

**CREDO IN UN SOLO SPIRITO SANTO
CHE PROCEDE DALL'UNICO PADRE DEL FIGLIO UNIGENITO**

**Discernimento storico-teologico
per un consenso ecumenico sul *Filioque***

*Carlo Lorenzo Rossetti**

Introduzione

«Lo Spirito procede dal Padre, ma ne procede in quanto il Padre è (già) Padre del Figlio. [...] L'esistenza della seconda ipostasi è il prerequisito o la "condizione" dell'esistenza della terza»¹. Ecco quel che dichiarava il Colloquio ecumenico della commissione Fede e Costituzione, organizzato a Kligenthal (Alsazia) nel 1978². Proprio questa verità è stata integrata in un importante articolo del *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992): «[...] l'ordine eterno delle Persone divine nella loro comunione consustanziale implica che il Padre sia l'origine prima

* Professore di *Teologia dogmatica*, Istituto di Studi filosofici e teologici di Scutari (Albania).

¹ L. VISCHER (ed.), *La théologie du saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, Centurion, Paris-Taizé 1981. Cf. Y. CONGAR, *Spirito dell'uomo spirito dell'uomo. Breve trattato sullo Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1987, 53 (vedi in genere 447-653 [= III, 15-221]). Sul *Filioque* vedi A. COZZI, *Manuale di teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 581-650, P.G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale*, vol. 1, EDB, Bologna 2010, 199-211, B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, Morcelliana, Brescia 1996, 215-222, F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 1987, 119s; 165-179; B. SESBOÛÉ (ed.), in *Storia dei dogmi*, vol. 1, Piemme, Casale Monferrato 1996, 287-307. Dal punto di vista storico cf. P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 2002 e B. OBERDORFER, *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, E.A. SIECIENSKI, *The Filioque from the Eleventh to the Thirteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2010. Ricordiamo pure *Istina* 17 (1972) (con testi di Bolotov, mons. Serge, Le Guillou, Garrigues, de Montléon, Clément...), le dense pagine di H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. 3. *Lo Spirito di Verità*, Jaca Book, Milano 1992, 169-177; A. DE HALLEUX, *Patrologie et oecuménisme*, Leuven University Press, Leuven 1990, 424-442; E. LANNE, *La processione dello Spirito Santo nella tradizione occidentale*, in *Il Concilio di Bari del 1098*, Edipuglia, Bari 1999, 245-260.

² In merito a questa formula O. Clément scriveva: «sembra possibile un accordo per il rapporto delle relazioni sempre uni-trinitarie in Dio, cioè per l'affermazione che lo Spirito procede dal Padre del Figlio» (*L'Église orthodoxe*, PUF, Paris 1991, 57).

dello Spirito in quanto “principio senza principio”, ma pure che, *in quanto Padre del Figlio Unigenito*, Egli con Lui sia “l’unico principio dal quale procede lo Spirito Santo”» (CCC 248). Rifacendosi a varie riprese precisamente a quest’ultimo testo, il documento più rilevante da parte cattolica sul *Filioque*, la *Chiarificazione* del 1995, dichiara pure la necessità di pensare in modo inscindibile generazione del Figlio e processione dello Spirito:

«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 *probolè*) 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*. Lo Spirito non precede il Figlio, 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 *di’* in greco) la generazione del Figlio che essa caratterizza in modo trinitario. In questo senso san Giovanni Damasceno dice: “Lo Spirito Santo è una potenza sostanziale, contemplata nella sua propria ipostasi distinta, la quale procede dal Padre e riposa nel Verbo”»³.

Oltre alla nota filologica sulla traduzione di *ekporeuesthai* e *proiein* con il generico latino *procedere*⁴, tale è indubbiamente l’argomento dottrinale più importante di questo documento che deve molto al p. J. M. Garrigues.

Siamo convinti che questo rappresenti un vero passo avanti nel processo di avvicinamento con l’ortodossia⁵, ma anche che alcune altre cose vadano

³ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL’UNITÀ DEI CRISTIANI, *La processione dello Spirito Santo* (08-09-1995), in *EV 14/ 2966-2992*, qui 2988 (corsivo nostro). I rimandi al Damasceno sono tratti da *De fide orthodoxa* I, 7 e *Dialogus contra Manicheos* 5 (PG 94, 805B; 1512B). Vedi i commenti di G. FERRARO, *L’origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina*, in *La Civiltà Cattolica* 147 (1996) I, 222-231, e di J.M. GARRIGUES, *La Clarification sur la procession du saint-Esprit et l’enseignement du Concile de Florence*, in *Irenikon* 68 (1995) 501-506; ID., *À la suite de la Clarification romaine: le Filioque affranchi du “filioquisme”*, in *Irenikon* 69 (1996) 189-212; vedi pure *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 321-334.

⁴ *EV 14/ 2982*. Cf. G. FERRARO, *L’origine dello Spirito Santo*, 225. La diversa terminologia non risolve però tutto il contrasto (cf. già J.-C. LARCHET, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l’Orient et l’Occident*, Cerf, Paris 1998, 52ss).

⁵ Le reazioni furono perlopiù confortanti, cf. p.e. JOHN (ZIZIULAS) Metropolita di Pergamon, *One Single Source: An Orthodox Response to the Clarification on the Filioque*, in http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/john_zizioulas_single_source.htm (accesso il 24.04.2011); una dura critica si deve invece a J.-C. LARCHET, *La questione del Filioque nella recente Chiarificazione del Consiglio Pontificale per la promozione dell’Unità dei Cristiani*, in

ulteriormente esaminate. Vorremmo perciò proporre un discernimento sulla questione della processione dello Spirito sottolineando i rispettivi e irrinunciabili pregi delle diverse prospettive, occidentale e orientale, mettendo però altresì il dito su talune loro carenze (foriere di dissenso), che impongono di per se stesse un superamento verso un *magis* dottrinale al quale ci convoca l'impellente esigenza di unità⁶. Per forza di cose esporremo personali riserve verso alcuni asserti di entrambi i pensieri latino e bizantino; lo faremo con profondo rispetto e col solo intento di contribuire un poco ad incamminarci verso la «verità tutta intera» (Gv 16,3) e il risanamento della frattura tuttora esistente che verte paradossalmente proprio su Colui che è artefice di ogni comunione. La nostra tesi centrale è che l'unica via di vera soluzione del contenzioso sarà una piena riscoperta della *teologia del Padre* con la connessa ricezione del principio teologico di “primato comunionale”, ovvero, per dirla in greco, di “pericoresi tra monarchia e *koinonia*”. Il percorso comporterà tre tempi: ricorderemo la ricchezza della teologia occidentale (lo Spirito come Amore e Comunione), sottolineando però anche il rischio, in essa presente, di pensare una sorta di “diarchia” Padre-Figlio nella Trinità (§ 1). In parallelo, rievocheremo la bellezza e urgenza della mirabile teologia orientale che onora la Monarchia divina; senza sottacere, anche qui, il pericolo, insito in tale sforzo, di accentuare l'anarchia del Padre a scapito della proprietà *positiva* della paternità che è di generare il Figlio (§ 2). L'ultima sezione indicherà alcune vie di convergenza già percorse nella storia e taluni spunti per proseguire nella direzione della piena unità (§ 3).

1. Grandezza e limiti della teologia occidentale

1.1. Lo Spirito come amore e comunione

La pneumatologia latina tende a leggere trinitariamente (e quindi in senso *comunionale*) il procedere dello Spirito. Ripercorriamo brevemente questo tragitto speculativo per comprendere l'evoluzione che condurrà all'inserzione del *Filioque* nel Simbolo. Il punto di fede per cui lo Spirito Santo proviene dal Padre e dal Figlio (*Filioque / ab utroque*), per lo meno nella generica dicitura, in genere in senso più storico-economico che di teologia immanente, è patrimonio comune della

Theologia 70 (1999) 761-812 (citato dall'edizione digitale in due parti in http://tradizione.oodegr.com/tradizione_index/dogmatica/Filioque_Larchet1.pdf (I) 17-27 e [Larchet2pdf](http://tradizione.oodegr.com/tradizione_index/dogmatica/Filioque_Larchet2.pdf) (II) 12-32 (accesso 24.04.2011).

