

Il mondo orientale

Si è visto come il secolo IV costituì un passo decisivo nella formulazione della dottrina trinitaria, poiché il confronto con l'eresia ariana aveva obbligato a passare dalla teologia del Logos a quella delle nature. La separazione assoluta introdotta tra mondo creato e la Trinità eterna permise un grande approfondimento teologico, poiché la negazione di ogni possibile grado ontologico intermedio tra Dio ed il mondo fondava la bontà del mondo e rendeva non equivoco l'uso di analogie materiali per illustrare il dogma. Si tratta delle basi della teologia dell'immagine, che riconoscono una funzione latreutica e di culto all'icona, che così diviene paradigma dello stesso atto teologico.

Nella teologia cappadoce è evidente la costante difesa della possibilità di usare immagini materiali per introdurre al mistero. La stessa formula *una essenza e tre persone*, richiedeva che si precisasse in che senso gli uomini erano persone e un'unica natura. Questo approfondimento portò ad uno sviluppo della riflessione sulle analogie trinitarie, che permise anche un recupero della teologia del Logos.

Infatti, il vangelo di Giovanni aveva marcato la direzione obbligata della riflessione teologica, ricorrendo al termine λόγος per indicare il Figlio eterno del Padre. A ciò si aggiunge l'uso del termine πνεῦμα per la terza Persona. Si può considerare il Prologo di Giovanni il fondamento biblico di ogni analogia psicologica della Trinità, insieme a Gn 1, 26. Una volta superata la concezione subordinazionista del Logos stesso divenne possibile completare l'analogia, introducendovi lo Spirito e permettendo di rileggere la teologia del Logos, in un contesto ormai privo di pericoli, come analogia psicologica incompleta. Infatti, da una concezione dell'immagine come degenerazione di marca neoplatonica, si era passati ad una concezione propriamente cristiana e filiale, che considera l'immagine dal punto di vista della relazione e della processione.

Ciò fu possibile per la teologia delle nature, che esigeva l'introduzione dello Spirito nella natura divina. Già Atanasio era andato in quella direzione, senza giungere a formulare una vera e propria analogia. Infatti, nella *I Lettera a Serapione*, scrive:

Chi dunque sopporterà tali stolti, che arrivano a dire nel loro cuore "Dio non c'è" (Sal 13, 1)? Infatti, come nessun altro conosce ciò che è dell'uomo se non lo spirito che è in lui, così anche ciò che è di Dio non lo conosce se non lo Spirito che è in Lui. Allora, come potrebbe non essere blasfemo dire creatura lo Spirito che è in Dio e che scruta anche "le profondità di Dio" (1 Cor 2, 11)? Infatti, uno che pensasse così dovrebbe dire in base a questi ragionamenti che lo spirito dell'uomo è fuori dell'uomo e che il Verbo che è nel Padre è creatura.¹

È chiaro che Atanasio è concentrato sull'identità di natura e non fissa la sua attenzione

¹Τίς οὖν τῶν τοιούτων ἀφρόνων ἀνέξεται, λεγόντων καὶ αὐτῶν ἐν καρδίᾳ μὴ εἶναι Θεόν; Καὶ γὰρ εἰ ὥσπερ οὐδεὶς οἶδε τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῷ, οὕτως καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ εἰ μὴ τὸ ἐν αὐτῷ Πνεῦμα· πῶς οὐ δύσφημον ἂν εἴη λέγειν κτίσμα τὸ ἐν τῷ Θεῷ Πνεῦμα, τὸ καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ ἐρευνῶν; Μαθήσεται γὰρ ἐκ τούτων εἰπεῖν ὁ τοιοῦτος τὸ μὲν τοῦ ἀνθρώπου πνεῦμα ἕξωθεν αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι, τὸν δὲ ἐν τῷ Πατρὶ Λόγον εἶναι κτίσμα. (Atanasio, *Epistulae quattuor ad Serapionem*, I, 22, 3)

sulla processione, come avviene per la sua concezione simmetrica del Figlio come immagine del Padre e dello Spirito come immagine del Figlio.

Con lo sviluppo teologico, però, divenne necessario approfondire la teologia delle processioni, distinguendo la generazione dalla processione. In questo contesto lo sviluppo di analogie trinitarie serviva a chiarire l'identità numerica di natura, evitando ogni possibile equivoco, come il sofisma dei *tropikoi* che provocatoriamente chiamavano il Padre nonno dello Spirito per negarne la divinità.

Come si è visto, Gregorio di Nissa sviluppò a questo fine un'analogia per spiegare le due processioni a partire dalla parola e dal respiro umano. Nella *Oratio Catechetica*, afferma che in un certo senso (τρόπον γάρ τινα) la nozione di Λόγος fa parte dei concetti relativi (πρός τι), perché nel pronunciare il nome Λόγος ci si riferisce anche immediatamente al Padre del Λόγος stesso, perché il Λόγος è sempre Λόγος di qualcuno². In questo modo è possibile evitare sia l'errore greco, che moltiplica gli dèi, sia quello giudaico, che non riconosce che il Λόγος del Padre è vivente, attivo e creatore (ζῶντα καὶ ἐνεργὸν καὶ ποιητικὸν) e che, quindi, non c'è differenza di natura tra il Λόγος e Colui dal quale procede (τὸν ὅθεν ἐστίν). Infatti anche il verbo umano – λόγος – procede dalla mente (ἐκ τοῦ νοῦ), senza per questo identificarsi totalmente con la mente stessa, e tuttavia senza essere una realtà totalmente differente. Il fatto che il verbo umano procede dalla mente impedisce di considerarlo identico ad essa, ma, nello stesso tempo, poiché il verbo manifesta la mente, non si possono considerare realtà completamente estranee; tuttavia pur essendo per natura una cosa sola, il verbo è altro rispetto alla mente come soggetto (ἀλλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἐν ᾧν ἕτερον τῷ ὑποκειμένῳ ἐστίν). E per il Verbo divino vale lo stesso, poiché si distingue da Colui dal quale trae la sussistenza, ma è della sua stessa natura in quanto ne manifesta gli attributi divini³. Allo stesso modo, si può concepire un'idea dello Spirito a partire dal soffio dello spirito umano, che, in quanto espirazione dell'aria, è solo ombra ed immagine della potenza ineffabile. L'aria, venendo espirata, si trasforma in suono, nel momento in cui la parola si esprime, manifestando così in sé la potenza del verbo (τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα). Allora, dice il Nisseno, si crede che esiste nella natura divina uno Spirito di Dio, così come c'è un Verbo di Dio. Infatti, il Verbo divino non può essere inferiore al verbo umano, che è dotato di πνεῦμα. Tuttavia l'immagine deve essere purificata, poiché non è possibile ammettere che in Dio affluisca un elemento esterno che divenga Πνεῦμα, come avviene con l'aria per l'uomo. Infatti, come il Verbo divino non è mai stato privo di sussistenza, in quanto non è stato acquisito come frutto di conoscenza, e, una volta manifestato dalla voce, non cessa di essere⁴, allo stesso modo lo Spirito divino è una potenza sostanziale che viene contemplata in sé stessa come ipostasi propria (δύναμιν οὐσιώδη αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην), che non può essere separata né dal Padre, né dal Figlio e che non si espande al di fuori per cessare di essere, ma che in modo simile al Verbo sussiste come ipostasi (καθ' ὁμοιότητα τοῦ θεοῦ λόγου καθ' ὑπόστασιν οὔσαν), dotata di volontà, movimento ed attività (προαιρετικήν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν) e sceglie sempre il

² *Or cat*, GNO III/4, 11, 1-4

³ Cfr. *ibidem*, 11, 6-24.

⁴ Cfr. *ibidem*, 12, 4-24.

bene (*ibidem*, 13, 5-11). Così, per il Nisseno, in Dio tutto è dono.

Osserva J. Daniélou: “Per Gregorio, l’analogia è quella della relazione dell’anima con la respirazione e la parola, piuttosto che quella dello spirito con il verbo mentale e la volontà. Ciò è perfettamente nella linea del suo materialismo, che gli fa cercare le analogie della divinità tra le cose sensibili piuttosto che tra quelle intelligibili”⁵. La netta distinzione tra creato ed increato, base della corretta formulazione trinitaria, permette al Nisseno di ricorrere ad esempi materiali per esprimere il mistero divino, evitando il rischio di immagini spirituali, che potevano essere fraintese nel contesto neoplatonico dell’epoca⁶.

Si noti, invece, a livello più propriamente teologico, come l’analogia sia letta da Gregorio alla luce della relazione tra lo spirito e la vita: tutto si fonda sulla concezione discendente della teologia nissena, in particolare per quanto riguarda la creazione dell’uomo ad immagine di Dio. Il verbo umano è dotato di spirito, per cui, non si può ritenere che la sorgente ed il modello dell’immagine, cioè il Verbo divino, sia privo di uno Spirito, che in questo caso, per il principio dell’unità di natura, deve essere divino e personale. Proprio lo sviluppo della teologia della φύσις permette a Gregorio di estendere in senso trinitario la riflessione della teologia del λόγος, esposta storicamente al rischio subordinazionista, che può essere definita, alla luce della riflessione trinitaria del secolo IV, un’analogia psicologica incompleta.

L’entusiasmo di Balthasar era dettato anche dall’esistenza di un’opera attribuita a Gregorio di Nissa dalla tradizione, ma che oggi sembra certo non sia stata scritta da lui. Si tratta del trattato *Ad imaginem dei et ad similitudinem* dove si trova una analogia psicologica perfettamente formulata:

Ma come nell’anima c’è la parte razionale (ψυχή λογική) e insieme con essa la ragione (λόγος) che è in essa, e ancora insieme e sempre in essa lo spirito vitale (τὸ πνεῦμα τὸ ζωτικόν) che dà unità (συστατικόν) e porta a compimento (συμπληρωτικόν), così è il Padre, e insieme con il Padre il Dio Verbo (Λόγος), e sempre insieme al Figlio con il Padre c’è anche lo Spirito con il Figlio ed il Padre. Se separi e dividi la ragione dall’anima, la tua anima rimane priva di ragione (ἄλογός); affinché, attraverso ciò che è ad immagine di Dio, tu impari che se neghi il Dio Logos, dicendo che non è con Dio Padre, predicheresti che Dio è rimasto privo di ragione e ridotto al livello delle bestie. E se separi lo Spirito da Dio, rimarrebbe come morto e diresti che Dio non è un vivente. Se vuoi filosofare su ciò che è ad immagine e similitudine di Dio, devi filosofare così: scopri il Dio nascosto non a partire dalle realtà esteriori, ma a partire dalle realtà interiori, dalla trinità in te; conosci la Trinità attraverso le realtà che esistono in te.⁷

⁵ J. Daniélou *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, Paris 1964, 49.

