

DIRE LA TRINITÀ NELL'OCCIDENTE LATINO

SERGIO PAOLO BONANNI

1. La semplicità della Trinità fra *unitas essentiae* e *unitas caritatis*

2. Intorno a Nicea

3. Dopo Nicea, fra oriente e occidente:
Basilio e Agostino rispondono a Eunomio

4. Agostino

5. Boezio e Anselmo

6. L'essenza genera?
Il no del Lombardo e la *lectio* di Bonaventura

7. Tommaso d'Aquino

8. Karl Rahner

9. Hans Urs von Balthasar

Capitolo 2

Intorno a Nicea

1. *Il Dio di Gesù Cristo*
2. *Una tensione interna alla fede*
3. *I tentativi di soluzione, fra modalismo e subordinazionismo*
4. *Pensare la generazione del Logos*

1. *Il Dio di Gesù Cristo*

Tertulliano, *Adversus Praxean* 31,2

Sic deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per filium et spiritum

Dio ha voluto rinnovare il segno della sua manifestazione, così da essere creduto uno in modo nuovo, mediante il Figlio e lo Spirito: così Tertulliano, in un passaggio di straordinaria forza sintetica del suo *Adversus Praxean*. È così, avverte il nostro, impegnato a contrastare le teorie patripassiane di Prassea, che Dio ha voluto rinnovare il sacramento, il segno della sua rivelazione: facendo in modo che gli uomini potessero riconoscerlo ancora UNO, ma *nove*, in modo nuovo. Ad essere ripresentato con la rivelazione neotestamentaria, è sempre lo stesso *sacramentum unitatis*. Questo vuol dire che la verità dell'essere TRINO di Dio non è quella che si aggiunge a quella del suo essere UNO, o peggio, quella che comincia quando finisce quella del suo essere UNO; la verità dell'essere TRINO di Dio è quella che viene fuori proprio con la novità legata al compimento della manifestazione del suo essere UNO.

Ma come avviene il compimento di questa rivelazione di Dio, che ci fa credere in modo nuovo alla sua unità, consentendoci di coglierne la verità trinitaria? *...per filium et spiritum*, suggerisce Tertulliano. Ovvero, con la comparsa di un ebreo di nome Gesù nella storia del mondo, potremmo anche tradurre. Perché lui, il Cristo, l'Unto nella potenza dello Spirito Santo, è il Figlio Divino venuto a rivelare agli uomini che Dio è Padre. Questa rivelazione non è una lezione in cui Gesù spiega a quelli che lo ascoltano che Dio è Trinità e che lui è la seconda persona divina fatta carne. Una lezione che – con gli opportuni aggiustamenti - avrebbero potuto fare anche il Padre o lo Spirito, qualora fosse stato uno di loro ad incarnarsi. Gesù stesso, la sua persona e ciò che accade intorno alla sua persona: tutto questo, la storia concreta di un uomo, è rivelazione. Cosicché, le parole stesse di Gesù che la Scrittura riporta, assumono il loro pieno significato nel contesto globale dell'evento a cui il Nuovo Testamento dà testimonianza, presentandolo immediatamente come frutto dell'iniziativa divina.

Gesù è il Cristo, l'inviato di Dio, in quanto Figlio che il Padre ha mandato nel mondo ad assumere una carne umana e a camminare nella forza dell'unzione verso la Pasqua di morte e risurrezione. Scopo di questo mandato, obiettivo di questa missione, è che al mondo venga rivelato il disegno salvifico dell'amore divino e possa essere inviato lo Spirito Santo, come soffio di vita nuova destinato a rendere tutti gli uomini, nel Figlio Unigenito, figli di Dio. Ovvero: figli nel Figlio.

Sono queste due missioni, quella del Figlio e quella dello Spirito, il *novum sacramentum* che emerge con la lettura della *historia Jesu* consegnata dalla Scrittura e trasmessa nella Chiesa. E questo *novum sacramentum*, per dirla con Tertulliano, è il sacramento destinato a far sì che gli

uomini possano credere in modo nuovo nell'unico Dio, ossia nel modo coerente al segno trinitario emergente con la pienezza della rivelazione.

Cosa vuol dire tutto questo? Vuol dire che è dalla economia, da ciò che avviene nella storia del mondo, la storia in cui Dio ha deciso di "coinvolgersi" mandando il Figlio e lo Spirito, che possiamo sapere qualcosa riguardo alla vita di Dio, riguardo a chi è Dio. *La Trinità economica è la Trinità immanente*: con la prima parte del suo *Grundaxiom*, Rahner ci ha ricordato che è questo, e una non una regola adeguata a una nostra preconfezionata idea di essere, il primo criterio di cui tenere conto, la prima regola da osservare se davvero vogliamo rispondere con crescente consapevolezza alla domanda intorno alla identità di Dio.

A dirci chi è Dio, è Dio stesso: solo lui può! E Dio ci dice chi è venendoci incontro, comunicando a noi sé stesso: non una parte di se stesso o un concetto che può farci in qualche modo comprendere qualcosa di lui. Dio si rivela comunicandoci se stesso, donandoci di conoscere pienamente la sua verità e facendoci partecipi della sua stessa vita: è sulla base di questa esperienza che quanti hanno incontrato Gesù, riconoscendo in lui l'Inviato per la salvezza del mondo e ricevendo da lui il dono dello Spirito mandato a portare a compimento l'opera di santificazione, non hanno potuto fare a meno di riconoscere, negli inviati di Dio, Dio stesso pronto a farsi presente accanto all'uomo e nell'uomo. Il Figlio e lo Spirito, sono l'uno ed unico Dio che si fa presente **accanto** all'uomo e **nell'**uomo, per farsi chiamare Padre: è dai dinamismi della storia di cui ci parla la Scrittura, è dall'economia plasmata dalle missioni con cui Dio interviene in essa, che si risale ai dinamismi interni della vita divina, fino a riconoscere che Dio è Padre: Padre che sta **di fronte** a noi, e al quale tutto, proprio perché da lui uscito a motivo del suo amore, dovrà tornare in forza di questo stesso amore. Risalendo dalla Trinità economica alla Trinità immanente, comprendiamo che colui che nasce nel tempo da Maria di Nazaret è il Figlio divino dal Padre eternamente generato, e lo Spirito mandato a illuminare e santificare, è lo Spirito divino che dallo stesso Padre eternamente procede.