⁶ «La divisione fra i cristiani è un peccato di fronte a Dio e uno scandalo di fronte al mondo. È un ostacolo alla diffusione del Vangelo perché rende meno credibile la nostra proclamazione» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ad Atene*, 4 maggio 2001; cf. pure ID. *Redemptoris missio*, 50; *Ut unum sint*, 23, 98, 99 e già Concilio Vaticano II, *Ad gentes* 6; PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 77).

tradizione latina. Agostino († 430) – lo vedremo subito – darà un contributo ineguagliabile, ma l’Ipponate non è l’unico. Il suo catechista, sant’Ambrogio affermava che «lo Spirito Santo, quando procede (*procedit*) dal Padre e dal Figlio non si separa dal Padre, non si separa dal Figlio»⁷. Tale visione sarà poi ripresa da papa Leone Magno⁸ per poi diventare patrimonio comune del cattolicesimo. Ma anche in Oriente, come rileveremo in seguito (cf. *infra* 3.1.), oltre la teologia alessandrina, vi sono vari spunti di convergenza⁹.

Chiniamoci ora in particolare sulla pneumatologia agostiniana, così influente sulla tradizione posteriore in Occidente. Agostino compie un ingente lavoro di esegesi e di riflessione contemplativa¹⁰ e insiste sull’essere dello Spirito Dono, Amore e Comunione tra Padre e Figlio: *Spiritus Sanctus est quaedam Patris Filiique communio*¹¹. Certo se ne trovano tracce già in Tertulliano e in Mario Vittorino († 363)¹², ma lo sviluppo che ne propone il Dottore africano è immenso e sarà costantemente ripreso.

L’Ipponate spiegava che il nome di “Carità” si appropria allo Spirito Santo il quale procede *principaliter* dal Padre, ma senza che il Figlio sia escluso. Al contrario questi è partecipe dell’attività paterna suscitatrice dello Spirito in quanto co-eterno col Padre in forza della generazione eterna che lo pone come destinatario e per così dire “condivisoro” del Dono di amore che è lo Spirito Santo stesso. Se si dice che lo Spirito procede anche dal Figlio, questo si deve al fatto che «quanto il Padre ha dato al Verbo unigenito, glielo ha dato generandolo (*gignendo dedit*). 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»¹³. A questo testo vanno affiancati almeno due altri brani. In contesto, in verità più “economico” che non di teologia intratrinitaria, il vescovo d’Ippona dichiara che lo Spirito non può essere considerato un altro “figlio” del Padre perché egli procede dal Padre come Dono e non come Generato. Ed essendo donato anche dal Figlio, questi è insieme al Padre «un solo principio dello Spirito Santo, non due principi»¹⁴. Nella scia di Ilario¹⁵,

⁷ *De Spiritu Sancto*, 1, 11, 120 (PL 16, 733A, e 762D).

⁸ Cf. *Serm.* 75, 3 e 76, 2 (PL 54, 402; 404).

⁹ Cf. *Chiarificazione*, 2981. C. LARCHET, *Maxime le Confesseur*, 22-52; pure E.A. SIECIENSKI, *The Filioque*, 73-86.

¹⁰ Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel “De Trinitate” di Sant’Agostino*, Piemme, Casale Monferrato 1987; E.A. SIECIENSKI, *The Filioque*, c. 3.

¹¹ Cf. AGOSTINO, *Trin.* 5, 11, 12; 6, 5, 7; 15, 19, 37.

¹² Cf. TERTULLIANO, *Adv. Praxean*, 25, 1: «La connessione del Padre nel Figlio e del Figlio nel Paraclito rende i Tre coerenti l’uno a partire dall’altro». MARIO VITTORINO parla dello Spirito come “*Patris et Filii copula*” ovvero “*conexio*” e “*complexio quorum*” (cf. *Adv. Arium* [358/359] 1139D-1146A; *SCh* 68/69, 650).

¹³ AGOSTINO, *Trin.* 15, 17, 29.

¹⁴ *Ivi*, 5, 14, 15.

Agostino pensa pure lo Spirito come amplesso, godimento e soavità tra Padre e Figlio:

«Quell'ineffabile amplesso del Padre e dell'Immagine non è senza fruizione, senza carità, senza gioia. Questa dilezione, questo diletto, questa felicità, o, diciamo, beatitudine [*dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo*], se tuttavia una parola umana può esprimerla adeguatamente, Ilario chiama in maniera concisa "fruizione" [*usus*] ed è nella Trinità lo Spirito Santo che non è generato, ma è la soavità del genitore e del generato e inonda con la sua liberalità, con la sua abbondanza immensa tutte le creature secondo la loro capacità, affinché conservino il loro ordine e riposino nei loro luoghi»¹⁶.

Ispirandosi a *Gv* 16,15 («tutto ciò che possiede il Padre è mio»), l'Ipponate insiste sull'eternità e quindi piena "simultaneità" della generazione del Figlio e della processione dello Spirito, sulla comunanza di vita tra Padre e Figlio e sul fatto che l'essere il Figlio insieme al Padre principio della processione dello Spirito «proviene al Figlio dal Padre»¹⁷.

Riprendendo il suo commento a *Giovanni*, Agostino spiega pure che se in *Gv* 15,26 Gesù ha menzionato solo il Padre come fonte dello Spirito, questo attesta l'umiltà del Figlio che "è solito riferire anche ciò che è suo a colui dal quale ha origine". E a riprova di ciò menziona *Gv* 7,16, dove Cristo attribuisce la sua dottrina non a se stesso ma al Padre, origine prima ed ultima. Così, lo Spirito procede dal Figlio, ma solo per dono del Padre. «Se qui dunque s'intende come sua la dottrina che pur

¹⁵ Cf. ILARIO, *Trin.* 2, 1, 1. Alla luce di *1Cor* 8,6 e *Ef* 4,4: «una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum [...] Infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere».

¹⁶ AGOSTINO, *Trin.* 6, 10, 11.

¹⁷ «Come il Padre ha in se stesso anche la proprietà di essere principio della processione dello Spirito Santo, ha dato ugualmente al Figlio di essere principio della processione del medesimo Spirito Santo, processione fuori del tempo nell'uno e nell'altro caso. [...] Se è per generazione che il Padre comunica al Figlio la sua essenza senza inizi di tempo, senza alterazione di natura, è per processione che il Padre e il Figlio comunicano allo Spirito Santo la loro essenza senza alcun inizio di tempo, senza alcuna alterazione di natura. [...] Solo il Padre non ha origine da un'altra persona, perciò solo lui è chiamato ingenerato. [...] Il Figlio invece è nato dal Padre e lo Spirito Santo procede, principalmente (*principaliter*) dal Padre, e per il dono che il Padre ne fa al Figlio senza alcun intervallo di tempo, dal Padre e dal Figlio insieme (*communiter*). [...] Non è generato dal Padre e dal Figlio lo Spirito di tutti e due, ma procede dall'uno e dall'altro» (*Trin.* 15, 26, 47). Tale prospettiva sarà poi rivalutata pure da autori ortodossi, cf. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987, 200ss, vedi A. PACINI, *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2004, 50ss.

dichiara non sua ma del Padre, quanto più si deve intendere come procedente anche da lui lo Spirito Santo nel testo dove dice che procede dal Padre senza dire: “non procede da me”? Da colui dal quale riceve di essere Dio (è infatti Dio da Dio), da lui riceve pure di essere, anche lui, principio da cui procede lo Spirito Santo». Segue poi una frase che si presta a traduzioni differenti: «ac per hoc Spiritus Sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre» (*Trin.* 15, 27, 48). La *Nuova Biblioteca Agostiniana* (G. Beschin) traduce: «che lo Spirito proceda anche dal Figlio come procede dal Padre, il Figlio lo riceve dal Padre stesso». Personalmente ci troviamo più d'accordo con G. Ferraro che usa questa versione: «e per questo lo Spirito Santo ottiene dal Padre di procedere anche dal Figlio così come procede dal Padre»¹⁸. Questa versione lascia trasparire che per lo Spirito stesso, lungi dall'essere un *minus* (come certa tradizione “antifilioquista” ha successivamente denunciato) il suo procedere *Filioque*, rappresenta un “di più”, una ricchezza. Come dire che lo Spirito non è solo Spirito paterno, ma anche filiale; ovvero ancora che egli, scaturito dal Padre nel suo generare il Figlio, è eternamente Spirito, dono, amore, (e noi aggiungeremo “testimone”) dei Due.