⁶ Con troppo entusiasmo Balthasar ha riconosciuto nella teologia di Gregorio di Nissa una analogia psicologica vera e propria, cfr. H. von Balthasar, *Présence et pensée*, Paris 1947, 139. La critica successiva ha messo in evidenza la necessità di una maggiore cautela ed attenzione critica: cfr. R. Leys, *L’image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1951, 93-97 e H. Merki, *Homôiosis Theôi. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952, 174-175.

⁷ ἄλλ’ ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἅμα ψυχή λογική, ἅμα σὺν αὐτῇ ὁ λόγος ἐν αὐτῇ, καὶ ἅμα, καὶ συνάμα ἐν αὐτῇ τὸ πνεῦμα τὸ ζωτικόν καὶ συστατικόν καὶ συμπληρωτικόν· οὕτως ἅμα Πατὴρ, ἅμα Θεὸς Λόγος σὺν Πατρὶ, ἅμα Υἱὸς σὺν Πατρὶ, συνάμα τὸ Πνεῦμα σὺν Υἱῷ καὶ Πατρὶ. Εἰ δὲ χωρίζεις καὶ ἀποστερεῖς τὸν λόγον ἐκ τῆς ψυχῆς, ἄλογός σου λοιπὸν ἢ ψυχὴ· ἵνα διὰ τούτου τοῦ κατ’ εἰκόνα Θεοῦ μάθῃς, ὅτι ἐὰν ἀρνήσῃ τὸν Θεὸν Λόγον, λέγων μὴ εἶναι σὺν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, ἄλογον λοιπὸν καὶ κτηνώδη κηρύττεις τὸν Θεόν· καὶ ἐὰν χωρίσῃς τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ, νεκρὸν λοιπὸν τινα καὶ οὐ ζῶντα λέγεις Θεόν· εἰ φιλοσοφεῖν περὶ τοῦ κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ βούλει, οὕτω φιλοσόφησον, οὐκ ἐκ τῶν ἐκτός, ἀλλ’ ἐκ τῶν ἐντός σου τὸν κρυπτὸν Θεὸν γνῶρισον ἐκ τῆς ἐν σοὶ τριάδος, τὴν Τριάδα ἐπίγνωθι δι’

È evidente l'importanza del testo, che forse può essere attribuito a Anastasius Sinaita, autore del secolo VII che ricorre molto alla scuola alessandrina e a Gregorio di Nissa in particolare⁸. Forse l'affermazione più precisa che si può fare allo stato attuale sull'attribuzione del testo potrebbe considerarlo di un autore greco inserito nella tradizione di Gregorio di Nissa e non posteriore a Anastasius Sinaita. In ogni caso, l'aspetto più interessante dal punto di vista della storia della pneumatologia, è la constatazione che la stessa teologia orientale conoscesse l'analogia psicologica della Trinità, che avrà in occidente un grande sviluppo, per influsso di Agostino.

Agostino

Con Agostino si tocca il vertice della teologia trinitaria latina. Il suo pensiero segna un progresso definitivo che configurerà in modo decisivo tutti gli sviluppi successivi della riflessione trinitaria. Oltre che *Doctor Gratiae*, il vescovo di Ippona potrebbe essere detto *Doctor Trinitatis*⁹.

L'opera più importante dal nostro punto di vista è il *De Trinitate*, in 15 libri, il principale dei suoi scritti dogmatici. È stato scritto in due tappe: i primi 12 libri tra il 399 ed il 412, e gli ultimi tre tra il 420 ed il 426¹⁰. La struttura dell'opera è la seguente: confessione della fede e studio attento degli insegnamenti scritturistici (1-4); difesa del dogma trinitario e trattazione speculativa (5-7); introduzione alla conoscenza mistica di Dio (8); ricerca dell'immagine della Trinità nell'uomo (9-14); compendio del trattato (15)¹¹.

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

“Signore nostro Dio, crediamo in te, Padre e Figlio e Spirito Santo. Perché la Verità non avrebbe detto: *Andate, battezzate tutte le genti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo* (Mt 28, 19), se Tu non fossi Trinità. Né avresti ordinato, Signore Dio, che fossimo battezzati nel nome di chi non fosse Signore Dio. E una voce divina non avrebbe detto: *Ascolta Israele: Il Signore Dio tuo è un Dio Unico* (Deut 6, 4), se Tu non fossi Trinità in tal modo da essere un solo Signore e Dio. (...) Dirigendo la mia attenzione verso questa regola di fede, per quanto ho potuto, per quanto tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato ed ho desiderato di vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto, ed ho molto disputato e molto faticato. Signore mio Dio, mia unica speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre la tua faccia con ardore. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta. Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa. Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza; dove mi hai aperto, ricevimi quando entro; dove mi hai chiuso, aprimi quando busso. Fa' che mi ricordi di te, che comprenda te, che ami te. Aumenta in me questi doni, fino a quando Tu mi abbia riformato interamente. (...) Parlando di Te un sapiente nel suo libro, che si chiama Ecclesiastico, ha detto: *Molto*

ἐνυποστάτων πραγμάτων (Ps. Gregorio di Nissa, *Ad imaginem dei et ad similitudinem*, PG 44, 1340B)

⁸ Il trattato parzialmente è riportato nella Patrologia greca del Migne anche sotto il nome di Anastasius Sinaita (cfr. PG 81, 1144-1149).

⁹ A. Trapé, *S. Agustín*, in A. di Berardino - J. Quasten, *Patrología III*, cit., 511.

¹⁰ Cfr. Idem, *Introduzione. Teologia*, in Sant'Agostino, *La Trinità*, Roma 1973, XVIII.

¹¹ Cfr. *ibidem*, XII-XIV.

potremmo dire senza giungere alla meta, la somma di tutte le parole è: Lui è tutto (Eccl 43, 27). Quando dunque arriveremo alla tua presenza, cesseranno queste molte parole che diciamo senza giungere a Te; Tu resterai, solo, tutto in tutti (cfr. 1 Cor 15, 28), e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio e divenuti anche noi una sola cosa in Te. Signore, unico Dio, Dio Trinità, sappiano essere riconoscenti anche i tuoi per tutto ciò che è tuo di quanto ho scritto in questi libri. Se in essi c'è del mio, siimi indulgente Tu e lo siano i tuoi. Amen."¹²

Agostino riceve dalla tradizione le linee essenziali della dottrina trinitaria, che elabora in un pensiero maestoso, assegnando un ruolo fondamentale alla relazione¹³: l'unità si attribuisce alla natura, mentre la distinzione personale si riferisce alle relazioni¹⁴. Per questo gli attributi dell'essenza divina devono allora essere espressi al singolare (buono, santo, ...), mentre bisogna esprimere al plurale ciò che riguarda le Persone.

Nella sua teologia trinitaria muove dalla considerazione dell'unità della natura divina, afferma l'unità dell'azione *ad extra* delle tre Persone e sottolinea con forza la struttura metafisica dell'essere razionale, in quanto immagine di Dio (cfr. Gn 1, 27)¹⁵.

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

a) *Mens, notitia, amor*:

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

¹² Idem, *De Trinitate*, 15, 28, 51.

¹³ *Ibidem*, 5, 5, 6.

¹⁴ Cfr P. de Labriolle, *Augustin*, DTC 1, 2347.

¹⁵ Cfr P. de Labriolle, *Augustin*, DTC 1, 2347.

insieme nello spirito che si ama e si conosce.”¹⁶

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

b) Memoria sui, intelligentia, voluntas

“Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sostanza sola. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto; ma come memoria si dice in senso relativo. Lo stesso si può affermare per l’intelligenza e la volontà perché anche l’intelligenza e la volontà si dicono in senso relativo. Ma considerata in sé ognuna è vita, spirito ed essenza. E *queste tre cose sono una cosa sola* (1 Gv 5, 7-8), per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola essenza. Ed ogni altra cosa che si dice di ciascuna di esse in senso assoluto, anche di tutte insieme la si predica non al plurale ma al singolare. Invece esse sono tre cose per la stessa ragione per cui sono in reciproca relazione tra loro. E se non fossero uguali, non solo ciascuna a ciascuna, ma anche ciascuna a tutte, esse non si includerebbero a vicenda. Infatti non soltanto ciascuna è contenuta in ciascuna, ma anche tutte sono contenute in ciascuna. Infatti ho memoria di aver memoria, intelligenza e volontà. Ho intelligenza di intendere, volere e ricordare. Ho volontà di volere, di ricordare, di intendere. Con la mia memoria abbraccio insieme tutta la mia memoria, intelligenza e volontà. Infatti ciò che della mia memoria non ricordo, non è nella mia memoria. Ma niente è tanto nella memoria, come la memoria stessa. Dunque me la ricordo tutta intera. Così tutto ciò che intendo so di intenderlo e so di volere tutto ciò che voglio, ora tutto ciò che so, lo ricordo. Dunque mi ricordo di tutta la mia intelligenza, di tutta la mia volontà. Allo stesso modo quando intendo queste tre cose, le intendo tutte intere insieme. Non c’è infatti cosa intelligibile che io non intenda, se non ciò che ignoro. Ma ciò che ignoro nemmeno lo ricordo, neppure lo voglio. Tutto ciò che di intelligibile invece ricordo e voglio, per questo fatto stesso lo intendo. Anche la mia volontà contiene la mia intelligenza tutta intera, e la mia memoria tutta intera quando faccio uso di tutto ciò che intendo e ricordo. In conclusione quando queste tre cose si contengono reciprocamente, e tutte in ciascuna e tutte interamente, ciascuna nella sua totalità è uguale a ciascuna delle altre nella sua totalità e ciascuna di esse nella sua totalità è uguale a tutte considerate insieme e nella loro totalità: tutte e tre costituiscono una sola cosa (cfr. 1 Gv 5, 7-8), una sola vita, un solo spirito, una sola essenza.”¹⁷

c) Memoria Dei, intelligentia, amor

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

¹⁶ Agostino, *De Trinitate*, 9, 3, 3; 9, 4, 4; 9, 5, 8.

¹⁷ *Ibidem*, 10, 11, 18.

“Dunque questa trinità dello spirito non è immagine di Dio, perché lo spirito ricorda se stesso, si comprende e si ama, ma perché può anche ricordare, comprendere ed amare Colui dal quale è stato creato. Quando fa questo, diviene sapiente. Se non lo fa, anche quando si ricorda di sé, si comprende e si ama, è insensato. Si ricordi dunque del suo Dio, ad immagine del quale è stato creato, lo comprenda e lo ami.”¹⁸

Anche se Dio è sempre nell'uomo, l'uomo non è sempre in Dio; infatti essere in Dio significa ricordarsi di Lui, conoscerlo ed amarlo. E ciò equivale a rinnovare l'immagine divina in noi, poiché con questa memoria, questa intelligenza e questa volontà si partecipa a quella vita nella quale Dio si conosce e si ama¹⁹. L'uomo compie veramente sé stesso solo come santo, cioè partecipando pienamente alla vita intima di Dio, cioè alla conoscenza e all'amore.