Nella testimonianza neotestamentaria, la vita di Gesù è il centro, il perno che articola le due missioni. Tra l'uomo di Nazaret che si rivolge a Dio chiamandolo Padre, e il Figlio mandato da Dio Padre a salvare il mondo si riconosce un rapporto di **identità: Gesù è il Figlio di Dio**. Non è lo stesso fra lui e lo Spirito di Dio. Tra l'uomo di Nazaret chiamato da Dio a realizzare le promesse messianiche e lo Spirito Santo non c'è un rapporto di identità, ma di **relazione dinamica: Gesù non è lo Spirito Santo, ma è il Cristo**, colui che è unto nella potenza Spirito Santo affinché lo Spirito da lui ricevuto in pienezza possa raggiungere, tramite lui, tutti quanti gli uomini.

Le due missioni del Figlio e dello Spirito, nella storia di Gesù, risultano dunque intimamente correlate, e si manifestano come i due momenti inseparabili della realizzazione del disegno salvifico di Dio secondo uno sviluppo destinato a raggiungere il suo vertice nel mistero pasquale di morte e risurrezione. La riflessione sul Cristo si presenterà come il primo e dominante motivo nel dinamismo di maturazione dell'autocoscienza credente, dando luogo a quello che è stato spesso descritto come un processo di "teologizzazione" dell'annuncio evangelico. Si tratterà di riconoscere, nelle opere e nelle parole di Gesù attestate dal Nuovo Testamento, un unico agire divino, un'unità articolata in modo da cogliere nei tre – Padre, Figlio e Spirito – i protagonisti di un'unica opera salvifica. Un'unità dell'agire espressiva di una unità collocata più a monte, che ben presto viene espressa mediante formule triadiche, già presenti nel Nuovo Testamento e nella liturgia battesimale (il battesimo è conferito "nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", secondo il mandato di Mt 28,18). Formule triadiche che mostrano, in modo sintetico, la dinamica della salvezza inaugurata dalla fede nel Dio manifestatosi in Gesù Cristo come dinamica trinitaria, e fanno comprendere immediatamente che è proprio questa trinitaria economia salvifica ad aprire la strada alla riflessione sulla Trinità che l'unico e semplicissimo Dio è in sé.

Le riflessioni sull'identità del Dio Uno che si è manifestato Padre, Figlio e Spirito, non saranno altro che il frutto dell'impegno della Chiesa per salvaguardare la connotazione trinitaria del dato neotestamentario e penetrarne il contenuto. Contenuto complesso, che articola il tradizionale monoteismo della fede ebraica in modo che il Dio rivelatosi ad Abramo, Isacco e Giacobbe, sia

creduto uno – come dice Tertulliano – *nove*, in modo nuovo: ovvero, sia creduto Padre, Figlio e Spirito; sia creduto Trinità. Esperienza delle **missioni** (del Figlio e dello Spirito) resa possibile dall'incontro con Gesù di Nazaret, e riconoscimento delle **processioni** (come saranno chiamati i dinamismi interni della vita divina), ben presto cominceranno a vivere di un reciproco e mai esaurito rimando, e si assisterà al graduale strutturarsi di una dialettica fra *oikonomia* e *theologia*, destinata a ripresentarsi quale figura caratteristica della riflessione sul mistero del Dio di Gesù Cristo dai primi secoli dell'era cristiana fino ai nostri giorni.

2. Una tensione interna alla fede

Il cammino di approfondimento del profilo trinitario della rivelazione neotestamentaria, avviato dalla comunità credente, è l'infinita via che la ragione umana – come ricorda Dante – non può illudersi di riuscire a percorrere fino in fondo. Si tratta di un cammino complesso che impegnerà sempre la Chiesa, ed è facile immaginare quanto siano stati difficili i primi passi.

Molte le domande destinate a spuntare nella mente di chi cercava di darsi e dare ragioni intorno alla verità della fede in cui erano battezzati coloro che scoprivano di poter guadagnare la salvezza nel nome di Gesù Cristo. Che rapporto c'è fra il piano dell'economia temporale in cui Dio si è rivelato e la vita che vive in sé stesso, nell'eternità del suo essere? Come vanno intesi i tre nomi con cui Dio si è manifestato in Gesù Cristo per farsi conoscere dagli uomini? Come lo dobbiamo immaginare il rapporto fra colui che si è presentato come una cosa sola con il Padre, e il Padre stesso? Come il rapporto fra due persone? Lo Spirito Santo è veramente e in se stesso Dio, o possiamo limitarci a dire che con questo nome la rivelazione fa semplicemente riferimento alla forza con cui Dio si china sulle sue creature?

Per cercare di mettere ordine e offrire una sintesi, possiamo rimanere concentrati sulla già citata frase di Tertulliano - *Sic deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per filium et spiritum* - e chiederci: come compresero questa novità i teologi impegnati ad approfondire il mistero del Dio di Gesù Cristo all'alba dell'era cristiana? Perché poi la frase di Tertulliano spunta in uno scritto di carattere polemico in cui proprio questa è la posta in gioco. Il *nove unus crederetur* è legato a quella che potrebbe anche essere definita come l'aporia, la tensione fondamentale dell'annuncio cristiano.

