare i due errori opposti di Ario e di Sabellio¹⁸⁷. Parla con più chiarezza di Basilio della divinità dello Spirito e della sua consustanzialità¹⁸⁸ e sviluppa maggiormente rispetto al Nisseno il ruolo della relazione nella determinazione delle proprietà di ciascuna Persona. Il seguente testo evidenzia eloquentemente la continuità fra i due Gregori:

“Il Padre è Padre senza principio perché non procede da nessuno. Il Figlio è Figlio e non è privo di principio, perché procede dal Padre. Ma se parli di principio nel tempo, anche Lui è senza principio, perché è il Creatore del tempo e non è sottomesso al tempo. Lo Spirito Santo è Spirito di verità, che procede dal Padre, ma non alla maniera della filiazione, perché non procede per generazione (γεννητῶς), ma per processione (ἐκπορευτῶς) (...) Dato che né il Padre ha cessato di essere non generato per il fatto di generare, né il Figlio ha cessato di essere generato per il fatto di procedere da Colui che non è generato (...) nemmeno lo Spirito si è convertito in Padre o in Figlio per il fatto di essere Dio”¹⁸⁹.

La teologia di Gregorio di Nazianzo è particolarmente importante per la pneumatologia, in quanto lui per primo, ispirandosi a Gv 15, 26, ha coniato il nome ἐκπόρευσις per la seconda processione, caratterizzandola in modo positivo rispetto alla generazione:

“Dato che procede (ἐκπορεύεται) dal Padre, Egli non è creatura; dato che non è generato, non è Figlio; dato che sta tra il Padre ed il Figlio, Egli è Dio (...) In che cosa consiste questa processione (ἐκπόρευσις) dello Spirito? (...) Noi diciamo che allo Spirito non manca nulla, perché è Dio. Ma è la differenza di manifestazione o di relazione tra di essi che fa la differenza alla quale corrispondono i nomi”¹⁹⁰.

La grande difficoltà della pneumatologia nasceva anche dal fatto che la prima processione aveva ricevuto in modo naturale il nome di *filiazione*, mentre era più complesso caratterizzare la seconda processione. Basilio non vi era riuscito, Gregorio di Nissa riesce a individuarne il contenuto, mentre Gregorio di Nazianzo, con il suo genio linguistico e poetico, riesce anche a coniare un nome, portando a compimento un lungo percorso attraverso il quale la luce dello Spirito ha introdotte sempre più il pensiero dell'uomo nelle profondità del mistero trinitario.

¹⁸⁷ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Discorso* 39, 11

¹⁸⁸ Cfr. idem, *Discorso* 31, 5 e 26-29. Cfr. B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 229-231.

¹⁸⁹ Πατήρ ὁ πατήρ, καὶ ἄναρχος· οὐ γὰρ ἔκ τινος. Υἱὸς ὁ υἱός, καὶ οὐκ ἄναρχος· ἐκ τοῦ Πατρὸς γάρ. Εἰ δὲ τὴν ἀπὸ χρόνου λαμβάνοις ἀρχὴν, καὶ ἄναρχος· ποιητὴς γὰρ χρόνων, οὐχ ὑπὸ χρόνον. Πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ πνεῦμα, προϊὼν μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐχ ὑϊκῶς δὲ, οὐδὲ γὰρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς. (...) Οὐτε τοῦ Πατρὸς ἐκστάντος τῆς ἀγεννησίας, διότι γεγέννηκεν· οὐτε τοῦ Υἱοῦ τῆς γεννήσεως, ὅτι ἐκ τοῦ ἀγεννήτου. (...) οὐτε τοῦ Πνεύματος, ἢ εἰς Πατέρα μεταπίπτοντος, ἢ εἰς Υἱόν, ὅτι ἐκπεπόρευται (Gregorio di Nazianzo, *Discorso* 39, 12).

¹⁹⁰ ὁ καθ' ὅσον μὲν ἐκεῖθεν ἐκπορεύεται, οὐ κτίσμα· καθ' ὅσον δὲ οὐ γεννητόν, οὐχ υἱός· καθ' ὅσον δὲ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον θεός. (...) τίς οὖν ἡ ἐκπόρευσις; (...) οὐ λείπειν φαμέν· οὐδὲ γὰρ ἐλλειπὴς θεός· τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἴν' οὕτως εἶπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πεποίηκεν. (Idem, *Discorso* 31, 8). Cfr. Grégoire de Nazianze, *Discours* 27-31 (P. Gallay ed.), SCh 250, Paris 1978. 291-293. Cfr. anche J. Gribomont, *Gregorio di Nazianzo*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, 1711.

Conclusione

Nel pensiero cappadoce, dunque, la vita intratrinitaria è concepita dinamicamente, con un salto del pensiero possibile solo grazie alla Rivelazione. Proprio questo atto teologico è letto come un vero e proprio atto di culto e di lode al Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, come ha scritto Gregorio di Nissa:

Vedi la circolazione della gloria attraverso i medesimi movimenti ciclici (τὴν ἐγκύκλιον τῆς δόξης διὰ τῶν ὁμοίων περιφορᾶν)? Il Figlio è glorificato dallo Spirito; il Padre è glorificato dal (ὑπὸ) Figlio. E reciprocamente, il Figlio ha la gloria dal (παρὰ) Padre e l'Unigenito diventa gloria dello Spirito. Infatti, in che cosa sarà glorificato il Padre, se non nella vera gloria dell'Unigenito? Ed a sua volta, in che cosa sarà glorificato il Figlio, se non nella grandezza dello Spirito? Così anche la ragione, inserendosi in questo movimento circolare (ἀνακυκλούμενος), rende gloria al Figlio attraverso (διὰ) lo Spirito ed al Padre attraverso (διὰ) il Figlio¹⁹¹.

In un certo denso la teologia stessa è concepita come vita, poiché essa è pensiero che sgorga dalla stessa Vita divina, come dice sempre il Nisseno commentando il bellissimo testo di *Gv* 17, 21 - 23:

Il Signore è la vita¹⁹² e per mezzo di Lui, secondo la parola dell'Apostolo, si dà a tutto il suo corpo l'accesso al Padre, quando consegna il regno al nostro Dio e Padre¹⁹³. Ed il suo Corpo, come spesso si è detto, è l'intera natura umana alla quale si è indissolubilmente unito (κατεμίχθη). Per questa ragione, il Signore è chiamato da Paolo *Mediatore* (Μεσίτης) *tra Dio e gli uomini*¹⁹⁴. Infatti Colui che è nel Padre e si è fatto uomo tra gli uomini realizza la mediazione nell'unire tutti in sé stesso e per mezzo di sé stesso al Padre, come dice nel Vangelo il Signore, rivolgendosi al Padre [stesso]: *perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola*. Ciò mostra infatti chiaramente che unendoci a sé stesso, Colui che è nel Padre, per mezzo di sé stesso realizza la nostra unione (συνάφειαν) con il Padre. Ma anche quanto segue nel Vangelo concorda con ciò che si è spiegato: *la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro*. Ritengo infatti che qui chiami gloria lo Spirito Santo, che Egli diede ai discepoli mediante l'azione di soffiare (διὰ τοῦ προσφυσθήματος)¹⁹⁵, poiché non è possibile che coloro che si trovano vicendevolmente divisi siano uniti se non sono ricondotti all'unità di natura (συμφυομένους) dall'unità (τῇ ἐνότητι) dello Spirito. Infatti, *se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene*¹⁹⁶. Ma lo Spirito è la gloria, come dice in un altro passo al Padre: *glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse*¹⁹⁷. Infatti il Verbo divino, che prima che il mondo fosse aveva la gloria del Padre, negli ultimi giorni *si fece carne*¹⁹⁸; ed era necessario che anche la carne diventasse, in forza dell'unione (διὰ τῆς ἀνακράσεως) al Verbo, quello che il Verbo è. E lo diviene ricevendo ciò che il Verbo aveva già prima che il mondo fosse. E questo era lo Spirito Santo, poiché non c'è null'altro di anteriore ai secoli al di fuori del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Perciò anche qui dice: *la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro*, affinché per mezzo di essa (δι' αὐτῆς) fossero uniti (ἐνωθῶσιν) a me e per mio mezzo (δι' ἐμοῦ) a Te. E vediamo anche le parole che ci sono proposte di

¹⁹¹ “ὁρᾷς τὴν ἐγκύκλιον τῆς δόξης διὰ τῶν ὁμοίων περιφορᾶν; δοξάζεται ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πνεύματος· δοξάζεται ὑπὸ τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ· πάλιν τὴν δόξαν ἔχει παρὰ τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς καὶ δόξα τοῦ πνεύματος ὁ μονογενὴς γίνεται· τίνι γὰρ ἐνδοξασθήσεται ὁ πατήρ, εἰ μὴ τῇ ἀληθινῇ τοῦ μονογενοῦς δόξει; ἐν τίνι δὲ πάλιν ὁ υἱὸς δοξασθήσεται, εἰ μὴ ἐν τῇ μεγαλωσύνῃ τοῦ πνεύματος; οὕτω πάλιν καὶ ἀνακυκλούμενος ὁ λόγος τὸν υἱὸν μὲν δοξάζει διὰ τοῦ πνεύματος, διὰ δὲ τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα.” (*AdMac*, GNO III/1 109, 7 – 15)

¹⁹² Cfr. *Gv* 14, 6.