Questa sarà la fonte principale per la pneumatologia medievale. A titolo indicativo va citato almeno il mistico Guglielmo di Saint-Thierry († 1148) che descriveva così lo *Spiritus sanctus Deus caritas*: «Colui che è l'amore del Padre e del Figlio, la loro unità, la loro soavità, il loro bene, il loro bacio, il loro amplesso e tutto quello che può essere loro comune»¹⁹. Parlare dello Spirito Santo come abbraccio (*amplexus*) tra Padre e Figlio presuppone la lezione agostiniana. Così pure, Riccardo di san Vittore († 1173) vedeva nello Spirito Santo il *con-dilectus* e il “frutto” di *con-dilectio* di Padre e Figlio: «è necessario che coloro i quali sono amati supremamente e sono degni di esserlo cerchino, con lo stesso desiderio, qualcuno da coinvolgere nel loro amore (*condilectum*), da possedere, secondo desiderio, in assoluta concordia»²⁰.

San Tommaso († 1274) vede nel termine “Amore” e “Dono” il nome proprio dello Spirito²¹. Nella scia agostiniana, ma con forte accentuazione delle persone divine

¹⁸ G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate*, 36.

¹⁹ *Epist. ad fratres de Monte Dei*, 263 (*SCh* 233, 354). Vedi pure *Contra Abelardum*: «Cum ergo Pater etiam sit spiritus, et sanctus; Filius quoque spiritus, et sanctus, oportuit censi aliquo nomine quod commune esset amborum, ipsum, qui communis est, et communitas est amborum; et commune amborum, quidquid commune est eorum; charitas, amplexus et osculum, bonitas, suavitas et gaudium, et ut totum concludam, divinitas amborum» (*PL* 180, 259C).

²⁰ *De Trinitate*, 3, 11. Cf. A. ORAZZO, *Riflessi pneumatologici nel modello trinitario di Riccardo di san Vittore*, in S. TANZARELLA (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 207-224.

²¹ Cf. *STh* I, 36-38; vedi E. DURAND, *La péricorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, Cerf, Paris 2005, 181-216. Sulla centralità del *Filioque* in Tommaso, cf. R. SIMON, *Das Filioque bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung zum dogmengeschichtlichen Struktur*

come “relazioni sussistenti”, l’Aquinata asserisce che lo Spirito ha un’origine distinta da quella del Figlio, e che esso procede dal Padre tramite il Figlio (*per Filium*). Analoghe riflessioni si trovano in san Bonaventura († 1274): Padre e Figlio sono, insieme, l’unico principio dello Spirito, che è il loro Amore mutuo, giacché essi si amano nello Spirito Santo (*Spiritu Sancto*)²².

Insomma, da Agostino in poi, la dottrina occidentale ha insistito sul dato neotestamentario «che lo Spirito è contenuto e a un tempo frutto dell’eterno amore»²³ e tale intuizione, che si potrebbe chiamare ermeneutica agapico-comunionale – di stampo genuinamente biblico – della processione dello Spirito, deve essere considerata un positivo ed irrinunciabile acquisto della teologia latina.

1.2. Mancata sottolineatura del primato del Padre

Un punto debole della teologia latina è però di non aver sufficientemente pensato la relazione intrinseca tra generazione eterna e processione dello Spirito e il ruolo principale del Padre come unica fonte della divinità.

Una palese radicalizzazione in senso essenzialista della teologia agostiniana si trova in sant’Anselmo di Aosta o di Canterbury († 1109)²⁴. Il genio speculativo del santo monaco e vescovo si concentra in tutta l’opera non tanto sulla circolazione d’amore tra le persone divine in forza della paternità assoluta, bensì sulla “unità di Dio che non ha proprietà”. La riflessione s’incardina allora sul principio – che diventerà classico nella scolastica – per cui in Dio “tutto è comune a meno che vi sia una relazione di opposizione”. In forza di questo principio, si pone l’alternativa seguente: o il Figlio deriva dal Padre e dallo Spirito, oppure lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio²⁵. Siccome la prima opzione è improponibile, giacché non si dice mai che la seconda persona sia “Figlio dello Spirito”, rimane solo la seconda, comprovata dalla frequente dicitura *Spiritus Filii*. Dal punto di vista linguistico, va notato che Anselmo, pur ammettendo la distinzione tra processione eterna (*quando*

und ökumenischen Perspektive der thomanischer Gotteslehre, Herder, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Wien 1994, 179. Si insiste sulla sistematizzazione operata dall’Aquinata rispetto alle intuizioni agostiniane. Rileva invece gli spunti non “filioquisti” presenti in Tommaso J.M. GARRIGUES, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l’originalité trinitaire de l’Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Cerf, Paris 2011, 39ss.

²² Cf. *Brevil.* I, 3; *1Sent.* d. 13, a. 1, q. 2. Il Padre è *auctoritas prima*, il Figlio *subauctoritas* (*1Sent.* d. 12, a. 1, q. 2). Entrambi comunicano la sostanza divina allo Spirito Santo non per natura, ma per volontà: «per la fecondità della volontà, cioè dell’unica spirazione attiva» (*1Sent.* d. 10, a. 1, q. 2).

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. 3, 177.

²⁴ Cf. ANSELMO, *De Processione Spiritus Sancti*, in *Opera omnia*, vol. 1, F.S. SCHMITT (ed.), R. Frommann Verlag, Stuttgart 1968, 190.

²⁵ ANSELMO, *De Processione Spiritus Sancti*, I, 1, 183.

existit de patre) ed economica (*quando datur vel mittitur*) riduce il “procedere” all’essere dato o inviato (*idem est procedere quod est dari vel mitti*)²⁶. Il maestro del Bec sostiene che lo Spirito procede dal Padre non in quanto Padre, ma in quanto Dio (*credendum et confitendum est ideo esse de patre spiritum sanctum quia est de deo*). Il primato accordato all’essenza divina rispetto alle relazioni induce addirittura a considerare “stolta” l’opinione che fa risalire la processione dello Spirito alla persona del Padre nella sua relazione al Figlio piuttosto che all’essenza divina²⁷.

Vero è che dopo questa affermazione, Anselmo ipotizza che anche nel caso di un pensiero delle relazioni personali, il *Filioque* dovrebbe affermarsi, giacché «nulla est relatio patris sine relatione filii, sicut nihil est filii relatio sine patris relatione. Si ergo altera nihil est sine altera, non potest aliquid de relatione patris esse sine relatione filii. Quare sequetur spiritum sanctum esse de utraque, si est de una»²⁸. Ma anche questa supposizione, che a noi pare cogliere nel segno, in quanto rispettosa della personalità e della pericorese divina, è qualificata di *tam insipiens*, tanto essa esula dalla forma mentis del santo Dottore. Insomma, si è giustamente notato che per Anselmo l’«essere fonte e principio del Padre non entra in gioco più di tanto quando tenta di ridire il mistero dell’unità dei tre»²⁹.

1.3. Un magistero da completare

La definitiva integrazione del *Filioque* nel Credo romano avvenne, come noto, solo

²⁶ ANSELMO, *De Processione Spiritus Sancti*, I, 2, 188s.

²⁷ «Si esse spiritum sanctum de patre est causa ut sit de deo: cum dicitur esse de patre, non est intelligendum quod sit de hoc, quod pater deus est, id est de divina essentia; sed de hoc quod deus pater est, id est de hoc unde refertur ad filium. Erit ergo divina essentia in spiritu sancto non de deitate patris, sed de relatione, quod stultissimum est dicere» (*ivi*, § 2, p. 190). Stessa accusa di fatuità in § 9, p. 202: lo Spirito non procede dal Padre se non dalla divinità (*nisi de deitate*), «a meno che qualcuno dica che lo Spirito Santo non procede dalla divinità del Padre, ma dalla paternità, né attraverso la divinità del Figlio, ma mediante la figliolanza; opinione che si estenua da sé per al sua evidente fatuità».

²⁸ *Ibidem*. Cf. pure l’interpretazione della “bocca di Dio” (*Sal* 32,6) vista come essenza del Padre e del Figlio (§ 5, p. 195). Altrove la sintesi: «Spiritus sanctus non est de hoc unde alii sunt ab invicem pater et filius, sed de divina essentia in qua unum sunt» (§ 9, p. 205).