Ora, l'aporia fondamentale – per così dire - sottesa all'annuncio neotestamentario, è che quest'annuncio, come abbiamo già rilevato, malgrado l'affermazione che l'uomo Gesù è il Figlio divino, vuole rimanere indissolubilmente legato all'affermazione monoteista dell'Antico Testamento. L'arco di tensione generato da questa aporia - implicita nell'idea stessa che si possa rimanere monoteisti pur affermando: un Figlio è Dio! - è precisamente quello in cui viene ad iscriversi, come rilettura della verità teologica dalla tensione stessa richiamata, il segno trinitario caratteristico della fede ecclesiale.

3. I tentativi di soluzione, fra modalismo e subordinazionismo

Come risolvere il problema e superare la tensione? Le soluzioni destinate a rivelare una inaccettabile debolezza si collocano, come spesso capita, agli estremi opposti della medesima linea.

Da una parte c'è (1) chi tenta di conservare il monoteismo estenuando il *nove*, la novità di cui parla Tertulliano, fino ad annullarla. L'estremismo di costoro è solitamente messo a fuoco dai manuali nel paragrafo che va sotto il titolo di patripassianismo sabelliano (dal nome di un certo Sabellio, uno dei più importanti maestri di questo filone di pensiero).

Dall'altra c'è (2) chi tenta di conservare il monoteismo affermando che quel *nove unus crederetur* può essere tranquillamente conservato senza alcun timore per la verità del monoteismo, perché la novità riguarda qualcosa che non minaccia l'unicità del Principio, in quanto ad esso

subordinato. L'estremismo di costoro è solitamente trattato sotto il paragrafo intitolato subordinazionismo ariano (essendo Ario il caposcuola di questo filone di pensiero).

Il *Contro Prassea*, la già richiamata opera di Tertulliano, attivo all'inizio del III secolo, è per molti versi esemplare delle tensioni che attraversano la primissima teologia trinitaria. Il Prassea contro cui egli rivolge la sua critica, è uno di quelli che rischiano di annullare la novità della rivelazione neotestamentaria. Lo si comprende subito dalle affermazioni che Tertulliano gli attribuisce: «il Padre discese nella Vergine, nacque da lei, soffrì, in breve, egli è appunto Gesù Cristo» (*Prax.* 1,1); «nel tempo il Padre nacque e il Padre soffrì [...]; Gesù Cristo non è altri che il Dio Signore onnipotente» (*Prax.* 2,1). Se le cose stanno così, quando attribuiamo a Gesù il nome di Figlio, non stiamo facendo altro che dare un nome al modo in cui sempre lo stesso Dio, che non possiamo smettere di chiamare anche Padre, si presenta a noi nascendo nel tempo. Questa maniera di interpretare la rivelazione del Nuovo Testamento è stata comprensibilmente indicata anche con il nome di modalismo, e porta ad una identificazione tra Padre e Figlio, tale che i due nomi si possono predicare l'uomo dell'altro: ma in questa maniera, non si può evitare di immaginare Dio come una monade indifferenziata, che noi chiamiamo con diversi nomi a motivo dei diversi punti di vista da cui la possiamo osservare (se questa monade la consideriamo secondo la modalità della sua trascendenza, la chiamiamo Padre; mentre se la consideriamo secondo la modalità della sua presenza in mezzo a noi, la chiamiamo Figlio: ma tra il Padre e il Figlio non c'è una reale alterità, e dunque neppure una relazione reale).

Che quello in cui deve credere chi crede in Gesù Cristo è un Dio uno ed unico, Tertulliano non solo lo sottolinea, ma prova ad esprimerlo leggendo la *unitas* nella chiave della sostanza: «Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: *Ego et Pater unum sumus* (Gv 10, 30), ad *substantiae unitatem*, non ad numeri singularitatem» (*Prax.* 25, 1). I tre sono una cosa sola, ma non uno solo, come è detto in Gv 10,30 quando si afferma: *Io e il Padre siamo una cosa sola*, proprio per parlare di una unità di sostanza, e non di una singolarità dal punto di vista del numero. D'altra parte, nelle parole di Gesù emerge, con l'individuazione di due soggetti distinti che convergono in una cosa sola, anche la novità della rivelazione neotestamentaria, che Tertulliano sente l'esigenza di esprimere parlando di *trinitas* - corrispondente al *τριάς* già introdotto nel vocabolario teologico greco da Teofilo di Antiochia (+ 186 ca) – e di *personae*. Dio, uno nella sostanza, è una trinità di persone: in germe, si intravede il vocabolario caratteristico della teologia latina.

Ma Tertulliano sa che per opporsi con efficacia a Prassea, non basta proporre un vocabolario. È opportuno proporre anche strumenti che aiutino l'intelligenza ad articolare le parole in modo tale che possano esprimere al meglio la verità del mistero che sono chiamate a significare. Tertulliano è uno fra i primi a proporre similitudini scelte in modo da poter essere trattate come punto di riferimento per una maggiore comprensione di come stanno le cose nella Trinità. Diverse le similitudini possibili da lui richiamate, per lo più tratte dal mondo naturale: radice - pgermoglio - frutto; sorgente - fiume - corso d'acqua; sole - raggio - fiammella. Si tratta di similitudini materiali, chiamate in causa perchè i rapporti fra i tre elementi che le costituiscono possono essere in qualche modo riletti secondo un'articolazione che sembra, almeno formalmente ed esternamente, poter ricalcare l'articolazione dei tre della Trinità.