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

Agostino vuole mettere in evidenza l'identità di natura delle tre Persone divine, cioè l'*aequalitas personarum* esistente nell'unico Dio. Si noti che, per questo, egli è molto più vicino alla tradizione orientale di quanto si pensi²⁰.

Parte dalla unità e ricorre costantemente ad espressioni che la mettono in evidenza *Deus-Trinitas, Trinitas-Unitas, Deus Trinitatis*²¹. Il seguente testo è un valido riassunto della sua fede trinitaria:

“crediamo che il Padre, il Figlio, e lo Spirito Santo sono un solo Dio, Creatore e Reggitore di tutta la creazione; che il Padre non è il Figlio, che lo Spirito Santo non è il Padre, né il Figlio, ma che sono una Trinità di persone in mutue relazioni in un'unica ed uguale essenza.”²²

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

a) Sostanza

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

¹⁸ *Ibidem*, 14, 12, 15.

¹⁹ Cfr. G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1690-1691.

²⁰ B. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 259.

²¹ Cfr. *ibidem*.

²² Agostino, *De Trinitate*, 9, 1, 1.

Padre, rispondi che è Dio; se ti interrogano del solo Figlio, rispondi che è Dio; se ti interrogano di ambedue, non rispondi che sono dèi, ma che sono Dio."²³

b) essenza

"A proposito di essenza, come da sapere si ha sapienza, così da essere si ha essenza, un termine certamente nuovo, che gli antichi scrittori latini non hanno usato, ma usuale ai giorni nostri. E affinché non mancasse alla nostra lingua il termine che i Greci dicono οὐσία, dal verbo è stata conosciuta la parola di essenza."²⁴

c) persona

"Infatti ciò che abbiamo detto delle persone, secondo il nostro modo abituale di parlare, occorre intenderlo delle sostanze (*hypostasis*) secondo quello dei Greci, in quanto essi dicono: "tre sostanze (*hypostasis*), una essenza", come noi diciamo: "tre persone, una essenza o sostanza" (...) Perciò per Dio essere è la stessa cosa che sussistere, e dunque se la Trinità è una sola essenza, essa è anche una sola sostanza. Allora è forse più esatto parlare di *tre Persone* che di *tre sostanze*."²⁵

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

Relazioni di origine

Agostino non sviluppa il concetto di persona come faranno Boezio e Riccardo di S. Vittore, ma ha il grande merito di affermare la persona come perfezione assoluta, in quanto soggetto concreto incomunicabile. Inoltre, uno dei suoi contributi principali è la connessione tra Persona e relazione. Infatti, nel confronto con la teologia neoariana, Agostino mette in evidenza che non tutto in Dio si dice secondo la sostanza, ma che, nello stesso tempo, non si può dire nulla di Lui secondo gli accidenti, per la perfezione della sua sostanza. Gli eunomiani si appoggiavano a ciò per dedurre che la differenza tra il Padre non generato ed il Figlio generato doveva essere sostanziale. Agostino ribatte che proprio *l'io ed il Padre siamo una cosa sola* di Gv 10, 30 esige la consustanzialità.

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

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

²³ Idem, *Enarrationes in Psalmum* 68, 5.

²⁴ Idem, *De Civitate Dei*, 12, 2.

²⁵ Idem, *De Trinitate*, 7, 4, 8 e 7, 5, 10.

“Dunque in Dio nulla ha significato accidentale, perché in Lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di Lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. In esse è accidente tutto ciò che può scomparire o diminuire: le dimensioni, le qualità e le relazioni, come le amicizie, parentele, servitù, somiglianze, uguaglianze e le altre cose di questo genere; la posizione, il modo di essere, lo spazio e il tempo, l’azione e la passione. Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione (*ad aliquid*); così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l’uno è sempre Padre, l’altro sempre Figlio. (...) Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in relazione al Padre, l’uno sarebbe chiamato Padre, l’altro Figlio in senso sostanziale. Ma poiché il Padre non è chiamato Padre se non perché ha un Figlio ed il Figlio non è chiamato Figlio se non perché ha un Padre, queste non sono denominazioni che riguardano la sostanza. Né l’uno né l’altro si riferisce a se stesso, ma l’uno all’altro e queste sono denominazioni che riguardano la relazione e non sono di ordine accidentale, perché ciò che si chiama Padre e ciò che si chiama Figlio è eterno ed immutabile. Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa (*Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia*), perché questi appellativi non appartengono all’ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole.”²⁶

Le tre Persone sono distinte solamente da ciò che hanno di relativo tra loro. Le si chiama Persone non perché con questo termine si esprime adeguatamente quello che sono, ma perché non si trova un termine migliore:

“Tuttavia se si chiede che cosa sono questi Tre, dobbiamo riconoscere l’insufficienza estrema dell’umano linguaggio. Certo si risponde: *tre persone*, ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quella realtà”.²⁷

Il grande merito di Agostino è quello di non opporre relativo e sostanziale, superando così la terminologia filosofica e scoprendo, a partire dalla fede, l’essere relativo non accidentale, il relativo sostanziale. Per quanto riguarda il termine *persona*, Agostino non riesce ancora a sviscerarne tutta la ricchezza teologica²⁸, ma la grande importanza assegnata da lui al concetto di *relativo* – non utilizza il termine *relazione* – come distinto da sostanziale costituisce la base indispensabile di ogni ulteriore progresso.

Agostino riceve come dato della tradizione che lo aveva preceduto l’affermazione che le relazioni tra le Persone divine sono relazioni di origine. E quest’origine ha luogo mediante la generazione per il Figlio e la spirazione per lo Spirito. Il contributo del vescovo di Ippona è particolarmente rilevante proprio rispetto alla processione della terza Persona, che era stata meno elaborata dalla tradizione. In questo modo Agostino giunge a formulare con grande precisione la distinzione tra le due processioni.

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

²⁶ *Ibidem*, 5, 5, 6.

²⁷ *Ibidem* 5, 9, 10.

²⁸ Cfr. L. Scheffczyk, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., 178-179.

l'amato²⁹.

Nel *De Trinitate* si propone esplicitamente di rispondere alla questione della processione della terza Persona: "come nella Trinità vi è uno Spirito Santo non generato dal Padre né dal Figlio né da entrambi insieme, sebbene sia lo Spirito del Padre e del Figlio?"³⁰.

La risposta agostiniana è chiara: nonostante non sia generato, lo Spirito ha la stessa sostanza del Padre, perché la riceve dal Padre e dal Figlio come da un unico principio. La riceve *principaliter* dal Padre, che è il principio della divinità, ma anche dal Figlio con il Padre, perché il Figlio riceve tutto dal Padre stesso³¹. Si vede che il Padre è sempre *fons et origo totius Trinitatis*; la seconda processione è spiegata ricorrendo all'amore: lo Spirito procede come amore, e per questo non è generato, in quanto non è proprio dell'amore l'essere immagine, ma piuttosto è sua caratteristica l'essere comunione e dono:

"E tuttavia non è senza motivo che in questa Trinità si chiama Verbo di Dio solo il Figlio, Dono di Dio lo Spirito Santo solo, e Dio Padre quello solo da cui è generato il Verbo e da cui procede primariamente lo Spirito Santo. Ho aggiunto "primariamente" perché si legge che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio. Ma anche questo glielo ha dato il Padre, non dopo che già esisteva senza esserne in possesso, perché quanto ha dato al Verbo unigenito glielo ha dato generandolo. Egli lo ha dunque generato in modo che il loro Dono comune procedesse anche dal Figlio e che lo Spirito Santo fosse lo Spirito di ambedue. Non basta dunque rilevare di passaggio, ma occorre considerare con attenzione questa distinzione nella inseparabile Trinità. È in virtù di essa infatti che il Verbo di Dio è chiamato anche propriamente sapienza di Dio, sebbene siano sapienza anche il Padre e lo Spirito Santo. Se dunque si deve chiamare propriamente Carità una delle tre Persone, a quale questo nome si adatterà meglio che allo Spirito Santo? Però sempre a condizione che in quella semplice e suprema natura non siano due cose distinte la sostanza e la carità, ma la sostanza stessa si identifichi con la carità e la carità stessa con la sostanza sia del Padre, sia del Figlio, sia dello Spirito Santo, e tuttavia sia lo Spirito ad essere chiamato propriamente carità".³²

I nomi propri delle Persone

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

- 1) la prima Persona si chiama *Padre, Principio e Non generato*; tutti e tre sono nomi relativi: "Dunque il Padre è chiamato così in senso relativo, come pure in senso relativo è chiamato principio o forse con un altro nome. Ma lo si chiama Padre in relazione al Figlio, principio invece in rapporto a tutto ciò che da lui proviene."³³ Anche il nome *Non generato* è relativo, poiché è relativo l'appellativo *generato*.
- 2) La seconda Persona ha come nomi *Figlio, Verbo, Immagine*; questi nomi sono equivalenti fra loro e si chiariscono l'un l'altro, perché il Figlio è Figlio in quanto Verbo, ed il Verbo è Verbo in quanto Figlio. Lo stesso si deve dire del nome di Immagine, poiché il Verbo è Immagine in quanto Figlio.
- 3) La terza Persona è detta *Spirito Santo, Dono, Amore*. I nomi dello Spirito sono i più difficili, perché si possono applicare anche alla sostanza: Dio è, infatti, spirito, è santo ed è amore. Per questo Agostino giustifica l'applicazione di questi nomi alla terza Persona a partire dall'economia: se è lo Spirito che distribuisce i doni di Dio

²⁹ B. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, cit., 261-262.

³⁰ Agostino, *De Trinitate*, 1, 5, 8.

³¹ Cfr. *ibidem*, 4, 20, 29; 5, 14, 15.

³² *Ibidem*, 15, 17, 29.

³³ *Ibidem*, 5, 13, 14.

(cfr. 1 Cor 12, 11), Lui stesso è il Dono nell'intimità trinitaria; se è lo Spirito a diffondere l'amore nei cuori (cfr. Rom 5, 5), Lui stesso è l'Amore nella Trinità. A ragione si è detto che la pneumatologia è l'ambito trinitario nel quale è più rilevante il contributo di Agostino³⁴.

Gregorio Palamas

Questo capitolo si è aperto con la considerazione dell'analogia psicologica nella tradizione greca. Vale la pena chiuderlo, facendo osservare come anche gli sviluppi medioevali del pensiero greco con Gregorio Palamas³⁵, teologo del XIV e figura di riferimento dell'ortodossia, hanno riconosciuto il ruolo della volontà accanto all'intelletto, come principio intradivino. Come già in Agostino, anche qui ci si trova di fronte ad una rivoluzione rispetto alla concezione filosofica greca, in quanto il desiderio è riconosciuto *in divinis*. Il percorso teologico iniziato con la teologia del Logos, culmina nel riconoscimento della volontà e del desiderio come realtà divine ed essenziali perché l'uomo sia autenticamente immagine di Dio. Così, nei *Capita 150*, Palamas, dopo aver ripetuto considerazioni simili a quelle espresse da Gregorio di Nissa nel sec. IV a proposito della differenza tra il Logos e lo Spirito divini rispetto a quelli umani, scrive:

Quello Spirito del Verbo sommo è come un desiderio (ἔρως) ineffabile di Colui che genera verso il Verbo stesso ineffabilmente generato.³⁶

Questa affermazione mette in evidenza il meraviglioso percorso che dalla identificazione intellettualistica dell'Eros con Apollo, e quindi con la razionalità, che costituisce il grande messaggio del *Simposio* di Platone, vertice con la Metafisica di Aristotele del pensiero umano che si muove con le sole sue forze, ha portato al riconoscimento del ruolo

³⁴ Cfr. A. Trapé, *Introduzione. Teologia*, in Sant'Agostino, *La Trinità*, cit., XXXI.