²⁹ S.P. BONANNI, *Il “Filioque” tra dialettica e dialogo*, in *Lateranum* 64 (1998) 49-79, qui 76. Anselmo «si interessa all’essenza e non alle ipostasi. La nozione di persona gli causa delle difficoltà. Così non distingue bene nelle processioni il loro principio *quo*, la natura, e il loro principio *quod*, la persona. Noi l’ammiriamo, ma pensiamo che bisogna andare oltre il suo pensiero» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1999, 541 [= III, 109]). Simili argomenti di tipo essenzialistico si trovano in PIER DAMIANI, *Contra errorem Graecorum*, 2 (PL 145, 636A).

nel 1014 con papa Benedetto VIII, su istanza dell'imperatore (e futuro santo) Enrico II. Le formulazioni dei Concili di Lione II (1274) e di Firenze (1439)³⁰ rispecchiano assai fedelmente l'insieme della riflessione occidentale agostiniana, anselmiana e tommasiana, con i pregi, ma anche con le sue inevitabili carenze. Vale la pena richiamare il testo del Fiorentino:

«Lo Spirito Santo è eternamente dal Padre e dal Figlio, ha la sua essenza e l'essere sussistente insieme dal Padre e dal Figlio, e procede da entrambi come da un unico principio (*tamquam ab uno principio*) e da un'unica spirazione. [...] Anche il Figlio come il Padre (*sicut et Patrem*) è causa secondo i greci, principio, secondo i latini, della sussistenza dello Spirito Santo. E poiché tutto quello che è del Padre lo stesso Padre lo ha dato al Figlio [cf. *Gv* 16,15] suo unigenito proprio nel generarlo (*gignendo dedit*), eccetto l'essere Padre (*praeter esse Patrem*), il fatto stesso che lo Spirito proceda dal Figlio, il Figlio stesso lo ha (ricevuto) dall'eternità dal Padre, dal quale appunto fu generato eternamente (*aeternaliter genitus est*)»³¹.

Il Figlio partecipa alla processione dello Spirito in quanto generato dal Padre, ossia in quanto beneficiario di tutta la divinità del Padre, esclusa la paternità (possiamo aggiungere che si suppone la spirazione passiva come costitutivo dell'identità propria dello Spirito). Accomunando al Padre il Figlio nell'unica processione o spirazione dello Spirito Santo si onora la teologia agostiniana che esalta la comunione tra Padre e Figlio. Tale testo è dogmatico e va quindi accolto con ossequio di intelligenza e volontà. Esso abbisogna però di una ermeneutica che permetta di comprenderlo alla luce dell'analogia della fede e quindi dell'insieme del dato rivelato. Merita quindi sottolineare alcuni suoi limiti. Non emerge purtroppo in questa definizione la grandiosa teologia sulla paternità assoluta e perfetta tipica dei Padri niceni (Atanasio e Ilario)³², né si menziona il *principaliter* agostiniano o il fatto che il Padre sia l'unica origine e la fonte di tutta la Trinità. Tali asserti risalenti a Dionigi Areopagita erano invece ben presenti nel magistero cattolico come testimoniato dai concili toletani (cf. *DH* 490, 525, 568). Il pronunciamento risulta quindi sbilanciato a favore del *communiter* rispetto al

³⁰ Cf. *DH* 850, 1300-1301.

³¹ *DH* 1300. Si è messo giustamente in risalto la quasi letterale dipendenza di questo pronunciamento magisteriale dal brano agostiniano succitato, cf. G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel "De Trinitate"*, 130. Ci riserviamo di tornare ulteriormente sull'ermeneutica di questo pronunciamento definitorio.

³² Vedi su questo E. DURAND, *Le Père, alpha et omega de la vie trinitaire*, Cerf, Paris 2008; J.M. GARRIGUES, *Théologie et monarchie* in *Istina* 15 (1970) 435-465; Y.M. CONGAR, *Le Père. Source absolue de la divinité*, in *Istina* 25 (1980) 236-246; C.L. ROSSETTI, *Pater tantum est. Paternità divina e fede cristologica*, in *Alpha Omega* 2 (1999) 195-214, G. URIBARRI BILBAO, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico "monarchia" en la controversa "monarquiana"*, U.P. Comillas, Madrid 1996.

tradizionale dato circa il primato del Padre anche *in divinis*. Va pure aggiunto che dalla lettera del dogma non traspare minimamente la teologia dell'amore e del dono presente sia in Agostino che in Tommaso e Bonaventura. Dal punto di vista filologico non si capisce nemmeno come si possa attribuire in generale al pensiero greco che la nozione di causa (*aitia*) dello Spirito convenga al Figlio così come al Padre. Vedremo tra poco che molti e importantissimi Padri greci (specie il Nazianzeno) lo rifiutano espressamente. Inoltre, malgrado la forte affermazione dell'unicità del principio e della spirazione il dettato conciliare non si pone del tutto al riparo da una interpretazione che scorge una "diarchia" in seno alla Santissima Trinità. A ben vedere si può riscontrare addirittura un certo paradosso che sfiora l'aporia: da una parte il Figlio è detto essere "come il Padre" (*sicut et Patrem*) origine dello Spirito e d'altra parte questo gli è stato dato dal Padre con la generazione eterna che lo costituisce identico al Padre ad eccezione dell'essere Padre (*praeter esse Patrem*). Ora, nella teologia classica "l'essere Padre" comporta di per sé anche l'essere l'unica primissima origine dello Spirito e questo, in quanto proprietà della Prima Ipotesi, è incomunicabile al Figlio. Tali e tante debolezze di un testo dottrinale non potevano non essere percepite, specie da una *mens* radicata nel pensiero tipico dell'Oriente. Questo fu il caso di Marco Eugenio († 1444), metropolita di Efeso, che contribuì all'immediata mancata ricezione del concilio Fiorentino in ambito ortodosso; cosa che fu, di fatto, una riprova storica dell'inderogabile esigenza di approfondimento³³.

2. Grandezza e limiti della teologia orientale

2.1. La monarchia dell'Unica Causa

Gregorio di Nazianzo († ca. 390), è stato per l'Oriente quel che Agostino fu per l'Occidente: il teologo di riferimento e, per quel che riguarda la processione dello Spirito, è in lui che si trova *in nuce* l'argomento chiave dell'antifilioquismo bizantino³⁴. Tale corrente teologica serba in sé un tesoro che deve assolutamente essere custodito e apprezzato: l'accentuazione del primato del Padre ovvero della Monarchia. Egli affermava che

«per noi la concezione che merita onore è quella della monarchia, intendendo però per monarchia non quella che è delimitata da una sola persona [...] bensì quella che è formata da un uguale dignità di natura (*physeôs homotimia*),

³³ Cf. E.A. SIECIENSKI, *The Filioque*, 169.

³⁴ Citeremo da GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, C. Moreschini (ed.), Bompiani, Milano 2000. Cf. G. RÉMY, *La pneumatologie de Grégoire de Nazianze dans le Discours 31*, in M.A. VANNIER (ed.), *La christologie et la Trinité chez les Pères*, Cerf, Paris 2013, 337-363.

dall'accordo del pensare (*gnômês symphnoia*), dall'identità del movimento (*tautotês kineseôs*) e dal convergere in unità di ciò che da essa deriva (*pros to hen* [...] *syneusis*), mentre questo è impossibile quando abbiamo a che fare con una natura generata. In tal modo, anche se c'è diversità nel numero (*arithmô-i*), non v'è però divisione nella sostanza (*ousia-i*). Per questo motivo la monade, mossasi da principio a produrre una diade, si stabilì in una Triade. Ecco dunque il Padre, il Figlio e lo Spirito santo: l'uno è colui che genera (*ghennêtôr*) e che produce (*proboleus*) (s'intende però senza passione, senza tempo, senza il corpo!); degli altri due, l'uno è genitura (*ghennêma*), l'altro invece è l'emanazione [il prodotto] (*próblema*) [...] quando avvenne tutto questo? [...] esse sono avvenute quando c'era il Padre (*hote ho Patêr*). E il Padre quando c'era? Non vi fu un momento in cui non ci fosse. Dunque altrettanto si deve dire del Figlio e dello Spirito santo»³⁵.