¹⁹³ Cfr. 1 *Cor* 15, 28.

¹⁹⁴ Cfr. 1 *Tm* 2, 5.

¹⁹⁵ Cfr. *Gv* 20, 22.

¹⁹⁶ *Rm* 8, 9.

¹⁹⁷ *Gv* 17, 5.

¹⁹⁸ *Gv* 1, 14.

seguito nel Vangelo: *perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità.* Credo che queste parole non abbiano bisogno di spiegazione alcuna per accordarle al significato proposto, poiché l'espressione stessa presenta chiaramente questo insegnamento. *Perché siano una cosa sola come noi siamo una cosa sola.* Infatti, non è possibile che tutti diventino una cosa sola come noi siamo una cosa sola, se non nel caso che, liberati (χωρισθέντες) da tutto ciò che li divide l'uno dall'altro, si uniscano a noi che siamo una cosa sola, *Perché siano una cosa sola come noi siamo una cosa sola.* Ma ciò come avviene? Poiché io sono in loro. Infatti, non è possibile che solo io sia in loro, ma è assolutamente necessario che lo sia anche tu, poiché Io e Tu siamo una cosa sola. E così saranno perfetti nell'unità coloro che sono giunti ad essere perfetti in noi. Infatti, noi siamo una cosa sola. Ma [il Signore] spiega più apertamente tale dono (χάριν) con le parole che seguono, dicendo *li hai amati come hai amato me.* Infatti, se il Padre ama il Figlio e tutti siamo nel Figlio, quanti siamo diventati suo corpo per la fede in Lui (διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως), in conseguenza (ἀκολουθῶς) Colui che ama il proprio Figlio ama anche il corpo del Figlio, come il Figlio stesso. E noi siamo il corpo¹⁹⁹.

Questa bellissima visione di insieme si cristallizzerà nel Simbolo del I Concilio di Costantinopoli, quando lo Spirito Santo verrà proclamato Dio proprio perché vivificatore.

¹⁹⁹ “ζωὴ δὲ ὁ κύριος, δι' οὗ γίνεται, κατὰ τὸν ἀποστολικὸν λόγον, παντὶ τῷ σώματι αὐτοῦ ἢ προσαγωγή πρὸς τὸν πατέρα, Ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν ἡμῶν τῷ θεῷ καὶ πατρί. σῶμα δὲ αὐτοῦ, καθὼς εἴρηται πολλάκις, πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἢ κατεμίχθη. Δι' αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ νόημα καὶ Μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ὠνομάσθη παρὰ τοῦ Παύλου ὁ κύριος. ὁ γὰρ ἐν τῷ πατρὶ ὢν καὶ ἐν ἀνθρώποις γενόμενος ἐν τούτῳ πληροῖ τὴν μεσιτείαν ἐν τῷ ἑαυτῷ πάντας ἐνώσαι καὶ δι' ἑαυτοῦ τῷ πατρὶ, καθὼς φησιν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὁ κύριος, πρὸς τὸν πατέρα τὸν λόγον ποιούμενος· Ὅτι πάντες ἔσονται καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοί, ἵνα οὕτω καὶ ἐν ἡμῖν ἔσονται. σαφῶς γὰρ τοῦτο παρίστησιν ὅτι ἑαυτῷ ἡμᾶς ἐνώσας ὁ ἐν τῷ πατρὶ ὢν δι' ἑαυτοῦ τὴν πρὸς τὸν πατέρα συνάφειαν ἡμῶν ἀπεργάζεται. Ἀλλὰ καὶ τὰ ἐφεξῆς τοῦ εὐαγγελίου συνάδει τοῖς εἰρημένους· Τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκάς μοι αὐτοῖς· δόξαν γὰρ ἐνταῦθα λέγειν αὐτὸν οἶμαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς διὰ τοῦ προσφυσήματος. οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως ἐνωθῆναι τοὺς ἀπ' ἀλλήλων διεστηκότας μὴ τῇ ἐνότητι τοῦ πνεύματος συμφυομένους· Εἰ γὰρ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. τὸ δὲ πνεῦμα ἢ δόξα ἐστίν, καθὼς φησιν ἐτέρωθι πρὸς τὸν πατέρα· Δόξασόν με τῇ δόξῃ ἣ εἶχον ἀπ' ἀρχῆς παρὰ σοὶ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι. ὁ γὰρ θεὸς Λόγος ὁ πρὸ τοῦ κόσμου ἔχων τὴν τοῦ πατρὸς δόξαν, ἐπειδὴ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν σὰρξ ἐγένετο, ἔδει [δὲ] καὶ τὴν σάρκα διὰ τῆς πρὸς τὸν Λόγον ἀνακράσεως ἐκεῖνο γενέσθαι ὅπερ ὁ Λόγος ἐστίν· γίνεται δὲ ἐκ τοῦ ἐκεῖνο λαβεῖν ὃ πρὸ τοῦ κόσμου εἶχεν ὁ Λόγος· τοῦτο δὲ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· οὐδὲν γὰρ ἄλλο προαιώνιον πλὴν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. διὰ τοῦτο καὶ ἐνταῦθα φησιν ὅτι Τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκάς μοι αὐτοῖς, ἵνα δι' αὐτῆς ἐμοὶ ἐνωθῶσιν καὶ δι' ἐμοῦ σοί. Ἰδόμεν δὲ καὶ τὰ ἐφεξῆς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ προσκείμενα· Ὅτι ὡς ἡμεῖς ἔσονται καθὼς ἡμεῖς ἐσμὲν· σὺ ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν αὐτοῖς· ὅτι ἐγὼ καὶ σὺ ἐν ἐσμὲν· ἵνα ὡς τετελειωμένοι εἰς τὸ ἕν. ταῦτα γὰρ οὐδεμιᾶς ἐπεξηγήσεως οἶμαι χρήζειν πρὸς τὸ συναρμοσθῆναι τῷ προκειμένῳ νοήματι, αὐτῆς φανερώς τῆς λέξεως τὸ περὶ τούτων δόγμα ἐκτιθεμένης. Ὅτι ὡς ἡμεῖς ἔσονται καθὼς ἡμεῖς ἐσμὲν· οὐ γὰρ ἐστὶ δυνατόν ἄλλως τοὺς πάντας ἔσονται γενέσθαι καθὼς ἡμεῖς ἐσμὲν ἕν, εἰ μὴ πάντων τῶν ἀπ' ἀλλήλων αὐτοὺς διαμεριζόντων χωρισθέντες ἐνωθεῖεν ἡμῖν οἵτινές ἐσμὲν ἕν, Ὅτι ὡς ἡμεῖς ἔσονται καθὼς ἡμεῖς ἐσμὲν ἕν. τοῦτο δὲ πῶς γίνεται· ὅτι Ἐγὼ ἐν αὐτοῖς. οὐ γὰρ ἐστὶ δυνατόν ἐμὲ γενέσθαι μόνον ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ πάντως καὶ σέ, ἐπειδὴ Ἐγὼ καὶ σὺ ἐν ἐσμὲν. καὶ οὕτω γενήσονται τετελειωμένοι εἰς τὸ ἕν οἱ ἐν ἡμῖν τελειωθέντες· ἡμεῖς γὰρ τὸ ἕν. Τὴν δὲ τοιαύτην χάριν φανερώτερον διασημαίνει τῷ ἐφεξῆς λόγῳ οὕτως εἰπὼν ὅτι Ἥγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἡγάπησας. εἰ γὰρ ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, ἐν δὲ τῷ υἱῷ πάντες γινόμεθα οἱ διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως σῶμα αὐτοῦ γινόμενοι, ἀκολουθῶς ὁ τὸν υἱὸν ἑαυτοῦ ἀγαπῶν ἀγαπᾷ καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ σῶμα ὡς αὐτὸν τὸν υἱόν· ἡμεῖς δὲ τὸ σῶμα.” (In Illud, GNO III/2, 21, 7–23, 14)

Nel I Concilio di Costantinopoli del 381 si definì la divinità dello Spirito Santo e si completò il Simbolo niceno, dandogli la sua attuale forma. Nel 451, durante il Concilio di Calcedonia, esso venne accettato solennemente come Simbolo della chiesa universale²⁰⁰.