Ma quando si focalizza l'attenzione sul mistero del rapporto fra Padre e Figlio, e contro il riduzionismo di Prassea si cerca di dire qualcosa sul mistero di generazione che li lega, è possibile limitarsi alla generica idea di derivazione segnalata dai primi due termini delle menzionate triadi? Tertulliano pensa di no, ed è convinto che sia bene fare ricorso, per approfondire il dinamismo della generazione divina, alla luce che su di esso può gettare lo studio dei dinamismi con cui lo spirito umano si esprime. Ed è così che anche nelle sue pagine spuntano i tratti di quello che autorevoli studiosi tendono a presentare come un vero e proprio modello teologico, diffuso già nei primi secoli dell'era cristiana. Un modello destinato ad esercitare un influsso decisivo su tutta la riflessione successiva, dal momento che è su di esso che si fondano, almeno remotamente, tutte le teorie che interpretano la generazione del Figlio alla luce del dinamismo dell'intelletto: si tratta della cosiddetta teologia del Logos, ispirata al *Prologo del Vangelo di Giovanni*, ma capace di un

approfondimento sistematico che sarebbe stato impensabile senza il ricorso alle risorse speculative offerte dalle filosofie dell'epoca. Anche in questo caso, a ben vedere, si fa appello ad una similitudine per tentare di comprendere il mistero di Dio, il segreto della sua generazione: ma qui il rimando analogico è sviluppato chiamando in causa non più il mondo materiale, quanto piuttosto il mondo spirituale, la dimensione psichica e razionale dell'uomo.

Ad elaborare questo approccio avevano cominciato, anche prima di Tertulliano, i Padri apologisti (Giustino +165, Taziano + dopo 172, Atenagora seconda metà del II secolo, Teofilo d'Antiochia +186): essi rileggono la testimonianza biblica intorno alla mediazione creatrice e salvifica della Parola, sotto l'influsso del medioplatonismo del tempo, che pone una divinità intermediaria fra Dio, sommo e trascendente, e il mondo. Il Logos dei filosofi che fa da intermediario fra il Principio e il mondo è facilmente associato al Cristo-Logos della rivelazione.

Non solo. Il rapporto di generazione che intercorre fra il Padre e il Figlio divini, spesso viene letto utilizzando schemi interpretativi simili a quelli diffusi nella cultura dell'epoca per la comprensione dei meccanismi espressivi del pensiero e della parola umana. Un testo del già citato Teofilo d'Antiochia (II metà secondo secolo; scrive lo *Ad Autolico* intorno al 180) in cui emerge quella che viene spesso presentata come la dottrina del doppio stato del Verbo, può aiutarci a prendere coscienza della grandezza e dei limiti di questo tipo di riflessioni. Per Teofilo, il Logos è immanente (ἐνδιάθετος) nel seno del Padre prima della generazione propriamente detta, ed è proferito, emanato (προφορικός) quando Dio lo dà alla luce per creare il mondo per mezzo suo:

Teofilo di Antiochia, *Ad Autolico*, 2, 22

Il Verbo (λόγος) è sempre immanente (ἐνδιάθετος) nel cuore di Dio. E prima che qualcosa esistesse, con questo si consigliava, sua mente e sua prudenza. E quando Dio volle creare quanto aveva deliberato, generò questo Verbo come proferito (προφορικός), primogenito di tutta la creazione, senza privarsi del suo Verbo, ma generando il Verbo e conversando sempre.

Come un uomo fa spuntare dentro di sé, nel suo animo, la parola che vuole proferire prima di proferirla, così Dio ha in sé, nel suo cuore, la Parola, il Verbo, che intende proferire per far venire alla luce tutte quante le cose. In questo testo si riconosce dunque un doppio stato del Verbo: una prima fase è quella del Verbo immanente, che è sempre in Dio, ancora prima che le cose vengano create. Quando decide di creare tutte le cose, la creazione stessa sembra essere una cosa solo con la generazione di questo Verbo, e questa generazione è tutt'uno con l'essere proferito di questo Verbo. Ecco che solo ora si vede il secondo stato: quello del Verbo proferito, ossia generato alla vita di Figlio quando Dio ha deciso di diventare Padre.

Se ci mettiamo a ragionare su questo testo e a interrogarlo, possono anche sorgere in noi domande un po' – per così dire – “inquietanti”... Dio conversa da sempre con il suo Verbo, ma siamo di fronte a due che si relazionano realmente fra loro, o al rimuginare di un solo soggetto con se stesso? E quand'anche nella prima fase – quella che parla del Verbo immanente - si trattasse di due: questo secondo secondo è Figlio e il primo è Padre, oppure le cose stanno diversamente? Sembra infatti che il Figlio venga generato perché possa venire alla luce la creazione, e l'impressione è che Dio non sia da sempre Padre, ma lo diventi generando uno che continua ad essere parte del suo stesso dinamismo spirituale, ma è anche la prima fra le creature. Dio anche lui, ma, in quanto Figlio, subordinato a lui come lo sono tutte le creature.

A ben vedere, da sinceri custodi della verità del monoteismo, qui si cerca di preservare la *monarchia* divina, ossia il fatto che Dio non possa essere che un unico (*monos*) principio (*archè*), anche di fronte alla novità trinitaria della rivelazione cristiana, con una strategia diametralmente opposta a quella adottata da Prassea.

Prassea è accusato da Tertulliano di voler garantire la fede nell'unità e unicità di Dio, affermando che colui che soffre sulla croce è il Padre stesso: nella prospettiva del patripassianismo sabelliano, Figlio non può essere che un nome che si attribuisce al Padre stesso per indicare un suo modo di manifestarsi. La novità della rivelazione riguarda solo l'esterno, è la nuova modalità con cui Dio si propone, e non dice nulla di nuovo sulla sua identità. Così, se si vuole parlare di Dio in

termini di sostanza (all'inizio del quarto secolo, come mostra anche la formula del Concilio di Nicea, sostanza può essere indicato sia con il termine οὐσία che con il termine ὑπόστασις, cosicché le due parole greche risultano grosso modo equivalenti), sarà necessario parlare di un'unica *ousia* e del Logos divino come essere non-sussistente: per i patripassiani il Logos è fundamentalmente *dynamis*, potenza, facoltà operativa del Padre.