Nei *Carmina arcana* il Nazianzeno compendia in modo stringato la sua teologia. Nel componimento dedicato allo Spirito Santo, egli insiste sul fatto che la monarchia divina è riconducibile alla unicità della natura divina:

«Dalla Monade proviene la Trinità. E dalla Trinità si ritorna alla Monade. [...] La *natura* di Dio non è in continuo movimento, né scorre né si riunisce daccapo: la stabilità, al contrario, è suo attributo. [...] Una sola *natura* si trova salda in tre luci. Non è una Monade che escluda il numero, poiché essa sta fissa in tre esseri sommi; né è una triade che debba essere adorata in differenti guise, poiché è una *natura* che non ammette divisioni. Nella *natura* divina si trova la monade, ma gli esseri che la costituiscono sono tre di numero. Ciascuno di essi costituisce un solo Dio, allorquando tu ne nomini uno. Viceversa, c'è un solo Dio senza inizio, da cui deriva la ricchezza della *natura* divina, qualora tu faccia menzione dei tre, sì che è annunciata ai mortali la venerabile esistenza di tre luci e noi possiamo celebrare la potentissima monarchia di Dio e non ci sollazziamo con una turba di dèi che regnano in modo molteplice [...]. La Monade non può scorrere via in una molteplicità, ma possiede somma gloria nella sua unitaria armonia della *natura* divina. [...] *Natura* divina che tutto signoreggia»³⁶.

Abbiamo sottolineato le numerose ricorrenze del termine “*natura / physis*” (divina). A ben vedere, è forse più un luogo comune troppo spesso ripetuto che una realtà effettuale l'affermazione per cui i Padri greci fondano l'unità della monarchia nella ipostasi del Padre e quelli Latini nella comune sostanza divina. Per il Nazianzeno, il monoteismo cristiano, che sa evitare l'assurdità dell'anarchia, la poliarchia del paganesimo ed anche la rigida monarchia (giudaica) del Dio solitario, dipende da

³⁵ GREGORIO NAZIANZENO, *Orat. 29* (= *orat. theol. III*), 2-3 (PG 36, 76B-C), tr. 694s.

³⁶ ID., *Poesie*, in *I cinque discorsi*, 241ss.

due realtà: da un lato la persona del Padre come *archê anarchos* e ipostasi causale (*prôtê aitia*)³⁷ e dall'altro l'unicità della natura divina (*physis / theotês*). Bisogna «venerare Dio il Padre, Dio il Figlio, Dio lo Spirito Santo, tre esseri peculiari in sé, ma *una sola natura divina*, la quale non è divisa nella gloria, nell'onore, nella sostanza, nel regno»³⁸.

Gregorio ha sublimi espressioni circa la paternità eterna di Dio: «per quanto tu elevi il Figlio e lo Spirito Santo, non li porrai al di sopra del Padre e non li allontanerai dalla causa (*aitias*), ma li ricondurrai (*anoiseis*) la bella genitura (*ghennêma*) e la mirabile emanazione (processione) (*próodon*). [...] Per Dio c'è qualcosa di più che essere Padre del Figlio (il che serve ad accrescere la sua gloria, non a sminuirla): vale a dire anche il suscitare lo Spirito (*proboléa Pneumatos*)»³⁹. Migliore onore, *timê* del Padre come principio è assegnargli frutti non finiti e mediante generazione incorporea (23,10)⁴⁰. La grandezza del Padre non consiste in una sovranità mondana – suscitatrice di inferiorità –, ma al contrario nella capacità di creare uguaglianza: «Mi sarebbe piaciuto dire più grande il Padre, poiché da lui gli uguali ricevono la loro uguaglianza e il loro essere. Ciò, del resto, sarà ammesso da tutti. Ma temo di fare del Principio il principio di inferiori e pertanto di offenderlo pur volendolo esaltare, *poiché la gloria del Principio non consiste nell'abbassamento di coloro che procedono da lui*»⁴¹. In questa prospettiva di consustanzialità e co-eternità, nella Poesia dedicata alla seconda ipostasi, il Teologo afferma:

«Quando c'era il Padre privo di tempo, il quale non ammetteva l'esistenza di alcuna cosa superiore alla natura divina, allora c'era anche il Figlio del Padre, il quale aveva come suo principio il Padre privo di tempo. [...] Non immaginare qualcosa che stia nel mezzo tra il Padre e il Figlio che sempre esistono. [...] Così è Dio, così è il genitore – un sommo genitore. Che se è grandissima gloria del Padre *non avere nessuna origine* per la sua somma divina natura, neppure è un'onta per la venerabile genitura del sommo Padre avere una siffatta origine. Pertanto tu non devi separare Dio da Dio. Non puoi, infatti, immaginare un Figlio senza il Padre».

³⁷ «Si riconducono alla causa prima (*pros tèn prôtên aitian*), come tutte le cose dell'Unigenito, così quelle dello Spirito» (*Orat.* 41,9). «L'unione è determinata dal Padre, dal quale proviene e al quale si riconduce ciò che segue (*henôsis de o Patêr ex ou kai pros hon anagetai ta exes*), non in modo da essere fuso assieme, ma da essere tenuto assieme, senza che il tempo né la volontà né la potenza riescano a separarlo» (*Orat.* 42, 15). Su questo vedi J.M. GARRIGUES, *Théologie et monarchie*, 446-453.

³⁸ *Orat.* 31 (= *orat. theol.* V), 28; tr. 773.

³⁹ *Orat.* 23, 7.

⁴⁰ Vedi pure: *Orat.* 25, 16; 29, 5.

⁴¹ *Orat.* 40, 43.

E, dopo aver ricordato la totale incorporeità della generazione del Figlio: «Il Figlio è Dio, gloria degna del Padre. Ché se tu volessi rendere uno smisurato onore alla natura divina del grande Padre e ti procurassi entro le tue viscere uno stolto timore, sì da negare la generazione e rigettare Cristo tra le creature, allora recheresti oltraggio alla dignità divina sia del Padre sia del Figlio. O stolto! Tu spoglieresti il Padre di suo Figlio, e quest'ultimo non sarà più Dio»⁴². Questo brano ricorda molto Atanasio e Ilario e la loro ripresa di *Gv* 5,23: svalutare il Figlio equivale a disonorare il Padre⁴³. L'accento però non sembra cadere più tanto (o perlomeno con la stessa forza) sulla paternità assoluta del Padre quanto sulla perfetta *homoousia*. Gloria del Padre è certo l'aver un Figlio coeterno, ma, la sua peculiarità maggiormente sottolineata è l'*anarchia*. Nel carne dedicato *in recto* alla Prima persona si diceva: «Dio abbraccia tutto intorno l'eternità ed è infinito, grande Padre del suo nobile Figlio, che è il grande Unigenito; nel generare il Figlio, il Padre non subì passione alcuna di quelle che si confanno alla carne: è mente, infatti. C'è un altro Dio unico, ma altro non per natura divina, ed è il Logos di Dio, la via impronta del Padre, l'unico Figlio dell'essere privo d'inizio (*tou anarchou*), assolutamente unico Figlio dell'essere unico, a lui uguale»⁴⁴.

Il centro della contemplazione del Nazianzeno si rivolge soprattutto alla meravigliosa condivisione da parte dei Tre dell'unica *physis* divina: «per noi c'è un solo Dio, perché una sola è la divinità (*mia theotês*); e gli esseri che da Lui provengono ritornano all'Uno (*pros hen*), anche se si crede che siano Tre. [...] La divinità (*theotês*) è indivisibile pur in esseri distinti»⁴⁵. Il ritorno (*anaphora*), ossia la ricapitolazione monarchica, non ha qui come fulcro l'unico Padre come tale, bensì l'*unum* della comune natura divina: l'identica potenza e volontà.

Erede della patristica greca in generale, ma dei Cappadoci in particolare, san Giovanni Damasceno († a. 754) ricapitola la teologia ortodossa della Monarchia divina muovendo dalla paternità divina, perfetta ed eterna: «sarebbe impossibile dire Dio privo della sua fecondità naturale (*physikês gonimotês*)»⁴⁶. Fedele alla rivelazione della co-eternità tra Padre e Figlio («non c'era una volta il Padre e non il Figlio, ma insieme il Padre, insieme il Figlio da lui generato, né avrebbe potuto essere chiamato Padre senza il Figlio»), con sintetica chiarezza egli enuncia: «Quando sentiamo dire che il Padre è principio e più grande del Figlio [*Gv* 14,28], pensiamolo secondo la causa (*tô-i aitiô-i*). E come non diciamo che il fuoco è di una sostanza e la luce di un'altra sostanza, così non è possibile dire che il Padre è

⁴² *Poesie*, II, *Il Figlio*, tr. 235s. Cf. pure *Orat.* 30, 7.

⁴³ Cf. per esempio ILARIO, *Trin.* 6, 2; 7, 21; 9, 23. 45; 12, 7.

⁴⁴ *Poesie*, I, *Il Padre*, tr. 232.

⁴⁵ *Orat.* 31, 14; innumerevoli i brani in cui l'unicità è ricondotta alla medesima *physis*, *ousia*, *theotês*, cf. per esempio *Orat.* 12, 1; 20, 5; 23, 11-12; 34, 9; 41, 8; 42, 16.