³⁵ Gregorio Palamas (1296 – 1359) divenne nel 1316 monaco al Monte Athos e si immerse nell'esperienza della spiritualità connessa al metodo esicasta. Questo consisteva in una tecnica di preghiera che, in base alla convinzione che il corpo è strettamente unito allo spirito, mirava a raggiungere lo stato di tranquillità perfetta (ἡσυχία), facendo discendere l'orazione dalla testa al cuore, attraverso la ripetizione continua della preghiera «Signore Gesù, Figlio di Dio, abbi pietà di me», collegata al ritmo della respirazione. La finalità era riuscire a pregare in ogni istante e raggiungere, così, la contemplazione della luce divina – energia increata dell'essenza – come si presentò sul Tabor. Il movimento esicasta si presentava come un movimento di riforma, nella ricerca della povertà e dell'indipendenza della Chiesa dall'Impero. L'avversario di Palamas fu Barlaam il Calabro, che negava la possibilità di comprendere teologicamente il fenomeno mistico a cui si riferivano i monaci dell'Athos. Lo scontro ebbe risvolti politici e si presentò anche come una polemica tra Oriente ed Occidente, per il linguaggio tomista di Barlaam e dei suoi. Dopo l'alternarsi di sconfitte e vittorie, Palamas divenne vescovo di Tessalonica nel 1347, sede di cui prese possesso solo tre anni più tardi. La lotta continuò assumendo anche toni drammatici. Dopo la morte, il 14 novembre del 1359, Palamas fu canonizzato dalla Chiesa di Costantinopoli nel 1368. Per una lettura introduttoria a Gregorio Palamas e la sua dottrina, vedasi J. MEYENDORFF, *S. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959.

³⁶ Ἐκεῖνο δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνωτάτω λόγου, οἷόν τις ἔρως ἐστὶν ἀπόρρητος τοῦ γεννήτορος πρὸς αὐτὸν τὸν ἀπορρήτως γεννηθέντα λόγον. (Gregorio Palamas, *Capita 150*, n. 36, in E. Perrella, *Gregorio Palamas. Che cos'è l'ortodossia*, Milano 2006, p. 38)

irriducibile della volontà e del desiderio, che sgorgano dall'interiorità stessa di Dio. Gregorio Palamas definisce, quindi, lo Spirito come la gioia eterna (προαιώνιος χαρά) del Padre e del Figlio, proprio in quanto comune ad essi³⁷. Subito dopo, la Trinità viene presentata in termini di analogia psicologica, con le espressioni:

E anche la nostra mente, creata ad immagine di Dio, possiede l'immagine di questo sommo desiderio (ἔρωτος) verso la conoscenza che sempre da essa ed in essa sussiste, desiderio che pure è da essa ed in essa e procede (συμπροϊόντα) insieme al Verbo interiore.³⁸

Gregorio Palamas ha appena affermato che lo Spirito è la gioia che accomuna il Padre e il Figlio, quindi, dopo aver specificato che lo Spirito procede (ἐκπορεύεται) solo dalla prima Persona, passa a presentare la mente dell'uomo come immagine di Dio non solo per quanto riguarda il Logos, ma anche per quanto riguarda l'amore ed il desiderio, che sono inseparabili nella conoscenza stessa. Lo Spirito qui è presentato in una processione comune insieme alla seconda persona, con la forma verbale συμπροϊόντα che si differenzia nettamente dall'ἐκπορεύεται, che indica il rapporto con il Padre come unico Principio della Trinità, secondo ciò che si vedrà nel prossimo capitolo.

³⁷ Cfr. *ibidem*, p. 40.

³⁸ Τούτου τοῦ ἀνωτάτω ἔρωτος τὴν εἰκόνα καὶ ὁ κατ'εἰκόνα τοῦ Θεοῦ κτισθεὶς ἡμῶν ἔχει νοῦς πρὸς τὴν παρ'αυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ διηλεκῶς ὑπάρχουσιν γνῶσιν, παρ'αυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ καὶ τοῦτον ὄντα καὶ συμπροϊόντα παρ'αυτοῦ τῷ ἐνδοτάτῳ λόγῳ. (*Ibidem*, n. 37, p. 40.)

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

La teologia è unanime nel porre in relazione la processione dello Spirito Santo con la processione dell'Amore. Ma la "personalità" dello Spirito Santo continua ad essere la più sconosciuta, a tal punto che lo si è chiamato il "Dio Sconosciuto"³⁹ e il "Grande sconosciuto"⁴⁰. Esiste un evidente deficit pneumatologico nella pietà di molti cristiani. Ma non si tratta solo di questo. Anche la teologia incontra maggiori difficoltà a sviluppare la dottrina sullo Spirito Santo che ad articolare l'insegnamento sulle altre due Persone divine. Tommaso lamenta una autentica povertà di vocaboli per esporre la teologia dello Spirito Santo, povertà dovuta al fatto che la relazione dell'amore ci è meno nota della relazione dell'intelligenza⁴¹.

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

"I segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio (1 Cor 2, 11). Ora, il suo Spirito, che lo rivela, ci fa conoscere Cristo, suo Verbo, sua Parola vivente, ma non dice se stesso. Colui che ha parlato per mezzo dei profeti ci fa udire la Parola del Padre. Lui, però, non lo sentiamo. Non lo conosciamo che nel movimento in cui ci rivela il Verbo e ci dispone ad accoglierlo nella fede. Lo Spirito di Verità che ci svela Cristo non parla da sé (Gv 16, 13). Un tale annientamento, propriamente divino, spiega il motivo per cui il mondo non può ricevere lo Spirito, perché non lo vede e non lo conosce, mentre coloro che credono in Cristo lo conoscono perché dimora presso di loro (Gv 14, 17)"⁴².

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

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

³⁹ Cfr. L. Bouyer, *Le Consolateur*, Paris 1980, 11.

⁴⁰ Beato J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, nn. 127-138.

⁴¹ "Per quanto riguarda l'intelletto furono trovate parole adatte ad indicare il rapporto di colui che intende con la cosa capita (...) Invece per quanto riguarda la volontà, se si eccettuano le parole *diligere* e *amare*, che indicano la relazione di chi ama con la cosa amata, non furono usate altre parole per esprimere la relazione esistente tra l'affezione o impressione suscitata dall'oggetto amato ed il principio da cui essa emana o viceversa. Perciò, a causa di questa povertà di vocaboli *-propter vocabulorum inopiam-* indichiamo tali relazioni con i termini di amore o dilezione, ed è come se chiamassimo il Verbo *intelligenza concepita* o *sapienza generata* (Tommaso d'Aquino, STh, q. 37, a. 1, in c.)

⁴² CCC, n. 687.

nei segni di vita apostolica e missionaria; nella testimonianza dei santi, in cui egli manifesta la sua santità e continua l'opera della salvezza"⁴³.

È un invito a conoscere lo Spirito nella sua azione santificatrice. La misteriosità dello Spirito Santo appartiene, per così dire, al suo modo speciale di esistere nella Trinità. Egli esprime il mistero dell'intimità di Dio in modo simile a quello con cui lo spirito dell'uomo indica ciò che è più profondo dell'uomo. Nello studiarlo, quindi, è necessario procedere con profonda venerazione per il mistero, senza cercare di razionalizzarlo. Come osserva W. Kasper, punto di partenza per la considerazione dello Spirito Santo non possono essere le speculazioni filosofiche –sia di tipo neoplatonico che idealista–, ma unicamente la riflessione sull'azione dello Spirito nella storia come è testimoniata nella Bibbia e nella Tradizione. "Perciò la base di una teologia dello Spirito Santo non sono le analogie prese dalla vita psichica dello spirito umano. Tali analogie sono familiari essenzialmente alla tradizione latina a partire da Agostino; in esse, il Figlio appare come frutto della conoscenza mediante la parola interiore e lo Spirito come frutto della volontà e dell'unione amorosa tra il Padre e il Figlio"⁴⁴.

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

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

Conosciamo lo Spirito Santo attraverso la sua opera santificatrice, cioè attraverso il suo intervento nella storia della salvezza e soprattutto attraverso la sua relazione con Cristo. Cristo è frutto dello Spirito Santo e a sua volta invia il suo Spirito ai discepoli. Lo Spirito di Cristo è quello che ci unisce a Cristo e, nell'unirci a Lui, rivela velatamente il proprio essere. Forse per questa ragione, anche se la rivelazione della divinità dello Spirito Santo è chiara nel Nuovo Testamento⁴⁵, la dottrina sullo Spirito Santo si è sviluppata in forma esplicita solamente dopo la chiarificazione definitiva della teologia del Verbo e in dipendenza da essa.

Nomi, appellativi e simboli dello Spirito Santo

Sono molti i nomi e gli appellativi che lo Spirito Santo riceve sia nella Sacra Scrittura che

⁴³ CCC, n. 688.

⁴⁴ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 257.

⁴⁵ Cfr. Capitolo 4

nella tradizione teologica. Tali nomi ci introducono discretamente nella conoscenza del suo modo di essere nella Trinità. Quando Tommaso si lamentava della povertà di vocaboli per elaborare una teologia dello Spirito Santo non si riferiva a questi nomi, ma alla inesistenza di nomi propri, che si potessero applicare esclusivamente allo Spirito, come avviene con il nome di Verbo, che si applica esclusivamente alla seconda Persona. Non esistono nomi che si possano attribuire esclusivamente allo Spirito Santo. Persino i tre che gli si applicano con maggior frequenza –Spirito, Amore, Dono– sono, al tempo stesso, nomi che si applicano all'essenza divina. Dio stesso è spirito e amore (Gv 4, 24 e 1 Gv 4, 8). Il nome con cui lo designa Nostro Signore è precisamente quello di Spirito Santo. Questo nome è, per così dire, il suo nome più proprio. È, p.e., il nome con cui lo invociamo nella celebrazione del battesimo (cfr. Mt 28, 19) o con cui lo designa San Paolo parlando della sua inabitazione nell'anima del giusto (cfr. Rm 5, 5). Anche se i nomi di spirito e di santo si applicano frequentemente alla Divinità, l'unione di questi due nomi si usa solamente per designare la terza Persona⁴⁶. Si tratta di un nome –osserva Agostino– molto appropriato per riferirlo alla terza Persona, che è il vincolo di unione tra Padre e Figlio, perché contiene ciò che è a loro comune: la spiritualità e la santità⁴⁷.