Teofilo di Antiochia e tutti quelli che – come Tertulliano e molti altri – imboccano la strada della teologia del Logos, tendono a pensare che l'annuncio di Gv 1,14, secondo cui il Logos si è fatto carne (ο λόγος σὰρξ ἐγένετο) sia la rivelazione di una novità riguardante la vita e l'essenza stessa di Dio: il Logos generato da Dio come Figlio al momento in cui decise di creare tutte quante le cose, si manifesta nella sua verità di mediatore nel momento in cui assume una carne perché possa essere restaurato quanto in lui era stato creato. La teologia del Logos tenderà di descrivere la novità della fede trinitaria parlando di due *ousie* o *ipostasi*, e per salvaguardare l'unicità del Principio tenderà a sottolineare la monarchia del Padre, accentuando l'ordine (in greco: τάξις) in modo tale da non riuscire ad evitare il pericolo di un più o meno larvato digradare dell'essere divino, pronto a collocare la seconda *ousia*, quella del Logos, un gradino più in basso rispetto alla prima.

Se il patripassianismo sabelliano di Prasea cerca di garantire l'assolutezza del Principio richiesta da ogni autentico monoteismo, descrivendo il Principio in modo da eliminare qualsiasi comunicazione dell'essere, il subordinazionismo ariano cercherà di garantire l'assolutezza del Principio parlando della comunicazione dell'essere legata alla generazione del Figlio, in termini di partecipazione del suo essere - necessariamente digradante e parziale - da parte di colui che è Dio eterno come neppure il suo Unigenito mai potrà essere, per il fatto stesso di essere nato da lui: è lui, il Padre, l'assoluto Dio, il pienamente Dio come solo il principio senza principio può esserlo. Il Figlio, pur essendo divino, lo è per partecipazione, lo è perché viene da lui.

Scrivono Ladaria, facendo sintesi rispetto agli estremismi emergenti già nel contesto della teologia del terzo secolo, con il modalismo da una parte, e il subordinazionismo dall'altra: «Il timore di non riuscire a preservare il monoteismo portò alcuni a negare la realtà della distinzione intradivina, a posizioni dunque vicine al sabellianismo, e altri a negare la divinità del Figlio, problema che poi si radicalizzerà nella crisi ariana».

Contro il monoteismo monadico di marca patripassiana e sabelliana i teologi del Logos svilupperanno un discorso incline alle due *ousie* e quindi anche al tendenziale subordinazionismo necessario, per così dire, a pensare il Principio come unico e assoluto: il fatto che Dio si decida a creare generando il Verbo come suo Figlio, non toglie l'assolutezza del Principio proprio perché questo sdoppiamento del divino è ordinato, e il Padre rimane riconoscibile come principio anche del Figlio. Questo significa che per Teofilo, Tertulliano e gli altri, è la creazione del mondo a segnare la nascita perfetta dalla parola proferita e la generazione del Figlio: ma allora la generazione divina (teogonia) potrebbe sembrare compiuta solo con la creazione del mondo (cosmogonia): che vuol dire questo? che Dio non è Trinità da sempre, ma lo diventa quando decide di creare? In altri termini, in tante pagine dei teologi del Logos la libertà della generazione del Verbo Divino rispetto alla creazione del mondo rischia di non risultare sufficientemente garantita, e la creazione finisce per apparire, in definitiva, come l'altra faccia della teogonia. Manca, è evidente, una idea che a noi sembra scontata, ma che allora non doveva esserlo affatto: l'idea di generazione eterna.

4. Pensare la generazione del Logos

Singolare poi che questa idea - la generazione eterna - destinata a rappresentare lo snodo attraverso cui passare per superare il subordinazionismo latente nella teologia del Logos, sembra emergere – almeno in germe - proprio nei testi del più influente fra i teologi del Logos, Origene. Contro le derive del patripassianismo modalista, il grande alessandrino accentuò «la distinzione fra il Logos e il Padre, rilevandola mediante l'uso del termine *ipostasi* (= realtà individuale sussistente); evitò di

profilare l'unità come derivante da una sostanza divina partecipata dalle ipostasi divine, perché vi ravvisò il pericolo di concepire la generazione divina come una divisione del sostrato in due parti, e preferì parlare di unità dinamica del Padre e del Figlio» (Simonetti). Per Origene, solo il Padre è semplicità assoluta: non è così per il Figlio, a causa della molteplicità delle sue relazioni con la creazione. La sua generazione è in funzione della economia ed egli sussiste a causa della volontà del Padre in quanto figlio dell'amore del Padre: ma, a differenza di quello che penserà poi Ario, la sua divinità non è compromessa da questo dato, dal momento che il Figlio viene da Dio in modo completamente diverso da tutte le altre creature. Non essendoci identità di soggetto, sembra che il Padre e il Logos suo Figlio non possano essere identificati come coincidenti in una unica essenza, ed è facile pensare che le due *ipostasi* siano anche due *ousie*, data la quasi sinonimia dei due termini. Vuole dire che non sono neppure consustanziali, nel senso che non essendo della stessa essenza il Padre ha l'essenza divina e l'altro no? In realtà, per Origene il Logos è Dio, e dunque la sua essenza è divina: bisogna però distinguere l'essenza divina partecipata del Figlio, che la riceve dal Padre, da quella del Padre, che partecipata non è (Ladaria).

Ora, è proprio il dinamismo di partecipazione dell'essenza, nel contesto di una nascita che non indica un inizio, come quella del Figlio divino, a prefigurare l'idea di generazione eterna che verrà opposta all'affermazione forse più caratteristica di Ario, il quale non si stancava di ripetere che, se è vero che è nato, ci deve essere un tempo in cui il Figlio non esisteva. Scrive infatti Origene, riflettendo sul passo di *Proverbi* 8,22 in cui la Sapienza stessa, parlando di sé, pronuncia parole che Ario avrebbe poi chiamato in causa a conferma della sua dottrina:

***Proverbi* 8**

22 Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'origine.