⁴⁶ GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, 8 (PG 94, 819B; tr. it. V. FAZZO, Città Nuova, Roma 1998, 62).

di una sostanza e il Figlio di un'altra, ma di una sola e medesima»⁴⁷. Il primato del Padre non è né temporale (*chronô-i*), né naturale (*physei*), ma consta soltanto dell'essere del Padre principio e causa (*aitia*). A salvare il vero monoteismo, ossia la monarchia divina, è proprio il fatto che la generazione del Figlio e la *epkoreusis* dello Spirito hanno nel Padre la loro origine, Lui che è «per tutti principio (*archê*) e causa (*aitia*) del come essi sono per natura»⁴⁸. Il Damasceno ammette la sua ignoranza circa la differenza (*diaphorà*) tra generazione e processione; gli basta esaltarne la totale simultaneità (*hama*). Insieme alla generazione eterna, l'altra nozione centrale della triadologia, che pure preserva la monarchia, è la dottrina della pericorese, che permette di evitare sia la composizione (*synthesis*) che la divisione (*diastasis*): «le ipostasi sono l'una nell'altra» (*en allêlais*), non confuse e non divise; unico Dio nella consustanziale e piena unità di volontà, operazione e potenza⁴⁹. Il triteismo è escluso giacché si confessa

«un solo Dio, la santa Trinità, poiché il Figlio e lo Spirito sono riportati ad un solo causante (*eis hen aition*), senza che siano composti né fusi insieme secondo la contrazione di Sabellio – infatti sono uniti, [...] non in modo da confondersi ma in modo da possedersi reciprocamente (*echesthai allêlôn*), e hanno un'interpenetrazione reciproca (*en allêlais perichoresin*) al di fuori di ogni identificazione e mescolanza – e senza che siano separati né distaccati secondo la sostanza, come vuole la divisione di Ario [...] La Divinità è indivisa nelle divisioni proprio come in tre soli che si posseggono reciprocamente senza essere distaccati, c'è una sola mescolanza e unione di luce»⁵⁰.

2.2. Il rifiuto del Filioque

Le motivazioni orientali al rifiuto del *Filioque* si palesano in due pilastri della teologia ortodossa, considerati santi dalle chiese orientali: il Patriarca Fozio di Costantinopoli († 898) e Gregorio Palamas di Tessalonica († 1359).

Ne *La Mistagogia dello Spirito Santo*⁵¹, Fozio, combatte strenuamente la dicitura *Filioque*, aggiunta dai latini al Simbolo. Essa non compare nella Scrittura (*Gv* 15,26); è opposta alla Tradizione della Chiesa, ai Padri e ai Concili che non parlano mai di tale processione (§ 5); essa è in fondo una forma di sabellianismo (§ 9)

⁴⁷ *Ivi*, 819B; tr. 68.

⁴⁸ *Ivi*, 821D; tr. 69.

⁴⁹ Cf. *ivi*, 825B-826B, tr. 71.

⁵⁰ *Ivi*, 829A-B; tr. 73, con modifiche.

⁵¹ Il testo di Fozio si trova in *PG* 102; cf. R. HAUGH, *Photius and the Carolingians*, Nordland, Belmont (Mass.) 1975 e P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse*, 277-288.

giacché confonde proprietà personali e natura comune (§ 6); contraddice la perfetta semplicità della divinità (§ 4) e la Monarchia del Padre (§ 11); è opposta alla perfezione della Processione dello Spirito dal Padre (§§ 7;31), e conseguentemente alla personale proprietà del Padre. Il motivo addotto è quindi strettamente collegato alla teologia della paternità divina e della monarchia divina. L'argomento decisivo è espresso al § 4 e poi ripreso ai §§ 11-16: affermare che lo Spirito procede anche dal Figlio e non dal Padre solo, significa dire che egli "sussiste a partire da una duplice processione" (*ek diplês probolês*), il ché comporta inevitabilmente una composizione (*syntheton*), una mancanza di semplicità (*haplotês*) (§ 4). Porre una duplicità di causa o principio (*dvo aitiai*) significa rinunciare al sacrosanto dogma della Monarchica Triade (§§ 11-12). Lo spirare lo Spirito è una proprietà del Padre (*patrikon idioma*), se fosse comune anche al Figlio, essa sarebbe di ordine sostanziale e non personale (§ 6), ora invece il Padre è origine delle Persone divine non in forza della natura divina (*physeos*), ma della sua persona (*hypostaseôs*) (§ 15). Se, oltre all'unico principio imprincipiato paterno (*anarchon kai patrikên archên*) si aggiunge un'altra causa, non si può evitare di cadere nel dualismo dei principî (§ 14).

Infine, se veramente il Padre ha bisogno del Figlio per spirare lo Spirito - (il che è già un errore, perché il Padre non può aver nessun bisogno (*chreian*) (§ 3) - ne consegue o che il "Figlio è partecipe della persona del Padre" (*symmerizomenon tèn patrikên hypostasin*) o che "il Figlio porti a compimento la persona del Padre" (*anaplêrounta to prosopon tou Patros*). Ora entrambe queste ipotesi sono inconciliabili con il mistero della Trinità monarchica (§§ 15-gr.18)⁵².

La successiva teologia orientale riprenderà in sostanza l'armamentario di argomenti di Fozio. L'insistenza viene attribuita alla Monarchia personale di Dio Padre come fonte unica della divinità: «la monarchia del Padre sarà sempre affermata come la sorgente unica delle persone, nelle quali esiste la ricchezza infinita della natura una»⁵³.

Il monaco esicasta e poi vescovo di Tessalonica Gregorio Palamas, con i suoi *Discorsi apodittici* (o Dimostrativi, ca 1336-1347)⁵⁴, rappresenta forse il maggiore sforzo speculativo per pensare la monarchia del Padre in senso ipostatico. Egli si vuole fedele ad alcuni principi risalenti ai Cappadoci e allo pseudo-Dionigi. Molto indicativa una citazione di quest'ultimo: «sola fonte della deità sovraessenziale è il

⁵² Avremo modo di sottolineare di seguito che due spunti tipicamente niceni rinvenibili in Atanasio (il Figlio come *idion tês ousias tou Patros*) e in Ilario (*Patrem consummat Filius*) conducano in altra direzione.

⁵³ Cf. V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1967, 235; cf. ID., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999, 111-136.

⁵⁴ GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*. Testo greco a fronte, E. PERRELLA (ed.), Bompiani, Milano 2003 (i prossimi riferimenti ai *Discorsi* indicano il numero e il paragrafo con le pagine di questa edizione, talvolta con leggere modifiche di traduzione).

Padre. [...] Deità sorgiva è il Padre, mentre il Figlio e lo Spirito sono, se così bisogna dire, della deità teogonica germogli di natura divina e quasi fiori e luci sovraessenziali»⁵⁵. Il ragionamento palamita deve molto pure all'affermazione di Gregorio di Nazianzo per cui «tutte le proprietà che ha il Padre sono del Figlio, eccetto la causa»⁵⁶. E si tratta ovviamente della causa *in divinis*. Ma il Padre, essendo anche causa dello Spirito Santo, è impossibile che il Figlio sia anch'egli causa. E pure: «la natura dei tre è unica; l'unione (*hênôsis*) è il Padre, dal quale ed al quale vengono ricondotti quanti ne derivano, non in quanto vi siano inclusi, ma in quanto vi sono connessi»⁵⁷. Molto influenzato dalla teologia del Nazianzeno che accentuava la monarchia del Padre e individuava la "superiorità" del Padre e la differenza ipostatica nell'essere di questi "causa" prima, Palamas sintetizza la posizione ortodossa in questo modo:

«Tutte le proprietà che ha il Padre sono anche del Figlio, eccetto la causa ed il principio della deità intesa nella Triade: quindi il Figlio ha tutte le proprietà del Padre, eccetto quella d'essere anche lui principio e causa della deità dello Spirito. Perciò lo Spirito Santo procede *solo dal Padre*, così come il Figlio è generato *solo dal Padre*, e trae l'esistenza direttamente (*prosechôs*) ed immediatamente (*amesôs*) dal Padre, come pure il Figlio, e questo sarebbe vero anche se ammettessimo che lo Spirito abbia avuto l'essere dal Padre attraverso il Figlio, giacché chi fa procedere è anche padre»⁵⁸.