La parte pneumatologica del Simbolo recita: "Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita e procede dal Padre *e dal Figlio*"²⁰¹. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti. Credo la Chiesa, una santa cattolica e apostolica."

Punto di partenza è l'affermazione della divinità della terza Persona, per la quale non si può seguire la stessa argomentazione teologica che ha portato a riconoscere la consustanzialità del Figlio, in quanto lo Spirito non procede per generazione. È, invece, proprio l'aggettivo Santo, a Lui applicato dal NT (cfr. *Lc* 1, 35 e *Gv* 14, 26) ad indicare la divinità, perché solo Dio è santo: Egli possiede la santità assoluta che gli permette di santificare gli uomini. In questo modo si può ripetere l'argomento soteriologico già utilizzato da Basilio²⁰². Per questo, affermando la propria fede nello Spirito, la chiesa afferma la fede nella propria santità e nel potere santificatore del battesimo²⁰³.

In primo luogo, nel simbolo si dice della terza Persona che è Signore, come avviene nella parte cristologica: si utilizza il titolo per affermare la divinità dello Spirito ed indicare che non appartiene al mondo creaturale, come invece avviene per gli spiriti angelici²⁰⁴. In questa linea si inserisce anche il titolo di *vivificatore*, molto ricorrente negli scritti di Basilio. Il Simbolo indica l'origine dello Spirito affermando che Egli procede (*ekporéuetai*) dal Padre, basandosi su *Gv* 15, 26-27, per distinguere la processione della terza Persona dalla generazione del Figlio. Segue poi l'affermazione dell'*homotimía* insieme al Padre ed al Figlio, come conseguenza logica ed in funzione chiaramente antimacedoniana²⁰⁵. Il riferimento al suo parlare per mezzo dei profeti ribadisce, quindi, la divinità.

In sintesi, si confessa la divinità dello Spirito, attribuendogli (a) un nome divino: Signore; (b) funzioni divine: dare la vita; (c) un'origine immanente: la processione dal Padre e (d) una conseguente uguaglianza nell'adorazione. Il testo è molto ponderato ed equilibrato: non si chiama lo Spirito Dio, perché la Scrittura non lo chiama così, ma ci si riferisce a Lui con tali attribuzioni che non può esserci alcun dubbio sulla Sua divinità. Allo stesso modo non si dice che è consustanziale, ma si usano titoli ed espressioni che indicano questa consustanzialità, seguendo la linea argomentativa seguita dai Padri Cappadoci. Inoltre, nel

²⁰⁰ Sulla storia redazionale del Simbolo, si vedano I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 222-241; B. Studer, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 235-240; B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogmas*, I, cit., 215-219; L. Abramowski, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (c) mit dem Konzil Konstantinopel zu tun?*, "Theologie und Philosophie" 67 (1992) 481-513.

²⁰¹ L'originale greco non ha "e dal Figlio", che, come si vedrà in seguito, è presente solo nella traduzione latina e, quindi, in quella italiana.

²⁰² Cfr. Basilio, *Omilia* 24, 6. Vedi anche J. Yanguas, *La pneumatología de San Basilio*, cit. 102-154.

²⁰³ Cfr. B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogmas*, I, cit., 219.

²⁰⁴ L'argomento è tipico della teologia cappadoce: cfr. p.e., Basilio, *Sullo Spirito Santo*, 20, 51; Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 41, 6.

²⁰⁵ Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, cit., 202.

primo canone del Concilio, si condannano esplicitamente gli ariani, i sabelliani ed i macedoniani, segnando così la fine delle discussioni sulla divinità dello Spirito. La questione del *Filioque*, secoli più tardi, riporterà l'attenzione sul Simbolo.

Dopo l'analisi del passaggio dalla teologia del Logos a quella delle nature, con il decisivo progresso da esso indotto nella pneumatologia, può essere interessante considerare brevemente come tutti gli ambiti della dogmatica siano interconnessi, tanto che la stessa concezione della creazione ha conosciuto un approfondimento. Infatti, può essere naturale pensare che prima è stata fissata la teologia della creazione e solo successivamente si è giunti ad una formulazione della dottrina trinitaria. Invece la considerazione dei fatti presenta un risultato più articolato, nel quale la comunicazione della Vita trinitaria gioca un ruolo fondamentale. Basti ripercorrere brevemente l'interpretazione cappadoce del Sal 32, 6, cui si è già fatto più volte cenno.

In sintesi, si è visto come nelle opere dei Padri precappadoci il versetto *dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera* iniziò ad essere interpretato in senso trinitario, rivelando la connessione tra il mistero del Dio uno e trino e la creazione stessa. Origene è testimone della difficoltà di attribuire allo Spirito la creazione del mondo materiale, in quanto limita la sua azione alle creature razionali. Atanasio, spinto dalla logica trinitaria, arriva fino alla formulazione compiuta dell'unità d'azione e quindi mostra come affermare la Trinità equivale ad affermare che anche il mondo materiale viene da Dio. I Cappadoci, inseriti nella tradizione origeniana grazie a Gregorio Taumaturgo e agli studi di Basilio, muoveranno da questa base esegetica.

L'interpretazione di Sal 32, 6 nei tre Cappadoci rivela come l'eredità di Origene e quella di Atanasio interagissero nel costituirsi del loro pensiero teologico. In particolare, ne è riflesso la differenza di lettura del *ogni loro schiera* (παῖσα ἡ δύναμις): Basilio lo riferisce alle potenze angeliche, mentre i due Gregori, pressati dalla polemica con i Macedoniani, leggeranno il termine in senso estremamente più ampio. Così, questo versetto permette di mettere in evidenza l'indecisione pneumatologica di Basilio e lo sviluppo successivo, che permise di chiarire la dottrina della creazione a partire dalla dottrina trinitaria.

Basilio

L'influsso di Origene nella pneumatologia basiliana è stato già oggetto di attento studio²⁰⁶. Non sorprende, quindi, ritrovare questo dato a partire dall'esegesi di Sal 32, 6. Nell'*Adversus Eunomium*, infatti, si legge²⁰⁷:

Ma quali sono le attività dello Spirito? È scritto: *dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera* (Sal 32, 6). Quindi, come il Verbo divino è il Creatore dei Cieli, così anche lo

²⁰⁶ Sulla relazione dei limiti della pneumatologia basiliana sia con Origene che con Plotino, vedasi A. MEREDITH, *The Pneumatology of the Cappadocian Fathers and the Creed of Constantinople*, IThQ 48 (1981) 196-211.

²⁰⁷ Si possono trovare altre tre citazioni del Sal 32, 6 nell'*Adversus Eunomium* (cfr. PG 29, 713B; C; 737B), ma esse sono al di fuori dei primi tre libri, di sicura attribuzione basiliana. La critica recente, infatti, appoggiandosi anche alla tradizione manoscritta siriana, attribuisce i libri IV e V a Didimo (cfr. B. SESBOÛÉ, *Basile de Césarée. Contre Eunome*, Paris 1982, SC 299, pp. 61-62). La questione è stata studiata da E. Cavalcanti, che si basa proprio sullo studio della pneumatologia dei libri IV e V, per rifiutare l'attribuzione a Basilio (cfr. E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1976, 47-66).