23 Dall'eternità sono stata formata, fin dal principio, dagli inizi della terra.

24 Quando non esistevano gli abissi, io fui generata,
quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua;

25 prima che fossero fissate le basi dei monti, prima delle colline, io fui generata.

Origene, *I principi* I, 2, 2

Perciò noi riconosciamo che Dio è sempre Padre del Figlio suo unigenito, che da lui è nato e da lui trae il suo essere, tuttavia senza alcun inizio, non solo quello che si può distinguere con certi spazi temporali, ma neppure quello che la mente contempla da sé, e che, per così dire, osserva con l'intelletto e l'animo nudo. Bisogna dunque credere che la Sapienza è stata generata senza alcun inizio che si possa esprimere o immaginare. In questo essere sussistente della sapienza erano tutte le virtualità e forme della futura creazione, sia quelle che esistono primariamente, sia quelle che ne derivano, tutte preformate e disposte in virtù di prescienza: proprio in relazione a queste creature, quasi definite e prefigurate nella Sapienza, per mezzo di Salomone dice la Sapienza di essere creata essa stessa, quale inizio delle vie di Dio (*Proverbi* 8, 22), cioè in quanto conteneva in sé i principi, ragioni e specie di tutta la creazione.

Dunque per Origene non c'è per il Figlio divino un inizio come c'è per ogni figlio. E la Sapienza, che è identificata con il Figlio, dice di essere creata non perché è essa stessa creata: in questo caso la generazione in Dio sarebbe una generazione come tutte le altre, che fa iniziare ad essere il generato ad un certo momento del tempo. Quando la Sapienza dice: «Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera» (*Proverbi* 8, 22), per Origene sta parlando non direttamente di se stessa, ma di se stessa in quanto principio di tutte le cose create, dal momento che puntualizza l'Alessandrino, nello «essere sussistente della sapienza erano tutte le virtualità e forme della futura creazione».

Certo, non possiamo dimenticare che se da una parte proprio il più complesso e profondo dei teologi del Logos, Origene, sembra cominciare a intuire l'idea di *generatio ab aeterno*, per trovare l'affermazione chiara della autonomia della generazione rispetto alla creazione dobbiamo forse aspettare, stando alle testimonianze che ci rimangono, la difesa di Nicea elaborata da Atanasio. È

dunque comprensibile che non sempre i suoi lettori abbiano posto in evidenza che in Origene si trova la prima affermazione del fatto che la generazione del Figlio è coeterna con l'essere del Padre: per Origene «il Padre, principio di tutto, ha generato eternamente il Figlio [...] e non c'è ragione per cui Dio non abbia voluto o non abbia potuto essere sempre Padre e generare il Figlio. Offende anzitutto il Padre chi attribuisce un inizio al Figlio. L'immutabilità divina aiuta senza dubbio questa concezione» (Ladaria).

La prospettiva di Ario è quella che si apre quando si estremizza il tendenziale subordinazionismo che spunta in molte pagine della teologia del Logos. Per Ario, se si ammette – come anche Origene fa – che il Figlio, essendo appunto Figlio, sussiste a causa della volontà del Padre, non è possibile pensare che la sua divinità è la stessa del Padre: piuttosto, se come tutte le creature viene all'essere per volontà del Padre, il suo essere in qualche misura divino va tenuto insieme al suo essere creato, né si può insistere più di tanto sulla diversità della sua creazione rispetto a tutte le cose che mediante lui sono state create. In delle sue lettere, spunta con chiarezza la sua lettura di *Proverbi* 8,22:

Ario, Lettera a Eusebio di Nicomedia

Al signore Eusebio, amatissimo, uomo fedele a Dio e di retta fede, da parte di Ario, perseguitato ingiustamente da papa Alessandro a causa della verità che vince su tutto e che anche tu difendi, salute nel Signore.

Poiché il padre Ammonio veniva a Nicomedia, mi è sembrato opportuno e doveroso salutarti per suo tramite e insieme rammentarti l'affetto in te innato e la buona disposizione che hai verso i fratelli in grazia di Dio e del suo Cristo, dato che il vescovo aspramente ci tormenta, ci perseguita e usa contro di noi ogni mezzo, sì che ci ha scacciato dalla città come uomini senza Dio. Il motivo è che non siamo d'accordo con lui che afferma pubblicamente: “sempre Dio, sempre il Figlio, insieme il Padre insieme il Figlio, il Figlio coesiste con Dio senza essere stato generato, generato da sempre, ingenerato-generato. Né nel pensiero né di un solo istante Dio precede il Figlio. Sempre Dio sempre il Figlio. Il Figlio deriva proprio da Dio”.

E poiché Eusebio, il tuo collega di Cesarea, Teodoro, Paolino, Atanasio, Gregorio, Aezio e tutti gli orientali affermano che Dio, senza avere inizio, preesiste al Figlio, tutti sono stati condannati, eccetto Filogonio, Ellanico e Macario, eretici ignoranti, i quali sostengono, uno che il Figlio è eruttazione, un altro emissione, un altro ingenerato insieme col Padre.

Tali empietà non possiamo neppure stare a sentire, anche se gli eretici ci minacciano di mille morti. Ma noi che cosa affermiamo, pensiamo, abbiamo insegnato o insegniamo?

Il Figlio non è ingenerato né in alcun modo è parte dell'ingenerato né deriva da un sostrato; ma per volere e decisione del Padre è venuto all'esistenza prima dei tempi e dei secoli, pienamente Dio, unigenito, inalterabile. E prima di essere stato sia generato sia creato sia definito sia fondato (*Prov* 8, 22-25), non esisteva. Infatti non era ingenerato. Veniamo perseguitati perché abbiamo detto: “il figlio ha principio, mentre Dio è senza principio”. Per questo siamo perseguitati, perché abbiamo detto: “deriva dal nulla”. Così abbiamo detto, in quanto non è né parte di Dio né deriva da un sostrato. Per questo siamo perseguitati, il resto tu lo sai.