Per salvare l'unicità della fonte divina di Colui che è «fonte e principio della divinità essendo unico generatore di divinità (teogono)»⁵⁹, il vescovo di Tessalonica ribadisce la teologia di Gregorio di Nazianzo e di Giovanni Damasceno per cui proprietà esclusiva del Padre è l'essere ingenerato e l'essere causa.

«Diciamo che il Figlio è dal Padre, in quanto è stato generato dall'essenza divina, vale a dire a partire dall'Ipostasi paterna (*kata tèn patrikên hypostasin*): infatti l'essenza dei tre è una: sicché il generare è attributo dell'Ipostasi paterna e non è possibile che il Figlio sia dallo Spirito. Ed è così perché anche lo Spirito Santo è dal Padre ed anch'esso è dall'essenza divina a partire dall'Ipostasi paterna (*kata tèn patrikên hypostasin*): infatti l'essenza dei tre è in tutti i modi e del tutto una. Perciò il far procedere è attribuito all'Ipostasi paterna e non è

⁵⁵ *Div. Nom.*, 2,5; citato in I, 30, 78s.

⁵⁶ GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina, Discorsi I*, 18 (Greg. Naz., *Orat.* 34, 10).

⁵⁷ *Discorsi I*, 23 (cf. Greg. Naz., *Orat.* 42, 15; 476A-B).

⁵⁸ *Discorsi I*, 18 (cf. Greg. Naz., *Orat.* 34, 10; 252A).

⁵⁹ «Pêgê kai archê esti theotetos monos theogonos ôn» (*Discorsi I*, 14, ed. Perrella 42).

possibile che lo Spirito sia anche dal Figlio, dal momento che non è possibile che il Figlio abbia le proprietà dell'Ipostasi paterna»⁶⁰.

Come nel generare il Figlio, l'unica causa è la persona del Padre, così nel far procedere lo Spirito Santo, l'unica causa è l'ipostasi paterna.

2.2.1. Parola e Soffio *dalla bocca di Dio*

Crediamo che per intuire la riluttanza se non addirittura la “santa” avversione al *Filioque* da parte greca si possa ricorrere all'immagine mutuata dal *Sal* 32,6 e variamente ripresa dai Padri. Affermare che lo Spirito proceda anche dal Figlio significa contraddire l'unicità e semplicità della monarchia divina, perché se il Figlio e lo Spirito sono rispettivamente la *parola* e il *soffio* usciti dalla bocca di Dio Padre, una visione *filioquista* indurrebbe a pensare che Dio ha *due bocche*, il che risulta assurdo, sacrilego e inaccettabile. Considerare il Padre e il Figlio come concause a pari titolo dello Spirito significa ledere la semplicità di Dio. Molto sintomatico è il fatto che il Palamas, nella scia del Damasceno⁶¹, insista molto su questa metafora. Nel § 19 del *Primo discorso apodittico*, egli cita in sequenza Basilio, Gregorio di Nissa e Cirillo di Alessandria. Merita riprendere questi testi⁶²:

«Dio è generato, non come un uomo, ma è veramente generato: e ciò ch'è generato da lui manifesta una parola non umana, ma manifesta una parola vera che proviene da lui; manda fuori lo Spirito attraverso la bocca (*dia stomatos*), non come il soffio umano, poiché di Dio non è corporea nemmeno la bocca: ma lo Spirito è da lui e da nient'altro»; «Se non crederai che lo Spirito è provenuto dalla bocca di Dio, non crederai nemmeno alla Parola» (Basilio).

«Lo Spirito procede dall'ipostasi paterna. Infatti proprio per questo viene detto anche “Spirito della bocca” (*ek tou autou proïounta stomatos*); e tuttavia David non disse anche “la parola della bocca”, proprio perché non si credesse che la proprietà di far procedere non sia inerente al solo Padre» (Gregorio di Nissa).

⁶⁰ *Discorsi* I, 6, ed. Perrella 26-28.

⁶¹ Giovanni Damasceno: «lo Spirito venendo dal Padre, e (essendo) del Figlio, ma non venendo dal Figlio, in quanto lo Spirito è Spirito della bocca di Dio (*stomatos theou*) e enunciatore del Verbo (*exangelitikon logou*)» (PG 95, 60D). Cf. P. GARRIGUES, *Théologie et monarchie*, 463.

⁶² *Discorsi* I, 19, ed. Perrella 52ss. I rimandi sono a BASILIO, *Contra Eunomium*, PG 29, 736B; 733A; GREGORIO DI NISSA, *De cognitione Dei*, PG 46,1112-1126; e in PG 130, 257-276; CIRILLO, *De sancta et consubstantiali Trinitate*, II, PG 75, 724A. A queste testimonianze si aggiunga quella di GIOVANNI DAMASCENO: «Lo Spirito Santo è la processione personale che esce dal Padre, che è del Figlio, ma non esce dal Figlio perché è lo Spirito della bocca della divinità, che esprime il Verbo» (*De hymno Trisagion*, 28).

«Le adorate tre ipostasi sono conosciute e credute nel Padre senza principio, nel Figlio Unigenito e nello Spirito Santo che procede dal Padre: non per generazione, come il Figlio, ma in quanto procede, come da una bocca (*hôs apo stomatos*), come si dice, solo dal Padre, e che s'è manifestato attraverso il Figlio ed ha parlato in tutti i santi, i profeti e gli apostoli» (Cirillo).

La teologia “monopatrista” ha un fondamento reale e che è necessario cogliere nella sua verità. L'unica causa della vita trinitaria, l'unica fonte della divinità è il solo Padre. «Il Padre come potrebbe essere un'unione (*hênôsis*), se non stesse in contiguità (*prosechôs*) con ciascuna delle altre due ipostasi, proprio perché ha prodotto immediatamente (*amesôs*) ciascuna di esse?»⁶³. Per il santo esicasta una mediazione causale del Figlio nell'*ekporeusi* dello Spirito comprometterebbe la semplicità e unicità della causalità paterna: «solo il Padre è del tutto e per tutto deità sorgiva, solo principio, solo ingenerato, sola causa, solo padre, solo produttore, sola fonte della deità e solo teogono della deità; e rispetto all'essere causa il Padre è maggiore del Figlio [cf. *Gv* 14,28], dal momento che il Figlio è solo causato, ma non è affatto causa della deità»⁶⁴.

2.3. Enfasi sull'anarchia e sulla causalità del Padre più che sulla paternità

Cerchiamo ora di focalizzare l'aspetto opinabile ovvero una certa debolezza di questa stupenda teologia, debolezza, che se viene esasperata induce ad una impostazione che chiameremmo “monopatrista”. Gregorio di Nazianzo, a differenza di Basilio, non vede tanto la *peculiarità* del Padre nella paternità (*patrotês*), quanto nella innascibilità (*aghennêsia*): «Il proprio del Padre è l'innascibilità (*aghennêsia*), del Figlio la nascita (*ghennêsis*), dello Spirito l'emissione (*ekpempsis*)»⁶⁵. Si può ipotizzare che Gregorio, a differenza di Atanasio e Ilario, tenda ad onorare la nozione (filosofica) di *causa* non principiata – inclusiva di generazione e processione – quasi al pari del nome stesso di “Padre”, col suo immediato e positivo rimando al Figlio. È forse sintomatico che nei *Cinque discorsi teologici* del Nazianzeno nessuno prenda di mira *ex professo* la *persona*

⁶³ *Discorsi* I, 23, ed. Perrella 64. I due avverbi *prosechôs* e *amesôs* ricorrono continuamente nei *Discorsi* palamiti.

⁶⁴ «Pantê de kai pantôs mia pagaia theotês ho patêr kai monos archê kai monos aghennêtos kai monos aitios kai monos patêr kai monos proboleus kai monos pêgê theotêtos kai monos theotês theogono s[...].» (II, 61, ed. Perrella 228s).

⁶⁵ Cf. *Orat.* 25, 16. In *Orat.* 31, 8. 9 al Padre si riferisce l'*aghennêsia /to mê ghegennêsthai*, al Figlio la *ghennêsis/ to gheghennêsthai* e allo Spirito la processione *ekporeusis/ to ekporeuesthai*). C. MORESCHINI, *Introduzione*, in GREGORIO DI NAZIANZO, *I cinque discorsi teologici*, 19, ritroveremo questo in Damasceno, cf. *infra*.

del Padre. Tale teologia rivela certo l'apofatica irriducibilità tra ipostasi ed essenza, distinguendole con maggiore (e forse troppa) nettezza rispetto alla teologia nicena. In questa scia, pure Gregorio di Nissa († ca 395), confrontato alle accuse di triteismo⁶⁶, risponderà anch'egli enfatizzando l'unicità della natura divina, più che fondando il discorso sulla perfetta paternità del Padre. Egli ricorre al brano dello *Shemà* (*Dt* 6,4) per aprire e chiudere il trattatello, tutto incentrato sulla comunione di vita, operazione e gloria dell'unica, semplice ed immutabile natura (*physis*) divina⁶⁷.