Spirito Santo conferisce alle potenze celesti la stabilità e la solidità²⁰⁸. E anche Giobbe: *Lo spirito di Dio mi ha creato* (Gb 33, 4), a mio parere, in riferimento non alla creazione (δημιουργίας), ma al perfezionamento (τελειώσεως) nella virtù umana²⁰⁹.

È evidente come l'azione creatrice dello Spirito è riferita alle potenze angeliche. Le citazioni successive sono in linea sempre con la teologia di Origene, poiché Basilio si riferisce all'adozione filiale e alla profezia. Si noti, ad esempio, il seguente commento a 1 Cor 12, 4-6:

E come si dice che il Padre distribuisce le operazioni a coloro che sono degni di ricevere le operazioni, e che il Figlio distribuisce i ministeri a coloro che sono degni dei ministeri, così anche si attesta che lo Spirito Santo distribuisce i carismi a coloro che sono degni di ricevere i carismi.²¹⁰

Anche Atanasio aveva accostato Sal 32, 6 e 1 Cor 12, 4-6, ma l'esegesi basiliana sembra essere un compromesso tra la linea del *quae digna sunt* di Origene²¹¹ e lo schema netto dell'unità d'azione, che conclude il ragionamento atanasiano²¹². Basilio, infatti, seguendo questo ragionamento, giunge a formulare la più chiara ed esplicita affermazione della divinità della terza Persona, che si possa trovare nelle sue opere²¹³: aggiungendo al testo paolino già citato il versetto di 1 Cor 12, 11 (*tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole*), conclude che *quindi anche dalla citazione del testo si mostra con più forza la divinità della natura dello Spirito Santo* (Εἶτα καὶ ἐκ τοῦ ἐπαγομένου μειζόνως τὸ θεῖον τῆς φύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος φανεροῦται)²¹⁴, e ciò *non testimonia null'altro che l'assoluto e dominante potere da Lui posseduto* (Οὐδὲν ἕτερον ἢ αὐθεντικὴν καὶ δεσποτικὴν ἐξουσίαν αὐτῷ μαρτυρεῖ)²¹⁵.

La fine della sezione III, 4 spiega la posizione di Basilio e mostra come si raccordino nella sua dottrina sia la posizione di Origene che quella di Atanasio:

Quindi anche la vita ci è elargita (χορηγεῖται) da Dio [Padre] (ἀπὸ τοῦ Θεοῦ) per Cristo (διὰ Χριστοῦ) nello Spirito Santo (ἐν ἁγίῳ Πνεύματι). Infatti Dio [Padre] vivifica, come dice Paolo *ti scongiuro al cospetto di Dio che dà vita a tutte le cose* (1 Tm 6, 13); e Cristo dà la vita: *Le mie pecore ascoltano la mia voce e io do loro la vita eterna* (Gv 10, 27-28); e noi siamo vivificati per mezzo dello Spirito, come dice Paolo: *colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi* (Rm 8, 11).²¹⁶

²⁰⁸ In diversi codici, appare qui la specificazione τῆς ἀρετῆς, che si spiega a partire dal seguito del testo.

²⁰⁹ αἱ δὲ ἐνέργειαι τοῦ ἁγίου Πνεύματος οἶαι: «Τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου, φησὶν, οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν». Ὡς τοίνυν ὁ Θεὸς Λόγος δημιουργὸς ἐστὶ τῶν οὐρανῶν, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ στερεὸν καὶ πάγιον παρέχεται ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσι. Καὶ πάλιν ὁ Ἰωβ: «Πνεῦμα Κυρίου τὸ ποιήσάν με», οὐκ ἐπὶ τῆς δημιουργίας, ὡς οἶμαι, ἀλλ' ἐπὶ τῆς κατὰ τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν τελειώσεως λέγων. (BASILIO, *Adversus Eunomium*, III, 4, 2-10; SC 305, pp. 156-7)

²¹⁰ Καὶ ὥσπερ διαιεῖν τὰ ἐνεργήματα εἰς τοὺς ἀξίους τῆς ὑποδοχῆς τῶν ἐνεργημάτων ὁ Πατὴρ λέγεται, καὶ διαιεῖν τὰς διακονίας ὁ Υἱὸς ἐν τοῖς τῆς διακονίας ἀξιώμασιν, οὕτω διαιεῖν καὶ τὰ χαρίσματα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς τοὺς ἀξίους τῆς τῶν χαρισμάτων ὑποδοχῆς μαρτυρεῖται. (*Ibidem*, III, 4, 27-32; pp. 158-160)

²¹¹ Cfr. il testo del *De principiis* I, 3, 8 a p. 62

²¹² Cfr. i testi a p. 69.

²¹³ Cfr. nota 2 a p. 161 di SC 305.

²¹⁴ BASILIO, *Adversus Eunomium*, III, 4, 38-39; SC 305, p. 160.

²¹⁵ *Ibidem*, 4, 41-42; SC 305, p. 160.

²¹⁶ Εἶτα καὶ ἡ ζωὴ ἡμῖν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι χορηγεῖται. Ζωοποιεῖ μὲν γὰρ ὁ Θεός, ὡς φησι Παῦλος: «Παραγγέλλω σοι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ τοῦ ζωοποιούντος τὰ πάντα», ζῶν δὲ

Nel testo è evidente come Basilio segua lo schema lineare di Atanasio (ἀπό - διὰ - ἐν), mostrando come la Vita che è comunicata all'uomo ha la sua fonte nel Padre, ci è elargita per mezzo del Figlio e ci è comunicata nello Spirito. Le citazioni neotestamentarie stesse sono riferite solo alla vita spirituale: lo Spirito è per Basilio essenzialmente il vivificatore e sembra che lo schema non possa essere applicato ad ogni realtà.

Questi testi dell'*Adversus Eunomium* possono essere messi in parallelo con un passo del *De Spiritu Sancto*:

Ma quali sono le attività [dello Spirito Santo]? Ineffabili per la loro grandezza, innumerevoli per la loro moltitudine. Infatti, come potremo pensare ciò che è anteriore ai secoli? Quali erano le *sue* attività prima della creazione intellettuale? Quanti i suoi doni alla creazione? Quale la sua potenza per i secoli venturi? Infatti, [lo Spirito] era, era da sempre ed era simultaneamente presente con il Padre ed il Figlio prima dei secoli. Cosicché, se tu pensassi qualche realtà anteriore ai secoli, troveresti questa stessa realtà posteriore allo Spirito. E se consideri la creazione, le potenze dei cieli (αἱ τῶν οὐρανῶν δυνάμεις) sono state fondate (ἐστερεώθησαν) dallo Spirito; e per *fondamento* evidentemente si intende la fermezza dell'adesione alle cose buone. Infatti le potenze hanno dallo Spirito l'intimità con Dio, l'inflessibilità di fronte al male e il permanere nella beatitudine.²¹⁷

Il riferimento a Sal 32, 6 è implicito nel vocabolario, che richiama la già citata risposta alla stessa domanda sulle attività dello Spirito in *Adversus Eunomium*, III, 4, 2-10. Il seguito del testo discute le possibili interpretazioni del termine κτίσις, riferendolo sempre, però, alla nuova creazione e alla economia di salvezza²¹⁸.

Esplicito, invece, era stato l'uso di Sal 32, 6 nel XVI capitolo, quando Basilio aveva provato che la terza Persona della Trinità non può essere separata dal Padre e dal Figlio. Il filo della dimostrazione parte da 1 Cor 14, 24-25, per ricondurre i carismi dei profeti alla presenza dello Spirito Santo, indicato come Dio. In accordo con il principio fondamentale della teologia cappadoce, il lettore è invitato a classificare la terza Persona secondo la netta disgiuntiva, che non ammette nessun grado intermedio tra Dio e la creazione²¹⁹. A prova della divinità dello Spirito si cita, quindi, l'episodio di Anania e Saffira del cap. 5 di At, con l'affermazione che la menzogna è stata rivolta a Dio, e quindi che il peccato contro lo Spirito e quello contro Dio sono la stessa cosa²²⁰.