Come mai emerse e si diffuse tanto rapidamente un modo di pensare Cristo come quello espresso nella lettera di Ario ad Eusebio di Nicomedia? Non è facile individuare le cause di un fenomeno complesso come la crisi ariana. Al centro dell'attenzione di tanti studi che si sono occupati delle origini dell'arianesimo, troviamo spesso l'analisi del complesso rapporto fra Ario e Origene. Su alcuni punti, e in particolare sul versante dell'antropologia che fa da sfondo alla cristologia, Ario non segue Origene, e il dibattito intorno al rapporto fra i due rimane aperto a molte interpretazioni. Sembra però che il problema rappresentato dalle dottrine di Ario, sia un problema che sorge all'interno dell'area origeniana: non è un caso che i suoi primi discepoli si riferiscano continuamente ad Origene, e non si può passare sotto silenzio che la dottrina filosofica sottesa all'arianesimo sia una dottrina di fondamentale ispirazione platonica, così come di fondamentale ispirazione platonica ci appaiono molte pagine di Origene: «La radicalizzazione del moderato subordinazionismo origeniano operata da Ario sulla scia di Luciano d'Antiochia va spiegata tenendo presente, oltre le esigenze della

lotta contro i monarchiani, il probabile influsso dello schema filosofico diffuso in quel tempo, che collocava come intermediario fra il sommo Dio (monade) e il mondo, un secondo Dio (diade) nettamente inferiore al primo. Ma proprio a causa di questa radicalizzazione del suo razionalismo, non bilanciato dall'apertura in senso mistico che fu in Origene così accentuata, e di un senso delle Scritture molto più superficiale e parziale, la dottrina di Ario ha profondamente svisato alcuni fondamentali aspetti della dottrina origeniana, che pure ne ha costituito la matrice. Infatti in Origene la concezione del Figlio come autentico Logos e sapienza divina generata *ab aeterno* dal Padre e sempre continuamente generata rileva la fondamentale concezione del Figlio di Dio inteso come Dio stesso che si circoscrive e si ipostatizza al fine di operare» (Simonetti).

È degno di nota che Simonetti ci parli del radicalizzarsi del subordinazionismo origeniano in Ario, come qualcosa che va legato a un radicalizzarsi di uno sguardo razionalista: per Ario, la *unitas in Trinitate* è più accetta alla ragione, se si evita di insistere sul fatto che siamo di fronte ai tre come di fronte a una sola essenza, e si tenta di descrivere questa unità come dipendente dal fatto il Principio ultimo in fondo resta uno solo, e gli altri due sono in lui riconducibili ad unità proprio perché a lui comunque subordinati. Sulla base della visione digradante dell'essere divino proposta da Ario, l'arianesimo facilmente giungerà a dire che se il Figlio non è Dio come è Dio il Padre, tantomeno potrà esserlo lo Spirito: alla fine, ci troviamo di fronte ad una accentuazione così unilaterale dell'*ordo* (τάξις) interno alla vita divina, da andare incontro ad una destrutturazione dell'intera articolazione del credo trinitario.

Per gli avversari era difficile individuare il punto debole della posizione di Ario, anche perché in larga parte condividevano i presupposti della sua impostazione. La mentalità subordinazionistica tipicamente ariana va capita in relazione ad un contesto culturale fortemente segnato dalla metafisica della partecipazione di matrice platonica, in cui «ogni ordine tra le persone divine doveva in effetti implicare necessariamente una inferiorità gerarchica dell'una in rapporto all'altra: solo il Padre, l'Uno, poteva essere Dio per essenza, il Figlio e lo Spirito lo sono solo per partecipazione decrescente» (Le Guillou). In questa cultura segnata dalla metafisica neoplatonica sono immersi anche gli avversari di Ario: anche per loro è difficile parlare di distinzione e articolazione senza che questo implichi, in qualche modo, una certa subordinazione.

E proprio perché condividevano i presupposti della sua impostazione, per gli autori ortodossi era difficile dire qualcosa che potesse mostrare con chiarezza dove Ario stava sbagliando. Tutto quello che veniva detto contro di lui, Ario sembrava riuscire a rileggerlo in modo tale da giustificare le sue posizioni. Alla fine, si dovette ricorrere ad una espressione molto discussa, ma che Ario non avrebbe potuto rileggere in modo da poterla inserire nel suo quadro interpretativo: questa parola è ὁμοούσιος, *homoousios*: il Figlio è della stessa οὐσία del Padre.

Il Simbolo di Nicea (325)

Crediamo

in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili,
 e in un solo signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè **dalla sostanza del Padre** (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, de substantia Patris), Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, **di una sola sostanza con il / consustanziale al** (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, DS 125: *unius substantiae cum Patre*) al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose in cielo e in terra. Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è risalito al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti.

Crediamo nello Spirito santo.

Quelli che dicono: “c'è un tempo in cui non esisteva” o “non esisteva prima di essere stato generato” o “è stato creato dal nulla”, o affermano che egli deriva da altra ipostasi (ὑπόστασις) o sostanza (οὐσία), o che il Figlio di Dio è creato e mutevole o alterabile, tutti costoro condanna la chiesa cattolica o apostolica.

Il simbolo di Costantinopoli (381)

Crediamo

in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili

e in un solo Signore Gesù Cristo, Figlio Unigenito di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, **di una sola sostanza con il / consustanziale al (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, DS 150: *consubstantialem Patri*)** al Padre: per mezzo di lui sono state fatte tutte le cose...