Per riferirsi alla terza Persona Nostro Signore usa anche il nome di spirito accompagnato da altri appellativi: lo chiama il *Paraclito*, il Consolatore (Gv 14, 16. 6; 15, 26; 16, 7) e *Spirito di Verità* (Gv 16, 13)⁴⁸. Nel Nuovo Testamento, la terza Persona è designata anche come *Spirito della promessa* (Gal 3, 14; Ef 1, 13), *Spirito di adozione* (Rm 8, 15; Gal 4, 6), *Spirito di Cristo* (Rm 8, 9), *Spirito del Signore* (2 Cor 3, 17), *Spirito di Dio* (Rm 8, 9. 14; 15, 19; 1 Cor 6, 11; 7, 40), *Spirito di gloria* (1 Pt 4, 14)⁴⁹.

Il nome di Amore si addice anche come nome proprio allo Spirito Santo, che procede per via di amore. In questo caso, la parola Amore è equivalente alla parola Verbo in quanto designa la Persona che è termine *ad quem* della processione. Allo stesso modo che Verbo indica ciò che è inteso come presente in chi lo intende, così la parola Amore indica l'amato in quanto presente nell'amante⁵⁰. Lo stesso avviene con il nome Dono. Con questo termine si indica "l'attitudine ad essere donato". In ragione della sua origine –l'amore– lo Spirito è la Persona nella quale Dio stesso si dona alla creatura razionale o, in altre parole, donandola a Lui, Dio dona se stesso. Dio ci dona il suo amore per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (cfr. Rm 5, 5).

Lo Spirito Santo riceve i titoli di *Signore* e *Datore di vita*. Questo è evidente con speciale universalità nel Simbolo Niceno-costantinopolitano. Si tratta di titoli rigorosamente divini e che si trovano già chiaramente attribuiti allo Spirito Santo nelle opere di Atanasio e dei Cappadoci. *Signore* significa che non appartiene al mondo servile delle creature. *Vivificante* implica il potere di dare la vita, che possiede con il Padre e il Figlio⁵¹.

Lo Spirito Santo si trova presente ovunque nella vita cristiana. La sua missione nella

⁴⁶ Cfr. CCC, n. 691.

⁴⁷ Cfr. Agostino, *De Trinitate*, XV, 19, 37.

⁴⁸ Cfr. CCC, n. 692.

⁴⁹ Cfr. CCC, n. 693.

⁵⁰ Tommaso d'Aquino, STh I, q. 37, a. 1, in c.

⁵¹ Cfr. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, 194-197.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La colomba. Questo simbolo evoca in primo luogo la colomba fatta uscire da Noé alla fine del diluvio (cfr. Gn 8, 8-12). Ma evoca soprattutto lo Spirito Santo che, nel Battesimo di Gesù, scende su di Lui sotto forma di colomba (cfr. Mt 3, 16 e par.). Il simbolo della colomba per indicare lo Spirito Santo è tradizionale nell'iconografia cristiana⁵².

La processione dello Spirito Santo secondo l'operazione della volontà

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

a) che lo Spirito Santo *procede* dal Padre; b) che questa processione non è una generazione, ma una *spirazione*. Ciò risulta con chiarezza dai testi della Sacra Scrittura, che affermano la provenienza dello Spirito rispetto al Padre, ma in nessun momento equiparano questa provenienza ad una generazione. I Simboli della Chiesa confessano esplicitamente queste due affermazioni. Dopo l'affermazione della divinità dello Spirito Santo da parte del Concilio di Costantinopoli (381) come *Signore e Datore di vita*, si passò a discernere il suo modo di procedere come distinto dalla generazione del Figlio. Così, p.e., nel Simbolo *Quicumque* si afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio e che non è fatto, né creato, né generato⁵³.

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

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

⁵² Cfr. CCC, nn. 694-701.

⁵³ Cfr. DS 75.

amore⁵⁴. Lo Spirito Santo, dunque, procederebbe dal Padre come l'amore procede dall'atto di amare. Esistevano molte ragioni per orientarsi in questa direzione, tra cui quelle che risultano dal ruolo dello Spirito nell'Incarnazione del Verbo e nell'opera della salvezza. La santità consiste nell'amore.

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

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

“Anche lo Spirito sussiste insieme in questa medesima unità e uguaglianza di sostanza. Sia egli infatti l'unità delle due altre Persone, o la loro santità, o il loro amore, sia la loro unità perché è il loro amore e sia il loro amore perché è la loro santità (...) Lo Spirito Santo è dunque qualcosa di comune al Padre e al Figlio, qualsiasi cosa sia, o più precisamente la stessa comunione consustanziale ed eterna; se il nome di amicizia le si addice, la si chiami così, ma è più esatto chiamarla carità. Ed anche questa carità è sostanza, perché Dio è sostanza e *Dio è carità*, secondo la Scrittura. D'altra parte, come la carità è sostanza insieme con il Padre e con il Figlio così anche insieme è grande, buona, santa e tutto ciò che di Dio si dice in senso assoluto, perché per Dio è la stessa cosa essere ed essere grande o buono, etc.”⁵⁵.

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

⁵⁴ In molti Padri, specialmente greci, la teologia dello Spirito si basa anche sull'analogia con la parola. Come nella parola pronunciata dall'uomo c'è pensiero (*logos*) e aria (*pneuma*), nella conversazione divina c'è *logos* e *pneuma*. Basti ricordare questo passo di Gregorio di Nissa, nel quale lo Spirito appare come il soffio che accompagna la parola:

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

⁵⁵ Agostino, *De Trinitate*, VI, 5, 7.

di unione nella Trinità è il Figlio⁵⁶.

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

“Nella natura intellettuale, una tale azione appartiene e all'intelletto e alla volontà. Secondo l'azione dell'intelletto si ha la processione del verbo e secondo l'operazione della volontà si trova in noi un'altra processione, che è la processione dell'amore, per la quale l'amato si trova nell'amante, a quel modo che per la concezione del verbo la cosa espressa o intesa è in chi la intende. Quindi, oltre la processione del verbo, si pone in Dio un'altra processione, quella dell'amore”⁵⁷.

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

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

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

Lo Spirito Santo come amore reciproco del Padre e del Figlio

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

“E, se la carità con cui il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre ci rivela l'ineffabile comunione dell'uno con l'altro, che c'è di più conseguente che concludere che conviene in proprio il nome di carità a colui che è lo Spirito comune all'uno e all'altro?”⁵⁸.

⁵⁶ Atanasio, *Contra arianos*, 3, 24; Basilio, *De Spiritu Sancto*, 45.

⁵⁷ Tommaso d'Aquino, *STh*, q. 27, a. 3, in c.

⁵⁸ La perfezione della frase agostiniana è intraducibile in tutta la sua forza: “Et si charitas qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum; quid convenientius quam ut ille dicatur charitas proprie, qui Spiritus est communis ambobus?” (Agostino, *De Trinitate*, XV,

Per questo, lo Spirito Santo è l'amore reciproco tra il Padre e il Figlio che, data la semplicità dell'essere divino in cui non si può dare nulla di accidentale, è amore sussistente. Questa concezione, come è ovvio, facilita il cammino verso il *Filioque*, perché in essa lo Spirito Santo appare come lo spirito comune. È la concezione che troviamo, p.e., nel Concilio XI di Toledo e in numerose Encicliche⁵⁹. Affermazioni simili troviamo nel *Credo del Popolo di Dio*: "Crediamo nello Spirito Santo, Persona increata, che procede dal Padre e dal Figlio come loro Amore sempiterno"⁶⁰. È la stessa considerazione che si trova in Giovanni Paolo II:

"Nella sua vita intima Dio è *amore* (Cfr. 1 Gv 4, 8.16), amore essenziale, comune alle tre divine Persone: amore personale è lo Spirito Santo, come Spirito del Padre e del Figlio. Per questo, egli *scruta le profondità di Dio* (1 Cor 2, 10), come *Amore-Dono increato*. Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio esiste a modo di dono. È lo Spirito Santo *l'espressione personale* di un tale donarsi, di questo essere-amore"⁶¹.

L'affermazione che lo Spirito Santo è Amore e procede dal Padre e dal Figlio come Amore è universalmente accettata dai teologi⁶². La divergenza sorge quando ci si chiede come si deve intendere l'affermazione che lo Spirito Santo è il vincolo di unione tra il Padre e il Figlio o, che è lo stesso, quando ci si chiede come distinguere in Dio tra l'Amore essenziale, che corrisponde ugualmente alle tre divine Persone, e l'Amore come proprietà ipostatica.

La divergenza più notevole sorge tra le posizioni di Anselmo e di Riccardo di San Vittore. Riccardo fonda tutta la sua dottrina trinitaria sulla analogia dell'amore. Dio è amore infinitamente perfetto e l'amore perfetto esige uguaglianza e distinzione. In Dio deve esistere più di una persona, perché questa persona possa amare con alterità. Ma nemmeno l'amore tra due persone è perfetto; occorre una terza perché sia *oggetto comune* dell'amore dei due amanti. Lo Spirito Santo è presentato allora non come il *legame* che unisce il Padre e il Figlio, ma come l'amico *condilectus*. Non è l'amore esistente tra i due, ma l'amico comune⁶³. Anselmo, invece, più fedele all'impostazione agostiniana, orienta l'analogia verso la vita dello spirito: l'amore deriva dalla conoscenza come il suo frutto necessario; lo Spirito Santo è l'amore che deriva dalla conoscenza divina che genera il Verbo. Tommaso ha portato questo orientamento alla sua formulazione più perfetta sia nella *Summa contra Gentiles* che nella *Summa Theologica*⁶⁴:

"Si afferma che lo Spirito Santo è legame tra il Padre e il Figlio in quanto è Amore; perché siccome il

19, 37).

⁵⁹ Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, "quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur" (Conc. XI Toledo (7.XI.675), DS 527. "Lo Spirito Santo è la bontà e l'amore del Padre e del Figlio" che procede dal Padre e dal Figlio nell'eterna luce di santità come luce e come amore" (Leone XIII, Enc. *Divinum illud munus* (9.V.1897), nn. 5 e 12. "Lo Spirito Paraclito, essendo l'Amore mutuo personale per il quale il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre, è inviato da entrambi..." (Pio XII, Enc. *Haurietis aquas* (15.V.1956), n. 23.

⁶⁰ Paolo VI, *Credo del Popolo di Dio* (30.V.1968), n. 10.

⁶¹ Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem* (18.V.1986), n. 10.

⁶² Cfr. F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, Roma 1970, 61-

⁶³ Cfr. Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 3, 19-20. Cfr. F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, cit., 61-71.

⁶⁴ Tommaso d'Aquino, CG, IV, 19; STh I, q. 37, a. 1.