A questo punto l'argomentazione si rivolge alla creazione: in particolare Basilio afferma

δίδωσιν ὁ Χριστός· «Τὰ πρόβατα γὰρ, φησὶ, τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσι, καὶ ἐγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς»· ζωοποιούμεθα δὲ διὰ Πνεύματος, ὥς φησι Παῦλος· «Ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικούντος αὐτοῦ Πνεύματος ἐν ὑμῖν.» (*Ibidem*, III, 4, 52-61; SC 305, pp. 160-162)

²¹⁷ Αἱ δὲ ἐνέργειαι τίνες; Ἄρρητοι μὲν διὰ τὸ μέγεθος, ἀνεξαρίθμητοι δὲ διὰ τὸ πλῆθος. Πῶς μὲν γὰρ νοήσομεν τὰ τῶν αἰώνων ἐπέκεινα; τίνες ἦσαν αὐτοῦ πρὸ τῆς νοητῆς κτίσεως αἱ ἐνέργειαι; πόσαι δ' ἀπ' αὐτοῦ περὶ τὴν κτίσιν χάριτες; τίς δὲ ἡ πρὸς τοὺς αἰῶνας τοὺς ἐπερχομένους δύναμις; Ἦν μὲν γὰρ καὶ προῆν, καὶ συμπαρῆν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ πρὸ τῶν αἰώνων. Ὡστε καὶ τι νοήσης τῶν αἰώνων ἐπέκεινα, τοῦτο εὐρήσεις τοῦ Πνεύματος κατωτέρω. Ἐάν τε τὴν κτίσιν ἐνθυμηθῇς, ἐστερεώθησαν αἱ τῶν οὐρανῶν δυνάμεις παρὰ τοῦ Πνεύματος· τῆς στερεώσεως δηλονότι ἐπὶ τὸ δυσμετάπτωτον τῆς ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν ἕξεως νοουμένης. Ἡ γὰρ πρὸς Θεὸν οἰκεῖωσις, καὶ τὸ πρὸς κακίαν ἄτρεπτον, καὶ τὸ ἐν μακαριότητι διαρκὲς, παρὰ τοῦ Πνεύματος ταῖς δυνάμεσι. (*Idem*, *De Spiritu Sancto* XIX, 49, 1-14; SC 17bis, pp. 200-201)

²¹⁸ cfr. *ibidem*, 49, 14-58; pp. 201-202.

²¹⁹ Cfr. *ibidem*, XVI, 37, 1-14; p. 173.

²²⁰ Cfr. *ibidem*, 37, 14-18; pp. 173-174.

che la κοινωνία delle tre Persone può essere appresa a partire dalle realtà create al principio (ἐκ τῶν δημιουργημάτων τῶν ἐξ ἀρχῆς). Cosa significhi ciò è spiegato immediatamente: le potenze pure, intellettuali e sovramondane (καθαραὶ καὶ νοεραὶ καὶ ὑπερκόσμιοι δυνάμεις) sono e vengono definite sante per la grazia dello Spirito. Di questo non si parla nella Genesi, che narra solo la creazione delle realtà sensibili, ma l'uomo ha il potere di conoscere le cose invisibili in base all'analogia con le cose visibili (ἐκ τῶν ὁρατῶν ἀναλογίζεσθαι τὰ ἀόρατα), per rendere gloria al Creatore di tutte le cose, visibili ed invisibili, e queste ultime vengono esplicitate come principati, potestà, autorità, troni e dominazioni (εἴτε ὁρατά, εἴτε ἀόρατα, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι, εἴτε δυνάμεις, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες: cfr. Col 1, 16) e tutte le altre nature razionali (λογικαὶ φύσεις) di cui non conosciamo il nome²²¹.

In questo modo diventa chiaro che la causa originaria (τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν) di ogni cosa è il Padre, che il Figlio è la causa creativa (τὴν δημιουργικὴν) e che lo Spirito è la causa perfettiva (τὴν τελειωτικὴν), in quanto i ministri angelici sussistono per la volontà del Padre, sono portati all'essere dall'operazione del Figlio e sono perfezionati dalla presenza dello Spirito. Infatti la loro perfezione consiste proprio nella santificazione e nel permanere santi²²². In questo contesto compare il versetto in esame, come prova delle asserzioni teologiche di Basilio:

Così, infatti, il Padre, che crea con il suo solo volere, non ha bisogno del Figlio (προσδεθεῖν), ma ugualmente vuole mediante il Figlio (διὰ Υἱοῦ). Né il Figlio ha bisogno di *collaborazione*, poiché agisce a immagine del Padre, ma anche il Figlio vuole rendere perfetti mediante lo Spirito (διὰ τοῦ Πνεύματος): *dalla parola (λόγος) del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera* (Sal 136, 6). Dunque né *parola* (λόγος) indica una formazione d'aria emessa dagli organi fonatori per significare qualcosa; né *spirito* indica un respiro della bocca, soffiato fuori dall'apparato respiratorio. Ma Verbo (λόγος) é il [Verbo] che era in principio presso Dio e che era Dio (cfr. Gv 1, 1), e Spirito della bocca di Dio (Πνεῦμα δὲ στόματος Θεοῦ) é lo Spirito della Verità, che procede dal Padre (Gv 15, 26)²²³.

Tutto il contesto indica con chiarezza che il testo del salmo è letto trinitariamente alla luce del IV vangelo e che esso è scelto proprio per il riferimento alle schiere celesti. La creazione sovrasensibile è perfezionata dallo Spirito, la cui funzione è intesa come opera di santificazione, cioè come permanenza nel bene²²⁴. Non c'è santificazione senza lo Spirito (Ἀγιασμός δέ, οὐκ ἄνευ Πνεύματος) e le potenze celesti hanno bisogno di essere

²²¹ Cfr. *ibidem*, 38, 1-13; pp. 174-175.

²²² Ἐν δὲ τῇ τούτων κτίσει ἐννόησόν μοι τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα· τὴν δημιουργικὴν, τὸν Υἱόν· τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα· ὥστε βουλήματι μὲν τοῦ Πατρὸς τὰ λειτουργικὰ πνεύματα ὑπάρχειν, ἐνεργείᾳ δὲ τοῦ Υἱοῦ εἰς τὸ εἶναι παράγεσθαι, παρουσίᾳ δὲ τοῦ Πνεύματος τελειοῦσθαι. Τελείωσις δὲ ἀγγέλων, ἁγιασμός, καὶ ἡ ἐν τούτῳ διαμονή. (*Ibidem*, 38, 13-19; p. 175)

²²³ Οὕτω γὰρ ἂν οὔτε Πατὴρ προσδεθεῖν Υἱοῦ, μόνῳ τῷ θέλῃν δημιουργῶν· ἀλλ' ὅμως θέλει διὰ Υἱοῦ. Οὐτ' ἂν Υἱὸς συνεργίας προσδεθεῖν, καθ' ὁμοίότητα τοῦ Πατρὸς ἐνεργῶν· ἀλλὰ καὶ Υἱὸς θέλει διὰ τοῦ Πνεύματος τελειοῦν· τῷ λόγῳ γὰρ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Οὔτε οὖν λόγος, ἀέρος τύπωσις σημαντικὴ, διὰ φωνητικῶν ὀργάνων ἐκφερομένη· οὔτε πνεῦμα, στόματος ἀτμός, ἐκ τῶν ἀναπνευστικῶν μερῶν ἐξωθούμενος· ἀλλὰ Λόγος μὲν ὁ πρὸς Θεὸν ὢν ἐν ἀρχῇ, καὶ Θεὸς ὢν. Πνεῦμα δὲ στόματος Θεοῦ, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται. (*Ibidem*, 38, 25-36; pp. 176-7)

²²⁴ Τί δ' ἂν ἄλλο εἴη στερεώσις, ἢ ἡ κατὰ τὸν ἁγιασμόν τελείωσις, τὸ ἀνένδοτον καὶ ἄτρεπτον καὶ παγίως ἐρηρυσμένον ἐν ἀγαθῷ τῆς στερεώσεως ἐμφαινούσης; (*Ibidem*, 38, 38-41; p. 177)

santificate, perché non sono divine e quindi non sono sante per natura (φύσει)²²⁵. Nel resto del capitolo si cita l'esempio di vari interventi di potenze angeliche nella Scrittura, come l'annuncio di Gabriele, lo spirito che parlava a Daniele e i serafini che chiamavano Dio tre volte santo nella visione di Isaia²²⁶.