Focalizziamo la nostra attenzione sul testo all'interno della quale spunta l'affermazione della consustanzialità, quello di Nicea, per cercare di coglierne la dinamica interna:

il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre,

cioè dalla sostanza del Padre (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς)

[...] di una sola sostanza con il / consustanziale al Padre (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ)

La prima cosa che possiamo osservare è che nella formula del Concilio di Costantinopoli del 381 il secondo passaggio [= ...cioè dalla sostanza del Padre] viene eliminato: viene dunque meno l'espressione che a Nicea media la correlazione tra la parola "generato" e la parola "consustanziale". Così, mentre la strategia testuale della formula di Nicea tiene legate le due espressioni intese a rileggere il mistero di filiazione come mistero che impegna la divina οὐσία, alludendo con lo ἐκ (...ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς) a un processo di origine che colloca l'idea di consustanzialità nell'orizzonte di comunicazione, Costantinopoli preferisce un legame diretto fra il "generato" e il "consustanziale".

Sui motivi che hanno condotto Costantinopoli a tralasciare il «...cioè dalla sostanza del Padre» della formula nicena, sono state avanzate molte ipotesi. Pur non entrando nel dettaglio del dibattito, è importante che noi rileviamo questo dato e lo teniamo presente, nel momento in cui ci accostiamo alla domanda centrale che emerge quando ci si avvicina a Nicea: che significato poteva avere, cominciare a professare la loro fede con questa formula, per i cristiani del quarto secolo? cosa poteva significare ὁμοούσιος, la parola che – pur non comparando nella Scrittura - era stata introdotta nel Simbolo, e chiamata a rivestire un ruolo così decisivo?

Per cercare di portare alla luce qualche elemento che ci aiuti ad avviare una riflessione intorno a queste questioni, facciamo alcune considerazioni a partire dal testo del *Denzinger* (36° edizione), considerando l'originale greco e poi le possibili traduzioni in latino. Nel *Denzinger* lo stesso testo greco (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ) viene reso in latino in due modi: *unius substantiae* e *consubstantialem*. Tutte e due i modi di tradurre potrebbero stare bene sia per il testo di Nicea che per quello di Costantinopoli, ma dobbiamo anche segnalare una terza possibile traduzione: *eiusdem substantiae*. Dunque:

ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ

= *consubstantialem*

= *unius substantiae*

= *eiusdem substantiae*

Possiamo chiederci: se traduciamo nel primo, nel secondo, o nel terzo modo, è lo stesso? No, non è lo stesso. Specie se confrontiamo *unius substantiae* e *eiusdem substantiae*. Facciamo un esempio. Pietro e Carlo sono due uomini. Dire che sono *unius substantiae*, di una unica sostanza, non suona granché, perché all'idea di una sostanza unica associamo l'unità numerica che si addice a una persona sola, e non a due. Dire che Pietro e Carlo sono *eiusdem substantiae*, della stessa sostanza, suona meglio e ci facilita il compito di trasmettere l'idea che si tratta di due persone della stessa specie.

Gli esempi sono sempre limitati... ma che cosa vogliamo dire con questo esempio? Vogliamo dire che

unius substantiae tende a farci pensare a una identità numerica, ci dice subito che stiamo parlando di un UNO: la il corpo e la testa di marmo della stessa statua di marmo sono di una unica sostanza, e sono appunto di marmo, sono quell'unica statua.

eiusdem substantiae facilmente ci fa pensare ad una identità di genere o di specie: Pietro e Carlo sono della stessa sostanza, ossia sono due uomini, due individui della stessa specie umana.

Una **prima lettura**, ben presto emergente, del testo di Nicea, è che consustanziale fosse stato introdotto per indicare una identità numerica: dunque dice che se conto il Figlio e il Padre, mi accorgo che sono non due, ma uno; la traduzione latina di consustanziale così interpretato, è indubbiamente *unius substantiae*.

Ma sembra anche possibile un'**altra lettura**: che il Figlio è consustanziale al Padre, significa che la sua sostanza è uguale a quella divina e perfetta del Padre, e usando consustanziale i Padri di Nicea hanno dato voce al loro desiderio di affermare anzitutto una identità che assomiglia a quella di due cose che appartengono allo stesso genere o alla stessa specie: dunque si tratterebbe di una identità generica o specifica. Padre e Figlio sarebbero uguali come Pietro e Carlo, due uomini che appartengono alla stessa specie umana, sono *eiusdem substantiae*, della stessa sostanza umana. Ma allora, Padre e Figlio sono due sostanze diverse tra loro, e dunque due dei, così come Pietro e Carlo sono due uomini? In realtà, i due sono un solo Dio, perché mentre due uomini sono composti di spirito e materia e dunque la loro sostanza è moltiplicata sussistendo in ognuno di loro due, Dio è spirito e sostanza semplicissima che non conosce la moltiplicazione derivante dal fatto che uno è aggiunto all'altro: Padre e Figlio non possono essere due in questo modo, non possono essere due sostanze e non possono essere due dei: l'identità numerica, l'affermazione che Padre e Figlio sono uno, può e deve essere dunque recuperata a partire dalla affermata consustanzialità della sostanza.

Alla luce di queste considerazioni, non ci può certo sorprendere che il problema rappresentato dall'arianesimo si sia trascinato a lungo anche dopo Nicea. Gli ariani avevano facile gioco a dire che se bisogna immaginare Padre e Figlio come due uomini che condividono l'umanità, è poi più semplice e coerente parlare di due *ousie*, piuttosto che introdurre una non chiara consustanzialità. D'altra parte, per gli ariani l'uso del consustanziale per parlare di identità numerica, non faceva altro che ripresentare il fuorviante schema – di matrice gnostica - che vedeva la presenza del Figlio come frutto della divisione a partire da un unico sostrato: qualcosa di simile alla eruttazione o emissione che Ario critica nella sua lettera, per far venire alla luce l'ignoranza di alcuni vescovi che finiscono per sostenere – a suo dire – queste assurde teorie.