Padre ama con un amore unico se stesso e il Figlio, e viceversa, nello Spirito Santo, in quanto è Amore, è implicito il rapporto del Padre al Figlio, e viceversa, come rapporto dell'amante alla cosa amata. Ma per ciò stesso che il Padre e il Figlio si amano mutuamente, è necessario che questo mutuo Amore, che è lo Spirito Santo, proceda dall'uno e dall'altro. Quindi a motivo della sua origine, lo Spirito non è qualcosa di intermedio, ma la terza persona nella Trinità. Invece, secondo il predetto rapporto, è il legame che unisce i due e che procede dall'uno e dall'altro"⁶⁵.

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

"È necessario che Dio, come oggetto primo e principale, ami se stesso. Ma avendo pure dimostrato che in qualche modo l'amato deve trovarsi nella volontà dell'amante, siccome Dio ama se stesso, è necessario che nella sua volontà Dio si trovi come amato e come amante. L'amato però si trova nell'amante nella maniera in cui viene amato; ora, amare non è che volere, ma il volere di Dio si identifica con il suo essere; poiché in Lui anche la volontà si identifica con il suo essere, dunque l'esistere di Dio nella sua volontà quale oggetto di amore non è un'esistenza accidentale come in noi, ma essenziale. Perciò è necessario che Dio, considerato in quanto è presente nella sua volontà, sia veramente e sostanzialmente Dio"⁶⁶.

Il parallelismo con la teologia del Verbo è evidente: Dio, in quanto conosciuto da se stesso, sussiste in sé come Verbo; Dio, in quanto amato, esiste in se stesso come Spirito Santo. Tommaso manifesta frequentemente questo pensiero⁶⁷. Questa impostazione potrebbe apparire estremamente essenzialista, perché sembra incentrata sulla perfezione spirituale dell'essenza divina. Y. Congar ha fatto notare che non è così. Per Tommaso, "Tutto ciò che è attivo in Dio, è delle Persone (*actiones sunt suppositorum*). La conoscenza e l'amore essenziali di se stesso esistono solamente ipostatizzati in soggetti personali che si distinguono solo per l'opposizione delle relazioni che li costituiscono"⁶⁸. Sono relazioni sussistenti, poiché ricevono tale sussistenza dalla sostanza divina con la quale si identificano⁶⁹.

⁶⁵ Tommaso d'Aquino, STh I, q. 37, a. 1, ad 3.

⁶⁶ Tommaso d'Aquino, CG IV, 19.

⁶⁷ Ecco un passo del *Compendium Theologiae*, la cui interpretazione non ammette dubbi: "Possiamo considerare tre aspetti nell'uomo: l'uomo che esiste nella sua natura, l'uomo che esiste nel suo intelletto e l'uomo che esiste nel suo amore. Ma questi tre non sono, tuttavia, una realtà sola, perché qui pensare non è essere, né amare; e uno solo dei tre aspetti è una realtà sussistente: l'uomo che esiste nella sua propria natura. Ma in Dio, essere, conoscere e amare sono una cosa sola. Di conseguenza, Dio che esiste nel suo intelletto, Dio che esiste nel proprio essere naturale e Dio che esiste nel suo amore fanno solo una realtà, ma ciascuno dei tre è una realtà sussistente" (Tommaso d'Aquino, *Compendium Theologiae*, 50).

⁶⁸ Y. M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 118.

⁶⁹ Secondo H. F. Dondaine, seguito da Y. M. J. Congar, anche se Tommaso impiega la concezione agostiniana che lo Spirito è *nexus* tra il Padre e il Figlio, non usa questo metodo per spiegare l'analogia dello Spirito con l'Amore, poiché la metafora dell'amore come vincolo che unisce gli amanti non può superare il piano dell'immagine. Così, anche se è appropriato presentare lo Spirito Santo come l'amore mutuo del Padre e del Figlio, "non si può sfruttare metafisicamente questo metodo. Non troviamo qui l'analogia valida per pensare la persona dello Spirito Santo. L'altra presentazione, quella del divino Conoscitore e Amante del proprio Verbo, è molto più sobria, ma più sicura e quindi più preferibile per introdurre razionalmente la processione della terza Persona" (H. F. Dondaine, S. Thomas d'Aquin. *Somme Théologique. La Trinité*, Paris-Tournai 1946, 397-401. Cfr. Y. M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 118-120).

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

“L'amore reciproco del Padre e del Figlio, distinto da ciascuno degli amanti come relazione pura dell'unione nell'Amore, possiede così tutta la realtà sostanziale di ciascuno degli amanti. Così questo Amore è Dio: Dio è Amore in modo tale che, nella Persona dello Spirito, è Amore personale che procede dall'incontro del Padre e del Figlio. In tal senso, lo Spirito Santo è, con assoluta proprietà, Dono di Dio, non solo disponibilità in Dio a donarsi, ma eterna ed ipostatica donazione, cioè esistere l'uno per l'altro in un modo che solamente l'Amore può realizzare”⁷⁰

Lo Spirito Santo come procedente dal Padre e dal Figlio

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

Anche questa affermazione appartiene alla fede della Chiesa⁷¹. Risulta implicita nel *ex Patre* di Costantinopoli e certamente non lo contraddice⁷².

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

“Nessuna professione di fede propria di una tradizione liturgica particolare può contraddire questa fondamentale espressione della fede trinitaria, insegnata e professata dalla Chiesa di tutti i tempi (...). Da parte cattolica esiste una decisa volontà di chiarire la dottrina tradizionale del *Filioque*, presente nella versione liturgica del Credo latino, affinché rimanga evidente la sua piena armonia con quello che il Concilio ecumenico professa nel Simbolo: il Padre come fonte della Trinità, unica origine del Figlio e dello Spirito Santo”⁷³.

Pochi mesi dopo ed in questo medesimo spirito, il Pontificio Consiglio per la Promozione della Unità dei Cristiani pubblicava una *Chiarificazione* intitolata *La processione dello Spirito*

⁷⁰ F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, cit., 123.

⁷¹ Cfr. Concilio di Firenze, Bolla *Laetentur caeli* (6.VII.1439), DS 1300-1302.

⁷² Data l'uguaglianza esistente tra il Padre e il Figlio osserva Tommaso d'Aquino, “anche se si aggiungesse che (lo Spirito Santo) procede solamente dal Padre, non resterebbe per ciò escluso il Figlio da questa processione; perché, nell'essere principio dello Spirito Santo, non esiste opposizione relativa tra il Padre e il Figlio, ma solo nell'essere uno Padre e l'altro Figlio” (Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 36, a. 2, ad 1 e ad 2).

⁷³ Si tratta dell'omelia pronunciata nel 1995, nella festa dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, alla presenza del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I. Cfr. “L'Osservatore Romano”, (30.VI.1995), 7.

Santo nelle tradizioni greca e latina, che costituisce uno sforzo notevole al fine di eliminare i malintesi tra Oriente ed Occidente su questa questione⁷⁴. Naturalmente il documento cerca di tenere conto delle obiezioni contro il *Filioque* provenienti dal campo ortodosso e si può considerare una buona sintesi delle posizioni teologiche attuali.

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

“Allo stesso modo, anche se nell'ordine trinitario lo Spirito Santo è consecutivo alla relazione tra il Padre e il Figlio, poiché esso trae la sua origine dal Padre in quanto quest'ultimo è Padre del Figlio unigenito, tale relazione tra il Padre e il Figlio raggiunge essa stessa la sua perfezione trinitaria nello Spirito. Allo stesso modo che il Padre è caratterizzato come Padre dal Figlio che Egli genera, lo Spirito, traendo la sua origine dal Padre, lo caratterizza in modo trinitario nella sua relazione al Figlio e caratterizza in modo trinitario il Figlio nella sua relazione al Padre: nella pienezza del mistero trinitario essi sono Padre e Figlio nello Spirito Santo”⁷⁵.

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

È evidente che la comprensione di entrambe le tradizioni nella questione del *Filioque* non può derivare da una “razionalizzazione” del mistero, né da una dialettica più o meno facile, di cui entrambe le parti potrebbero abilmente servirsi, ma dall'umile accettazione della Parola di Dio. I dati che la Sacra Scrittura offre sono molto concreti nella sobrietà

⁷⁴ Cfr. *La processione dello Spirito Santo nelle tradizioni greca e latina*, in “L'Osservatore Romano”, (13.IX.1995). Tra i commenti a questo documento, cfr. J. M. Garrigues *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit, “Irenikon”* 68 (1995) 501-506; Id. *A la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, ibid., 69 (1996) 188-212; B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, in BSS, 22.XI.1995. Il testo è riprodotto in « La Documentation Catholique », (21.I.1996), 89-90; Fr. Ph. Jobert, *A propos du Filioque*, in “La Documentation Catholique”, (26.IX.1995), 601-603; G. Ferraro, *L'origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina*, « La Civiltà Cattolica », I, 1996, 222-231.

⁷⁵ *La processione dello Spirito Santo nella tradizione greca e latina*, cit.,

delle loro affermazioni: lo Spirito procede (*ekporéuetai*) dal Padre (cfr. Gv 15, 26); lo Spirito prende dal Figlio e rivela ciò che il Figlio ha ricevuto dal Padre (cfr. Gv 16, 13-15); Gesù è il portatore dello Spirito, poiché lo Spirito è sopra di Lui (cfr. Lc 4, 18); il Figlio dà e invia lo Spirito (cfr. Gv 15, 26; 20, 22-23).

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

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

Il *Catechismo* offre una precisazione importante circa la dottrina del II Concilio di Lione quando afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un solo principio⁷⁶.

Questa affermazione ha lo scopo, secondo il *Catechismo*, di salvaguardare la monarchia del Padre, unico principio di tutta la Trinità. Perciò si afferma che il Padre "in quanto Padre del Figlio Unigenito, Egli con Lui sia "l'unico principio dal quale procede lo Spirito Santo"⁷⁷. Sarebbe una interpretazione abusiva di questa affermazione, se si interpretasse tale *unum principium* come se lo Spirito Santo procedesse dal Padre e dal Figlio in quanto condividono l'essenza comune. L'unicità di principio spiratore va intesa quindi nel senso che lo Spirito procede dal Padre in modo che il Figlio partecipa alla spirazione in quanto forma un solo principio personale con Lui⁷⁸. Il Figlio è unito al Padre nella spirazione precisamente in quanto è Figlio ed Immagine, cioè in quanto sta ricevendo tutto il suo essere dal Padre.

Con queste precisazioni, il *Catechismo* apporta una notevole correzione ad alcune letture

⁷⁶ Conc. II di Lione, *Constitutio de summa Trinitate et fide catholica* (18.V.1274), DS 850.

⁷⁷ Cfr. CCC, n. 248.