Questo testo mette, dunque, in evidenza come Basilio usi il Sal 32, 6 per fini teologici, interpretando in senso trinitario i termini λόγος e πνεῦμα come riferimenti al Verbo e allo Spirito. Ma il ruolo dello Spirito nell'attività creatrice è identificato con il portare alla perfezione, cioè con il santificare. In questo senso, nella linea di Origene, sembra che solo gli esseri razionali ne possano essere toccati. Si noti, infatti, l'affermazione della sufficienza nell'atto creatore della Persona superiore per ordine: in questo senso Basilio sembra affermare l'unità d'azione secondo lo schema di Atanasio, ma nello stesso tempo ne limita la portata, per raccorderne il senso con la pneumatologia di Origene; per questo lo Spirito è presente nell'atto creatore, ma non in tutto l'atto creatore.

Ovviamente il commento più esteso di Sal 32, 6 si trova nelle *Homiliae super Psalmos*: qui appare citato tre volte il versetto²²⁷ e l'interpretazione è nella linea di quanto detto finora.

Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera (Sal 32, 6). Dove sono coloro che annichilano lo Spirito? Dove coloro che lo privano del potere di creare (τῆς δημιουργικῆς δυνάμεως)? Dove coloro che lo separano dall'unione (συναφείας) con il Padre ed il Figlio? Ascoltino il salmo che dice: *Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera* (Sal 32, 6). Infatti, né Verbo sarà considerato come questo semplice parlare che riceve consistenza da nomi e parole, né lo Spirito [sarà considerato] vapore disperso nell'aria, ma e Verbo il [Verbo], che era in principio presso Dio (Gv 1, 1) e Spirito lo [Spirito] Santo, che ha ricevuto propriamente questo appellativo.²²⁸

Si noti che dello Spirito si dice che possiede il potere di creare (τῆς δημιουργικῆς δυνάμεως): in questo senso Basilio è chiaro nell'affermare che lo Spirito è inseparabile dal Padre e dal Figlio. Eppure la sua azione viene limitata sempre alle creature razionali, ed in particolare angeliche, secondo la lettura del πᾶσα ἡ δύναμις. Infatti si dice subito:

Dunque dallo Spirito riceve fondamento (ἐστερεώθη) ogni potenza sovraceleste: cioè riceve dall'assistenza dello Spirito la solidità, la fermezza e la costanza nella santità e in ogni virtù conveniente alle sacre potestà.²²⁹

Il versetto Sal 32, 6 serve, così, a Basilio per mettere l'una accanto all'altra la seconda e la terza Persona nell'atto creativo:

Poiché, dunque, Verbo del Signore è il Salvatore e Spirito della sua bocca è lo Spirito Santo, ed

²²⁵ Cfr. *ibidem*, 38, 41-44; p. 177.

²²⁶ Cfr. Lc 1, 11; Dn 10, 11; Is, 6, 3.

²²⁷ Cfr. PG 29, 333AD.

²²⁸ Τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Ποῦ οἱ τὸ Πνεῦμα ἐξουθενοῦντες; ποῦ οἱ χωρίζοντες αὐτὸ ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς δυνάμεως; ποῦ οἱ τῆς πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν συναφείας αὐτὸ διατέμνοντες; Ἀκουέτωσαν τοῦ ψαλμοῦ λέγοντος· Τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Οὐτε γὰρ Λόγος, ἡ κοινὴ αὕτη λαλιὰ, νομισθῆσεται ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τὴν σύστασιν ἔχουσα, οὔτε τὸ Πνεῦμα ἀτμὶς εἰς ἀέρα διαχεομένη· ἀλλὰ καὶ Λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ ὢν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ ἰδίως τῆς προσηγορίας ταύτης τετύχηκεν. (BASILIO, *Homiliae super Psalmos*, PG 29, 333AB)

²²⁹ Τῷ οὖν Πνεύματι πᾶσα ἡ δύναμις ἡ ἐπουράνιος ἐστερεώθη· τουτέστι, τὸ εὐτονον καὶ πάγιον καὶ βέβαιον ἐν ἀγιασμῷ, καὶ πάσῃ τῇ πρεπούσῃ ταῖς ἱεραῖς δυνάμεσιν ἀρετῇ, ἐκ τῆς τοῦ Πνεύματος ἐπικουρίας ἔχουσιν. (*Ibidem*, 333B)

entrambi operarono insieme nella creazione (συνήργησε) dei cieli e delle loro potenze, per ciò si afferma: *Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera* (Sal 32, 6). Infatti, nulla è reso santo, se non per la presenza dello Spirito. Dunque, mentre il Verbo Creatore, Fattore dell'universo, ha prodotto per virtù propria la venuta all'essere degli angeli, lo Spirito Santo ha aggiunto loro la santità. Infatti, gli angeli non sono stati creati come infanti e si sono perfezionati poi a poco a poco con lo sforzo e sono diventati così degni del dono dello Spirito, ma hanno ricevuto la santità nella prima formazione, quasi come infusa nello stesso tempo nel loro impasto (τῷ οἶονεὶ φυράματι).²³⁰

È qui evidente ancora una volta come il Verbo e lo Spirito svolgano una funzione diversa nell'unica azione: mentre l'essere è donato dalla seconda Persona, la santità è comunicata dalla terza Persona. L'ambiguità sulla potestà dello Spirito vivificatore e sul suo ruolo nella creazione del mondo materiale rimane presente²³¹; il testo in Sal 32, 6 è citato sempre nel contesto della creazione degli angeli, secondo uno schema che sembra dovuto all'eredità origeniana.

In un solo testo Basilio sembra affermare che lo Spirito Santo intervenga nella creazione del mondo materiale: si tratta di *Homiliae in hexaemeron* II, 6: nel commentare l'azione del πνεῦμα sulle acque in Gen 1, 2 (καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος), Basilio offre una prima ipotesi interpretativa, che identifica il termine con l'elemento materiale dell'aria, ma poi subito afferma che l'opinione migliore è riferirlo alla terza Persona e fa valere non la propria opinione personale, ma quella di un autore siriano, la cui lingua è più prossima all'ebraico, ragion per cui le sue affermazioni sono più credibili. Secondo questo autore l'ἐπεφέρετο significherebbe riscaldare e rendere vivo (συνέθαλπε, καὶ ἐζωογόνει), in quanto lo Spirito avrebbe comunicato alle acque una certa forza vitale (ζωτικὴν τινα δύναμιν) e per questo non sarebbe estraneo all'attività creatrice (οὐδὲ τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπολείπεται)²³².

È evidente che questo testo non si riferisce alle potenze celesti, ma alla creazione materiale, in quanto le acque generano gli esseri viventi, espressione riferita da Basilio in senso

²³⁰ Ἐπεὶ οὖν Λόγος μὲν Κυρίου ὁ Σωτὴρ, καὶ Πνεῦμα τοῦ στόματος αὐτοῦ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀμφοτέρω δὲ συνήργησε τῇ κτίσει τῶν οὐρανῶν καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεων, διὰ τοῦτο εἴρηται· Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. Οὐδὲν γὰρ ἀγιάζεται, εἰ μὴ τῇ παρουσίᾳ τοῦ Πνεύματος. Ἀγγέλων γοῦν τὴν μὲν εἰς τὸ εἶναι πάροδον ὁ δημιουργὸς Λόγος ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων παρείχετο· τὸν ἁγιασμὸν δὲ αὐτοῖς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον συνεπέφερεν. Οὐ γὰρ νῆπιοι κτισθέντες οἱ ἄγγελοι, εἴτα τελειωθέντες τῇ κατ' ὀλίγον μελέτῃ, οὕτως ἄξιοι τῆς τοῦ Πνεύματος ὑποδοχῆς γεγόνασιν· ἀλλ' ἐν τῇ πρώτῃ συστάσει καὶ τῷ οἶονεὶ φυράματι τῆς οὐσίας αὐτῶν συγκαταβληθεῖσαν ἔσχον τὴν ἀγιότητα. (*Ibidem*, 333C)

²³¹ Nella lettera VIII del corpo epistolare di Basilio a noi pervenuto appare Sal 32, 6 in un contesto che sembra attribuire la creazione materiale dei cieli allo Spirito: si dice infatti che esistono secondo la Scrittura tre creazioni, il passaggio dal nulla all'essere, il cambiamento dal peggio al meglio e la resurrezione dai morti. In esse la terza Persona è collaboratrice (συνεργόν) delle prime due, come nel trarre all'essere i cieli (Οὐρανῶν γὰρ οὐσίωσις), secondo la testimonianza proprio di Sal 32, 6 (cfr. *Ep.* VIII, 11, 1-11; Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, Paris 1957, 34). Questa lettera, che sarebbe indirizzata agli abitanti di Cesarea, si trova in un solo manoscritto ed è oggi attribuita ad Evagrio Pontico (cfr. *ibidem*, nota 1, p. 22).