⁷⁸ L'espressione può sembrare ambigua, tuttavia addita un aspetto importante della processione dello Spirito: Padre e Figlio costituiscono un solo *principio spiratore* dello Spirito Santo. Ma ciò non significa che lo Spirito Santo procede dall'essenza del Padre e del Figlio, bensì dalle loro persone.

scolastiche dell'*unum principium*. Già il Concilio IV del Laterano aveva precisato che le processioni appartengono alle Persone divine, non all'essenza. Ora, prosegue il *Catechismo*, la persona del Padre è in se stessa totale riferimento al Figlio. Ne deriva l'esattezza con cui osserva che è il Padre *in quanto Padre* colui che spira lo Spirito Santo, con il chiaro intento che si legga il *Filioque* nel contesto *personalista* della paternità del Padre, e non nel contesto della comunione del Figlio con il Padre nel ricevere la sua stessa sostanza⁷⁹.

Ciò significa che non si deve considerare valida qualsiasi interpretazione del *Filioque*. Da una parte, l'affermazione del *Filioque* non può significare che lo Spirito Santo procede da Padre e Figlio come da due principi, ma come da un solo principio, perché in caso contrario si pregiudicherebbe gravemente la monarchia del Padre; dall'altra, questo *unum principium* va inteso in un modo che non dia adito a pensare che lo Spirito procede dall'essenza del Padre e del Figlio, ma dal loro essere personale. Il pericolo non è puramente immaginario e si possono citare alcuni esempi storici⁸⁰. Per cui si insiste nell'affermare che lo Spirito procede dal Padre *in quanto Padre* e dal Figlio in quanto il Figlio è inseparabile dalla paternità del Padre.

In questa prospettiva è facile dimostrare la coincidenza di entrambe le tradizioni nel parlare dell'ordine trinitario: il Figlio è la seconda Persona e lo Spirito è la terza. Il Figlio precede sempre lo Spirito Santo e non si può invertire questo ordine. Esiste una ragione teologica per questo: il Figlio caratterizza il Padre come Padre⁸¹.

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

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

Talvolta la generazione e la spirazione sono state considerate separatamente, tolte dal

⁷⁹ J. M. Garrigues, *A la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, “*Irénikon*” 69 (1996) 194.

⁸⁰ Si indica come esempio Anselmo. Per Anselmo, Padre e Figlio sono principio dello Spirito Santo in ciò che hanno di comune tra loro. Imposta questa questione in modo così radicale da giungere perfino a sfumare la dottrina comune in Occidente secondo la quale lo Spirito procede *a Patre principaliter*: “E se si afferma che lo Spirito Santo è principalmente dal Padre, come se fosse più dal Padre che dal Figlio, non si può accettare, se con ciò si intende l'esistenza di qualcuna delle differenze di cui abbiamo parlato. Ma non c'è difficoltà ad affermare che il fatto che lo Spirito Santo è dal Figlio lo ha dal Padre, dal quale il Figlio ha l'essere, perché il Figlio ha dal Padre ciò che è” (Anselmo, *De processione Spiritus Sancti*, 24). Il capitolo è eloquente per le ragioni di fondo con le quali Anselmo difende il suo ragionamento e per il modo in cui intende l'*unum principium*. Si possono descrivere così: il *Filioque* viene affermato per sostenere l'uguaglianza di natura tra il Padre e il Figlio e, pertanto, l'*unum principium* viene interpretato in un ambito che non è strettamente quello delle relazioni paterno-filiali. Cfr. J.M. Garrigues, *A la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du filioquisme*, “*Irénikon* » 69 (1996) 195.

⁸¹ “Lo Spirito non precede il Figlio –commenta la *Chiarificazione*–, poiché il Figlio caratterizza come Padre il Padre dal quale lo Spirito trae la sua origine, ciò che costituisce l'ordine trinitario. Ma la spirazione dello Spirito a partire dal Padre si fa per mezzo e attraverso (sono i due sensi di *diá* in greco) la generazione del Figlio che essa –la spirazione– caratterizza in modo trinitario”.

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

“Il Padre genera il Figlio soltanto spirando (in greco *proballein*) per mezzo di Lui lo Spirito Santo, e il Figlio è generato dal Padre soltanto nella misura in cui la spirazione (in greco *probolé*) passa attraverso di lui. Il Padre è Padre del Figlio unigenito soltanto essendo per lui e per mezzo di lui l’origine dello Spirito Santo”⁸².

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

Infine, la teologia ha sempre osservato che le missioni delle Persone divine sono un riflesso delle relazioni intratrinitarie. La relazione dello Spirito con Gesù guida verso la conoscenza della relazione del Verbo e dello Spirito. È Gesù che invia lo Spirito, ma Gesù stesso è stato unto come Messia dallo Spirito. Nello stesso tempo lo Spirito introduce gli uomini nel mistero di Gesù, perché Egli è lo Spirito di Gesù. Una profonda teologia delle missioni aiuterà non poco a superare il *filioquismo*, senza per questo separare la processione dello Spirito dalla generazione del Figlio. Pensano così anche importanti teologi ortodossi⁸³.

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

⁸² Non sono strane nella *Chiarificazione* frasi come queste: “Qual è questo carattere trinitario che la persona dello Spirito Santo apporta alla stessa relazione tra il Padre e il Figlio? Si tratta della funzione originale dello Spirito nell’economia in rapporto alla missione e all’opera del Figlio. Il Padre è l’amore nella sua sorgente (cfr. 2 Cor 13, 13; 1 Gv 4, 8. 16), il Figlio è il *Figlio del suo amore* (Col 1, 4) (...) L’amore divino che ha la sua origine nel Padre riposa nel *Figlio del suo amore* per esistere consustanzialmente per mezzo di questi nella persona dello Spirito, il Dono di amore”.

⁸³ “Un altro punto importante del documento de l’Osservatore Romano –osserva Bobrinskoy– è il ruolo dello Spirito Santo nell’economia della salvezza e in cristologia. In una visione tutta nuova della pneumatologia ciò che finalmente ci si presenta è un documento romano. Sono convinto che il ruolo dello Spirito Santo nel mistero di Cristo è determinante per la teologia della processione eterna dello Spirito Santo e qui si trova il luogo della vera convergenza delle pneumatologie di Oriente e di Occidente” (B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, “La Documentation Catholique”, 21.I.1996, 89-90).

Figlio. Questo “riposo”, che rispecchia la verità trinitaria della *circuminsessio*, assume un’importanza di primo ordine nella considerazione trinitaria dello Spirito.

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

Lo Spirito Santo come Dono

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

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

Il nome di Dono compete allo Spirito Santo come nome proprio. Egli è il dono di Dio per eccellenza, sia che si intenda nella sua espressione attiva di donare (*doreá*) o come ciò che è donato (*doron*); sia che si intenda come donazione intratrinitaria, o come il Dono di Dio agli uomini. Lo Spirito è il Dono di Dio per eccellenza⁸⁴. I Padri, specialmente i latini, influenzati da Ilario e Agostino, hanno messo in rilievo questo aspetto essenziale di Dono, che spicca come proprietà personale dello Spirito Santo:

“Egli (Cristo) ordinò di battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cioè confessando l’Autore, il Figlio unico e il Dono. Uno solo è l’autore di tutto. Perché esiste un solo Dio, il Padre dal quale vengono tutte le cose, e un solo Figlio unico, Nostro Signore Gesù Cristo, per mezzo del quale tutte le cose sono, e un solo Spirito, il Dono, in tutte le cose”⁸⁵.

Agostino usa il nome di Dono come nome proprio dello Spirito Santo unendolo, come era logico nel suo schema trinitario, al nome di Amore. Il pensiero di fondo è una splendida dimostrazione della genialità di Agostino: Dio è amore; non c’è dono maggiore dell’amore. Quindi non esiste donazione maggiore né dono maggiore di quello che Dio fa di se stesso.

⁸⁴ Lo Spirito Santo appare così come colui che dà doni e come colui che è donato. Per una esposizione diffusa delle sfumature con cui la Scrittura si riferisce allo Spirito Santo come dono e donazione cfr. F. Bourassa, *Questions de Théologie trinitaire*, cit., 190-205; Y. M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., 578-580.

⁸⁵ Ilario, *De Trinitate* II, 1.

Lo Spirito Santo è amore e donazione reciproca, vincolo tra il Padre e il Figlio; è anche donazione agli uomini. Lo Spirito Santo non è solamente il Dono che Dio fa di se stesso agli uomini, ma il dono che prepara gli uomini a ricevere questa donazione divina. La donazione dello Spirito si trova in stretta relazione con la sua provenienza intratrinitaria⁸⁶.

“(Lo Spirito Santo) si intende relativamente, riferendolo al Padre e al Figlio, perché lo Spirito Santo è Spirito del Padre e del Figlio. La relazione stessa però non appare in questo nome (Spirito Santo), appare invece nell'appellativo *Dono di Dio*. Infatti è un Dono sia del Padre che del Figlio (...) Quando diciamo “dono del donatore” e “donatore del dono”, usiamo l'una e l'altra espressione in senso reciprocamente relativo. Lo Spirito Santo è dunque una specie di ineffabile comunione tra il Padre e il Figlio (...) Affinché dunque una denominazione, che conviene ad ambedue, indichi la loro reciproca comunione, si chiama Spirito Santo il Dono di entrambi”⁸⁷.

Lo Spirito Santo, in quanto Dono, è il cardine dell'unione degli uomini con Dio, è l'autore dell'unità della Chiesa e dell'amore cristiano. La carità scaturisce dalla donazione dello Spirito⁸⁸. La divinizzazione del cristiano è opera dello Spirito ed è così profonda e radicale che solo Dio stesso può portarla a compimento. Basilio fondò la sua difesa della divinità dello Spirito Santo proprio sull'opera divinizzatrice che compie nelle nostre anime nell'essere inviato ad esse. Lo Spirito, che è dono comune, comunione e vincolo tra Padre e Figlio, è inviato agli uomini per deificarli unendoli alla Trinità Beatissima.

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

“Dono come termine personale è in Dio nome proprio dello Spirito Santo (...) È da notare che, come dice Aristotele, il dono è un dare senza resa (...) perciò indica una gratuita donazione. Ora, il motivo di una donazione gratuita è l'amore; infatti diamo una cosa gratuitamente a qualcuno perché gli vogliamo bene. La prima cosa dunque che gli diamo è l'amore con il quale vogliamo a lui bene. Quindi è chiaro che l'amore ha natura di primo dono da cui provengono tutti i doni gratuiti. Ora si è già visto che lo Spirito Santo procede come Amore, quindi procede come primo dono. Onde Agostino dice che per il Dono che è lo Spirito Santo sono distribuiti molti doni particolari alle membra di Cristo”⁸⁹.

Dio dona se stesso agli uomini nello Spirito Santo. È lo Spirito Santo che ci introduce nel mistero di Cristo, così che l'itinerario dell'uomo verso Dio si può descrivere come un itinerario verso il Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo: il nostro spirito, illuminato dallo Spirito, fissa lo sguardo nel Figlio, nel quale, come in una immagine contempla il Padre⁹⁰. Le testimonianze sulla vita cristiana come vita nello Spirito si possono moltiplicare all'infinito. Basti citare, come esempio, questo ricco testo di Giovanni Paolo II:

⁸⁶ Cfr. Agostino, *De Trinitate*, V, 11, 12; 12, 13; 15, 16; VII, 4, 7; XV, 17, 29; 18, 32; 19, 33; 27, 50.

⁸⁷ Agostino, *De Trinitate*, V, 11, 12.

⁸⁸ “Lo Spirito è il Dono di Dio, in quanto è dato a coloro che per mezzo di lui amano Dio” (Agostino, *De Trinitate*, XV, 19, 35).

⁸⁹ Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 38, a. 2, in c. La citazione di Agostino è dal *De Trinitate*, XV, 19, 34.

⁹⁰ Cfr. L. Bouyer, *Le Consolateur*, Paris 1980, sp. 179-183.

“Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio *esiste* a modo di dono. È lo Spirito Santo *l'espressione personale* di un tale donarsi, di questo essere-amore. È Persona-amore. È Persona-dono (...) Al tempo stesso, lo Spirito Santo, in quanto consustanziale al Padre e al Figlio nella divinità, è amore e dono (increated), da cui deriva come da fonte (*fons vivus*) ogni elargizione nei riguardi delle creature (dono creato): la donazione dell'esistenza a tutte le cose mediante la creazione, la donazione della grazia agli uomini mediante l'intera economia della salvezza. Come scrive l'apostolo Paolo: *L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato* (Rm 5, 5)⁹¹.

La considerazione dello Spirito Santo nella sua caratteristica di Dono personale nel quale Dio si comunica liberamente agli uomini è forse il luogo più adatto per percepire le strette relazioni che esistono fra economia ed immanenza⁹². Lo Spirito Santo è, per così dire, il punto di unione fra entrambe. Infatti è impossibile parlare dello Spirito Santo senza che immediatamente venga in mente la considerazione dei suoi doni o il suo ruolo nella cristificazione del cristiano a tal punto che la teologia dello Spirito Santo risulta impossibile se non si prende in considerazione la sua missione, la sua donazione alla Chiesa e agli uomini.

⁹¹ Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, cit., n. 10.

⁹² Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 179.

10. CONCLUSIONE

Alla fine di questo percorso attraverso la storia della pneumatologia, riletta alla luce dell'attributo divino Vita, si può cogliere il valore assoluto della riflessione trinitaria per il pensiero stesso dell'uomo. Si tratta di una questione *vitale*, nel senso più pieno. A questo punto si è in grado di apprezzare la formulazione dell'analogia psicologica in Tommaso d'Aquino. Egli, infatti, inserisce questo elemento nel contesto del suo sistema teologico di ampio respiro e di particolare coerenza. Così, nelle *Questioni disputate sulla Potenza divina*, riprendendo lo schema dell'analisi greca del movimento, egli ricollega la processione del Figlio e quella dello Spirito all'affermazione che Dio è vivo. Nel corpo del primo articolo della q. 10, distingue le operazioni immanenti, proprie dei soli esseri viventi, dalle operazioni che passano dall'agente all'esterno, che sono comuni sia ai viventi che ai non viventi. L'analisi muove dalla psicologia aristotelica, per affermare che le operazioni immanenti non sono segno di imperfezione, ma anzi caratterizzano l'atto di un essere perfetto. La vita consisterebbe, infatti, nella capacità di muovere sé stessi, secondo quanto affermato anche da Platone.

Tommaso si stacca, però, nettamente dall'analisi greca, quando differenzia come operazioni immanenti la parola che procede da colui che parla e l'amore che procede dall'amante. Ciò che in Aristotele è esplicitamente identificato, è ora distinto, grazie alla nuova comprensione antropologica frutto della rivelazione trinitaria. Così Dio è detto vivente proprio perché è dotato delle operazioni immanenti di intelletto e volontà, senza le quali non sarebbe perfetto:

Invece attribuiamo a Dio il secondo genere di operazione [cioè quella immanente], in quanto lo diciamo intelligente e volente e con ciò significhiamo una sua perfezione. Infatti non sarebbe perfetto se non fosse intelligente e volente in atto; e per questo lo consideriamo vivente⁹³.

Infatti Verbo del Padre è il Figlio e Amore del Padre è lo Spirito. Tommaso, alla fine del *corpus* della questione, si ricollega esplicitamente proprio alla teologia greca sviluppata nel secolo IV in funzione antiarianiana.

In questo primo articolo della q. 10, Tommaso sviluppa il pensiero di Agostino, che era stato molto chiaro nell'avvertire che l'analogia psicologica non poteva essere intesa come *spiegazione* della Trinità⁹⁴, esplicitando l'identità tra l'affermare che Dio è vivo e che Dio è trino. Ciò è diventato possibile proprio perché la storia della salvezza ha rivelato l'agire divino nella storia come puro dono. Allo schema *ascendente* greco, fondato sulla proporzione (λόγος), si è sostituito il modello *discendente* giudaico-cristiano, derivato dalla constatazione dell'amore di Dio come sorgente della stessa vita dell'uomo: alla necessità ontologica si sostituisce la sproporzione più assoluta del dono ricevuto dalla volontà divina⁹⁵. Questo implica che la volontà e l'amore sono letti alla luce del dono

⁹³ "Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, in quantum ipsum intelligentem et volentem dicimus, in quo ipsius perfectio significatur. Non enim esset perfectus, nisi esset *intelligens et volens* actu; et inde est quod confitemur eum viventem" (TOMMASO D'AQUINO, *Questioni disputate sulla Potenza divina*, q. 10, a. 1, co.).

⁹⁴ AGOSTINO, *La Trinità*, XV, 7, 11; 22, 42; 23, 43.

⁹⁵ A ciò si ricollega la dimensione apofatica della teologia, che caratterizza le vette del pensiero dai Cappadoci fino a Tommaso, il quale la riceve attraverso la mediazione dello Pseudo-Dionigi: il ruolo della volontà nella creazione introduce, infatti, una discontinuità nella catena necessaria di cause, in quanto la trascendenza stessa interviene liberamente come principio causale diretto irriducibile ad altro. In questo modo, il pensiero umano non può più risalire fino a penetrare l'essere di Dio, a meno che non prenda come punto di partenza l'agire divino nella storia, per arrivare alla dimensione personale a partire dalla connessione tra essere e agire. In questo modo, l'apofatismo stesso segna il limite della riflessione

assoluto e non più nei termini greci del desiderio e dell'attrazione.

Ciò induce a pensare che l'analogia psicologica non rischi mai di essere interpretata come proiezione dal basso di categorie umane in Dio, in quanto l'analisi storica suggerisce che lo stesso pieno riconoscimento dello statuto ontologico della volontà sia stato frutto della Rivelazione, ed in concreto della presa di coscienza di Dio come Trinità. In una battuta si potrebbe dire che ἡ ἀρχὴ γὰρ ἢ νόησις della *Metafisica* di Aristotele rivela la propria grandezza solo alla luce dell'ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος dell'*incipit* trinitario del quarto vangelo, dove il λόγος non è inteso più in senso meramente proporzionale come mediazione necessaria, ma in senso personale come Figlio amato del Padre.

Ma questo implica che dall'approfondimento della pneumatologia deva nascere una nuova visione ontologica, che tenga conto della volontà e della relazione, insieme all'intelletto, nell'analisi del reale. Si tratta di superare il razionalismo e l'intellettualismo non in modo dialettico, come ha fatto la modernità, che è finita per opporre a Socrate il super-uomo nietzschiano, in una oscillazione tragica verso l'assolutizzazione della volontà a scapito del pensiero (e che ancor oggi è alla base del relativismo contemporaneo). Invece, lo studio della terza Persona della Trinità può portare a scoprire sempre più il ruolo fondamentale della volontà e dell'amore per l'intelletto stesso. In particolar modo, posto che il λόγος cristiano è essenzialmente relazione, e relazione filiale, cioè colma di amore, l'atto conoscitivo è inseparabile rispetto alle relazioni fondanti dell'uomo. La stessa volontà è necessaria perché si stabiliscano quelle relazioni che rendono la vita stessa autenticamente tale. Da qui emerge la grandezza di Dio e la grandezza dell'uomo, con parole di J. Ratzinger: "Qui si capisce che l'amore è creativo e che l'amore di Dio fu la forza che creò dal nulla l'essere, il vero «terreno» su cui sta ogni realtà. Ma di qui possiamo comprendere un po' anche che il secondo sì pronunciato a grandi lettere sulla croce è la nostra rinascita e che soltanto questa rinascita fa di noi definitivamente dei «viventi». Ed infine può sorgere il presentimento che noi come affermati da Dio siamo chiamati a partecipare al suo sì. Abbiamo l'incarico di continuare la creazione, di essere con-creatori, con il dono, in modo nuovo, dell'essere all'altro nel sì dell'amore di far diventare il dono dell'essere veramente un dono"⁹⁶.

Il risultato auspicato per il futuro del pensare umano dovrebbe essere una nuova ontologia trinitariamente intesa, secondo quanto scriveva J. Daniélou: "Tocchiamo così il fondo dell'ontologia trinitaria cristiana. Uno dei punti in cui il mistero trinitario illumina meglio le situazioni umane. Ci indica che il fondo stesso dell'esistenza, il fondo della realtà, la forma di tutto perché ne è l'origine, è l'amore, nel senso della comunità interpersonale. Il fondo dell'essere è comunità di persone. Chi dice che il fondo dell'essere è la materia, chi lo spirito, chi l'uno: hanno tutti torto. Il fondo dell'essere è la comunione"⁹⁷.

filosofica, che non può penetrare la dimensione propriamente trinitaria.

⁹⁶ J. Ratzinger, *Guardare Cristo*, Milano 2005, p. 73.

⁹⁷ J. DANIELOU, *La Trinité et le mystère de l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris 1968 (tr. it. *La Trinità ed il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia 1989, p. 37).

Percorso in sintesi:

Ontologia greca	Vita = Pensiero
Antico Testamento	Dio è Spirito
Nuovo Testamento	Lo Spirito è Dio
Teologia del sec IV	Lo Spirito e l'unità: l'Amore
Teologia di Tommaso	Lo Spirito e le relazioni
Ontologia trinitaria	Vita = Relazioni

Ci sarà qualcuno che ci possa parlare e dire qualcosa del nostro Dio? Non ha corpo né forma né figura alcuna; chi, pertanto, ci potrà dire com'è? Quale corpo, forma o figura ha la perfezione di tutte le perfezioni e la perfezione di tutte le bellezze? Soltanto dalle cose che vediamo e tocchiamo possiamo farcene una idea. Se non fosse così, trovi quale forma ha la chiarezza? E l'aurora del mattino? E la nostra vita? E quella di tutti i fiori, le piante e di ogni essere vivente? Oh, vita, vissuta da sempre! Unica vita vivente! Oh, mio Dio e mio tutto! Chi ci sarà che ci possa parlare di Te e dirci chi sei?

(Francisca Javiera del Valle, *Decenario allo Spirito Santo*)