²³² Cfr. 26bis, pp. 166-170, *passim*.

proprio solo al regno animale, con esclusione, invece, di quello vegetale²³³. È possibile che Basilio abbia progressivamente maturato questa opinione alla fine della sua vita²³⁴, aprendo la strada e rendendo possibile lo sviluppo pneumatologico realizzato dal fratello e dall'amico²³⁵.

I due Gregori

Da questa prospettiva è interessante notare che Gregorio di Nissa, nella sua *Apologia in hexaemeron*, interpreta lo stesso passo come riferito alle potenze sovrasensibili, distinguendo due sensi della parola acqua, in quanto lo Spirito di Dio non aleggia sugli esseri terreni ed instabili (Τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τοῖς χθαμαλοῖς τε καὶ ἀστάτοις οὐκ ἐπιφέρεται)²³⁶. L'affermazione sembra contraddire Basilio, per riportarlo più vicino ad Origene. Infatti, si tenga presente, che il commento del Nisseno è probabilmente una delle sue opere iniziali, da collocarsi tra il 378 ed il 379, nella primissima fase della sua produzione²³⁷, che andrà ad assumere una sempre maggiore originalità ed autonomia, rispetto alle posizioni dell'Alessandrino, nel corso degli anni²³⁸.

E proprio per questo, è ancora più sorprendente seguire il filo delle citazioni nissene. Innanzitutto, leggendo i testi di Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, dove è citato Sal 32, 6, si percepisce che il contesto teologico deve essere cambiato. La polemica con i macedoniani, infatti, obbligava sempre più ad affermare con chiarezza che lo Spirito non solo fosse dotato di potenza creatrice, ma che fosse propriamente creatore.

Così, nella *Refutatio*, Gregorio di Nissa utilizza il versetto in un contesto che ricorda direttamente gli usi basiliani, ma aggiungendo alcune precisazioni essenziali:

Il non essere stato fatto si predica allo stesso modo nella natura increata: sono egualmente increati il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, poiché coloro che seguono le parole divine credono che tutta la creazione sia sensibile che sovrasensibile (πᾶσα κτίσις αἰσθητή τε καὶ ὑπερκόσμιος) ha la sussistenza (ὑπόστασιν) dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo (ἐκ πατρὸς τε καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου). Colui che ascolta, infatti, *dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro potenza*²³⁹ (Sal 32, 6), non concepisce il Verbo come una parola, né lo Spirito come un respiro, ma con tali espressioni si rappresenta il Verbo che è Dio e lo Spirito di Dio. Infatti, lo stesso essere non può creare ed

²³³ Cfr. l'esegesi letterale di Gen 1, 20 nella VII omelia (SC 26bis, p. 393).

²³⁴ PH. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994, p. 363

²³⁵ L'ipotesi di uno sviluppo del pensiero pneumatologico di Basilio si accorda con i risultati dell'analisi diacronica di V. Drecoll, che ha evidenziato il progressivo spostamento della dottrina trinitaria del Cappadoce da posizioni omousiane a posizioni propriamente neonicene (cfr. V.H. DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea*, Göttingen 1996). Questo autore accenna anche molto opportunamente al ruolo giocato dal Sal 32, 6 nel rapporto del pensiero basiliano con Origene, Eusebio e Atanasio (cfr. p. 140 e pp. 169-170).

²³⁶ GREGORIO DI NISSA, *Apologia in hexaemeron*, PG 44, 81C

²³⁷ Cfr. P. MARAVAL, articolo *Cronologia delle opere*, in L.F. MATEO-SECO – G. MASPERO (Edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario* (=GND), Roma 2007, p. 183 e J.A. GIL-TAMAYO, articolo *Apologia in Hexaemeron*, GND, pp. 102-104.

²³⁸ Cfr. J. DANIÉLOU, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, StPatr 7 (1966) 161.

²³⁹ Il contesto teologico dei due Gregori suggerisce di cambiare la traduzione di πᾶσα ἡ δύναμις rispetto all'edizione CEI da *schiera a potenza*.

essere creato, ma, dato che gli esseri sono divisi in due realtà, quella che crea e quella che é creata, ciascuna delle due é per natura diversa dall'altra.²⁴⁰

In primo luogo si noti come il Nisseno si preoccupa di esplicitare che per creazione si intende sia quella sensibile che quella sovrasensibile²⁴¹. Se la creazione materiale è segnata dalla mutevolezza, ciò non toglie che anch'essa abbia origine dallo Spirito Santo. Si noti, infatti, che le tre Persone sono coordinate mediante l'espressione ἐκ πατρὸς τε καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου, senza spazio alcuno per gradualità o limitazione del termine nell'agire dello Spirito²⁴². La dicotomia tra le creature e la Trinità creatrice non può essere più netta. Così, Gregorio di Nissa giunge ad affermare:

Infatti, le Scritture ispirate da Dio mostrano nel modo più chiaro che c'è un Verbo di Dio e uno Spirito di Dio, potenze che sussistono in modo essenziale (οὐσιωδῶς ὑφεστώσας δυνάμεις), creatrici (ποιητικός) di quanto è stato fatto e che abbracciano gli esseri. È sufficiente, dopo aver richiamato alla memoria un'unica testimonianza, lasciare ai più zelanti la ricerca di più numerose testimonianze. È scritto: *dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro potenza* (Sal 32, 6).²⁴³

Le due Persone vengono dette esplicitamente ποιητικός, termine che non ammette margini all'interpretazione. In questo testo, inoltre, il ricorso al termine δυνάμεις per indicare le tre Persone divine indica che il πᾶσα ἡ δύναμις di Sal 32, 6 non possa più essere frainteso come riferimento agli angeli, altrimenti il testo nisseno risulterebbe estremamente ambiguo. Invece, proprio la maturità della riflessione trinitaria ha portato ad una nuova esegesi, che non testimonia altro che una formulazione compiuta della dottrina della creazione.

Ciò è reso possibile dall'approfondimento e dalla maturazione della dottrina trinitaria e dal riflesso che questo risultato ha sulle diverse questioni teologiche. Infatti, l'essere riusciti a distinguere senza separare l'immanenza e l'economia, permette di affermare senza dubbio e senza pericolo di confusione che la relazione tra il Creatore ed il mondo non si appoggia su una materia preesistente, ma che "la volontà divina è divenuta materia ed essenza (ὕλη καὶ οὐσία) delle realtà create"²⁴⁴. Cosicché la natura, ed in modo

²⁴⁰ τὸ γὰρ μὴ γενέσθαι ὡσαύτως ἐπὶ τῆς ἀκτίστου λέγεται φύσεως, ἄκτιστος δὲ κατὰ τὸ ἴσον ὁ πατήρ τε καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, διότι πᾶσα κτίσις αἰσθητὴ τε καὶ ὑπερκόσμιος ἐκ πατρὸς τε καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὴν ὑπόστασιν ἔχει παρὰ τῶν ἀκολουθούντων ταῖς θείαις φωναῖς πεπίστευται. ὁ γὰρ ἀκούσας ὅτι τῷ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν, οὔτε ῥῆμα τὸν λόγον ἐνόησεν οὔτε ἄσθμα τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ τὸν θεὸν λόγον καὶ τοῦ θεοῦ τὸ πνεῦμα διὰ τῶν εἰρημένων ἀνετυπώσατο. οὐ δύναται δὲ τὸ αὐτὸ καὶ κτίζειν καὶ κτίζεσθαι, ἀλλὰ διχῇ μεριζομένων τῶν ὄντων εἰς τὸ ποιοῦν τε καὶ τὸ γινόμενον, ἄλλο τι ἐκάτερόν ἐστι τῇ φύσει παρὰ τὸ ἕτερον. (GREGORIO DI NISSA, *Refutatio confessionis Eunomii*, 101, 1-13; GNO II, 354, 4-16)

²⁴¹ L'unità d'azione è collegata alla dicotomia tra le tre Persone divine e la creazione sensibile e sovrasensibile anche in IDEM, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 51, 1-2.

²⁴² Sul ruolo dell'attività-energia nella difesa della divinità dello Spirito, vedasi J.J. VERHEES, *Die ENEPTEIAI des Pneumas als Beweis für seine Transzendenz in der Argumentation des Gregor von Nyssa*, OrChrP 45 (1979) 5-31.

²⁴³ τὸ γὰρ εἶναι λόγον θεοῦ καὶ πνεῦμα θεοῦ οὐσιωδῶς ὑφεστώσας δυνάμεις, ποιητικός τε τῶν γεγενημένων καὶ περιεκτικός τῶν ὄντων, ἐκ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν ἐναργέστερον δείκνυται ἀρκεῖ δὲ μιᾶς μαρτυρίας ἐπιμνησθέντας τοῖς φιλοπονωτέροις καταλιπεῖν τῶν πλειόνων τὴν εὐρεσιν· τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου, φησὶν, οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. (GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna* 4, 4-11; GNO III/4, 14, 17-24)

²⁴⁴ IDEM, *In Illud*, GNO III/2, 11, 4-6.

particolarissimo la natura umana, sono volontà di Dio.

La testimonianza del Nisseno è tanto più interessante per le sue affermazioni sull'ἐπιφέρειται di Gen 1, 2: la chiarezza dell'affermazione che lo Spirito è Creatore di tutto l'universo permette di distinguere la causa dell'instabilità nell'imperfezione morale e non nell'origine. La critica ai presupposti neoplatonici passa attraverso l'attribuzione dello stato di inferiorità del mondo materiale al peccato e non allo statuto ontologico originario, come è evidente, ad esempio, nella reinterpretazione del mito platonico della caverna²⁴⁵.

Nella stessa linea si muove il pensiero di Gregorio di Nazianzo, i cui accostamenti esegetici sono in questo ambito particolarmente interessanti²⁴⁶:

L'ordine è padre e fondamento di ogni cosa; e, se avesse voce, lui solo potrebbe parlare propriamente di quanto riguarda il Verbo, che ha creato ogni cosa: quando l'universo ricevette l'essere e la sussistenza da Dio, *io ero con Lui come architetto* (Pr 8, 30); quando preparava il Suo trono al di sopra dei venti (cfr. Pr 8, 27) e condensava le nubi in alto (cfr. Pr 8, 28); quando disponeva le fondamenta della terra (cfr. Pr 8, 29) e rendeva sicure le fonti sotto il cielo (cfr. Pr 8, 28), e donava *ogni potenza nello Spirito della Sua bocca* (Sal 32, 6).²⁴⁷

Il contesto è il commento di Pr 8, dove la creazione è vista in tutti i suoi gradi, in ordine discendente. È chiaro che si sta parlando della creazione materiale, che è ricollegata alla seconda Persona della Trinità proprio grazie all'ultima parte di Sal 32, 6: il πᾶσαν δύναμιν è qui connesso al fondamento della creazione stessa, in una lettura che unisce inseparabilmente l'azione dello Spirito a quella del Verbo. Il riferimento non è più alle creature angeliche, ma alla virtù che sostiene tutto ciò che è creato, sia sopra che sotto il cielo. Si noti che la prima parte del versetto è come se fosse stata intenzionalmente sostituita ed esplicitata con Pr 8, per evitare ogni possibile lettura della seconda parte nel senso delle potenze sovracelesti. La posizione del Nazianzeno non può essere più chiara:

Questo Spirito realizza insieme (συνδημιουργεῖ) con il Figlio sia la creazione (κτίσιν) che la resurrezione. Ti convinca il passo: *dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro potenza* (δύναμις).²⁴⁸

Quella dello Spirito e quella del Verbo sono un'unica azione creatrice, che ha come termine sia la creazione *tout court*, che la nuova creazione. Lo Spirito Vivificatore è diventato ora

²⁴⁵ Cfr. G. MASPERO, articolo *Caverna*, in GND, pp. 132-133.

²⁴⁶ Sul ruolo della cosmologia nella teologia di Gregorio di Nazianzo, vedasi A. RICHARD, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Paris 2003.

²⁴⁷ Τάξις μήτηρ τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ ἀσφάλεια· καὶ τὸ τοῦ Λόγου μόνη καλῶς ἂν εἶποι, τοῦ πάντα δημιουργήσαντος, εἴ γε λάβοι φωνήν· ὅτε τὸ πᾶν οὐσίωτο τῷ Θεῷ καὶ ὑφίστατο, «ἐγὼ ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα»· ἡνίκα ἡτοίμαζε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων καὶ ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ ἄνω νέφη· ἡνίκα ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν καὶ ὡς ἀσφαλεῖς ἐτίθει πηγὰς τὰς ὑπ' οὐρανὸν, καὶ «τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος» αὐτοῦ «πᾶσαν δύναμιν» ἔχαρίσατο. (GREGORIO DI NAZIANZO, *De moderatione in disputando* [Oratio 32], 10, 1-9; SC 318, pp. 104-106)

²⁴⁸ Τοῦτο τὸ Πνεῦμα συνδημιουργεῖ μὲν Υἱῷ καὶ τὴν κτίσιν καὶ τὴν ἀνάστασιν. Καὶ πειθέτω σε τὸ «Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν»· (IDEM, *In pentecosten* [Oratio 41], 14, 1-4; SC 358, p. 344)

veramente Spirito Creatore.

Conclusione

Al termine di questa panoramica sull'esegesi cappadoce di Sal 32, 6, si può notare che questo testo dell'Antico Testamento è stato letto in senso trinitario, alla luce del Nuovo. L'eredità ricevuta da Basilio portava con sé una tensione tra cosmologia e dottrina trinitaria, in quanto il sostrato neoplatonico del pensiero di Origene si rifletteva nel limitare l'azione dello Spirito solo all'ambito della vita intellettuale. Eppure le esigenze del pensiero trinitario portavano, con Atanasio, ad attribuire ogni azione creatrice alle tre Persone. Lo Spirito, che per Origene era creatore solo in quanto vivificatore, doveva essere presente in ogni azione trinitaria.

Basilio cercò di risolvere la tensione applicando la dottrina atanasiana dell'unità di azione solo alla Vita, ed interpretando Sal 32, 6 in riferimento alle potenze angeliche. Il passaggio era essenziale anche per evitare che lo Spirito fosse confuso con una natura angelica. Invece, i due Gregori furono obbligati a risolvere ogni incertezza interpretativa, affermando con chiarezza che lo Spirito è Creatore di tutto il reale, ordine materiale compreso. La stessa logica trinitaria imponeva questo passo, che mette in luce come *stricto sensu* non si possa parlare di una dottrina della creazione perfettamente compiuta, cui sarebbe seguita l'elaborazione della dottrina trinitaria. Si vede, piuttosto, come solo una volta giunti a prendere compiutamente coscienza, a partire dall'insieme della Scrittura, dell'agire trinitario, si è potuto riconoscere senza tentennamenti che anche il mondo materiale aveva avuto origine dallo Spirito Santo. La formulazione trinitaria dei due Gregori, quindi, permise loro di eliminare alcuni influssi dell'eredità di Origene, che richiedevano una purificazione, chiarendo, ad esempio, l'identità materiale del corpo resuscitato ed il ruolo autonomo e positivo della storia.

In questo senso, l'esegesi cappadoce di Sal 32, 6 si rivela essenzialmente operazione di teologia biblica, in quanto il particolare è letto alla luce del senso del tutto, e il senso del creato e della Scrittura è lo stesso: la Trinità.