Anche in Palamas, che può a ragione dirsi il teologo della Monarchia del Padre, si avverte ciò che affiorava già nel Nazianzeno, ossia il tributare una certa preferenza, nel presentare Dio Padre, alla nozione di "causa" (*aitia*), specificamente di "causa non causata", rispetto alla positività del suo essere Padre generante il Figlio. Non emerge cioè con forza la teologia della paternità assoluta propria dei Padri niceni. Lì invece, come vedremo tra poco, al Padre perfetto inerisce, non solo per *homoousia*, ma anche per la sua propria ipostasi paterna il Figlio. Proprio come il Damasceno e Fozio, nella scia di Gregorio di Nazianzo, Palamas antepone come *proprium* del Padre i concetti di *aghennesia* e di *aitia* rispetto alla paternità (*patrotês*), che è, invece, il dato peculiare della rivelazione. Esegeticamente è pure discutibile la ripresa dell'interpretazione dionisiana che riferisce *Gc* 1,17 ("Padre delle luci") alla generazione sia del Figlio che dello Spirito⁶⁸. La messa in parallelo di generazione e processione, come due proprietà esclusive del Padre, rafforza la concezione della Prima Persona non tanto come *padre* e quindi come Genitore del Figlio, quanto come Causa e Produttore⁶⁹.

Rispetto alla teologia "monopatrìsta" bisogna dire, con termini rivelati, che prerogativa esclusiva del Padre è più il generare il Figlio, che non l'essere "unica causa" del Figlio e dello Spirito Santo. Tale nozione, come l'*aghennesia* è nozione filosofica⁷⁰. Ora invece, il *proprium* del Figlio è l'essere generato e dello Spirito

⁶⁶ GREGORIO NISSENO, *Quod non sunt tres dii* (PG 45, 115-136); cf. G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004.

⁶⁷ Cf. PG 45, 129D; 33A.

⁶⁸ Cf. *Atto e luce divina*, 100, 116.

⁶⁹ Rivelatrice questa indicazione di Larchet: «Quando i Padri definiscono le proprietà ipostatiche delle tre persone divine sottolineano, d'altronde, che quella del Padre è d'essere *ingenerato*, non di *generare*, il che esclude che si consideri tale proprietà ipostatica in rapporto al solo Figlio. A ciò è necessario aggiungere le considerazioni di molti Padri come Dionigi l'Areopagita che indicano il carattere apofatico della paternità» (*La questione del Filioque*, [II] 18). Questo è a parer nostro il nodo da sciogliere con la teologia bizantina monopatrìsta: il considerare tipico del Padre non tanto la sua paternità quanto la sua *aghennèsia*, (così pure, di fatto K. WARE, *Orthodoxie*, Cerf, Paris 2002, 273). È nostro intento dimostrare che questo è tipico di Gregorio di Nazianzo e del filone da lui scaturito più che dell'insieme dei Padri greci.

⁷⁰ Degna di nota qui questa osservazione di AGOSTINO: «Solo il Padre infatti non ha origine da

Santo il procedere e a questo procedere concorre *eo ipso*, (in quanto processione dal Padre nel suo generare l'Unigenito), il Figlio. E ciò non lede la monarchia paterna, ma ne esalta il suo carattere agapico, *paterno* e quindi comunionale. Inoltre il principio stringente per cui se una proprietà è comune a due ipostasi, essa deve necessariamente riferirsi alla *ousia* divina⁷¹ non convince appieno: anche il Figlio e lo Spirito hanno in comune la proprietà di essere causati dal Padre, eppure questo non va ascritto alla natura divina come tale.

Insomma, è l'insistenza sulla definizione *negativa* della proprietà paterna (*a-ghennêtos, an-archos, an-aitios*)⁷² e sulla nozione di causa (*aitia*) piuttosto che sulla positività del generare che impedisce lo sviluppo di una vera e propria teologia della paternità assoluta e quindi una visione pericoretica dello spirare dello Spirito. Si avvalla piuttosto la duplice diade "Padre → Figlio" e "Padre → Spirito" in cui non è facile pensare la relazione intra-trinitaria esistente tra Figlio e Spirito. E questo è il controcanto rispetto alla visione occidentale, la quale se non ricorre, come dovuto, alla teologia della perfetta paternità e della circuminsessione, rischia di isolare la diade Padre-Figlio subordinando ad essa lo Spirito, introducendo così ciò che potrebbe risultare di fatto una duplicità di principi (diarchia).

Si noti pure, in Palamas, la riluttanza a pensare in modo trinitario oltre alla diade Padre-Figlio e Padre-Spirito, il nesso tra Figlio e Spirito⁷³. È certo che lo Spirito non è generatore del Figlio, ma non è escluso pensare un suo coinvolgimento nella generazione del Figlio da parte del Padre. Così come è vero che il Figlio non è fonte dello Spirito come il Padre, è però pensabile un suo coinvolgimento nel procedere del *Pneuma* dal Padre. Su questo dovremo ritornare.

3. Vie di convergenza

3.1. Intelligenza "comunionale" dell'*ekporeusis* nella teologia orientale

3.1.1. Epoca patristica

Seguendo la formula trinitaria di *Mt* 28,19 e la prassi battesimale, sin dai primi simboli di fede, lo Spirito fu annoverato, insieme al Padre e al Figlio come oggetto del credere dei cristiani. Già Atenagora di Atene († ca. 190) affermava che "il Figlio è nel Padre e il Padre è nel Figlio mediante l'unità e la potenza dello Spirito"

un'altra Persona, perciò solo lui è chiamato ingenerato, *non nella Scrittura*, ma nel linguaggio usuale di coloro che trattano di un così grande mistero e si sono espressi come hanno potuto» (*Trin.* 15, 26, 47, corsivo nostro; con rimando a AMBROGIO, *De incarnatione*, 8).

⁷¹ Cf. *Discorsi* I, 14, ed. Perrella 46.

⁷² GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, 8 (PG 94, 816C; 829C).

⁷³ Cf. *Discorsi* I, 20 e *Epil.* 20, ed. Perrella 110.

(*ontos tou Hyiou en Patri kai Patros en Hyio-i henotêti kai dymamei Pneumatos*). È notevole che questo antichissimo pensatore cristiano sottolinei il ruolo unificatore dello Spirito in un orizzonte tipicamente “pericoretico”, capace di pensare cioè la perfetta «unione nella potenza e distinzione nell’ordine (*henôsei dynamin kai en tê-i taxei diairesin*)»⁷⁴. Ben più tardi, e non senza conoscere i tesori della teologia alessandrina di Clemente e Origene⁷⁵, sant’Atanasio, nelle sue *Lettere a Serapione* (357-359)⁷⁶, confuta gli errori dei macedoniani⁷⁷, che sfruttando talune citazioni scritturistiche negavano la divinità dello Spirito (cf. *Am* 4,13 e *1Tm* 5,21). Una sua originalità è quella di sottolineare con forza l’unità dello Spirito al Figlio e l’inseparabilità tra Padre e Figlio e di tutta la Trinità: così come il Figlio è il *proprium* del Padre, così lo Spirito è ripetutamente detto *proprio* o inerente al Figlio o Verbo divino (*idion tês ousias tou Hyiou*), così come il Figlio è denominato *idion tês ousias / hypostaseôs tou patros*⁷⁸:

«Lo Spirito che procede dal Padre essendo *proprio del Figlio* è da lui dato ai discepoli» (I, 2, 5).

«La santa e beata Trinità è inseparabile e unita in se stessa: non si può parlare del Padre senza che vi sia unito il Verbo suo e lo Spirito che è *nel* Figlio. Unica infatti è la grazia che originando dal Padre, attraverso il Figlio si compie nello Spirito Santo» (I, 14, 4).

«Il Figlio è nello Spirito come nella sua propria immagine, e così è anche il Padre nel Figlio» (I, 20, 6)

«[...] come il Figlio è unigenito, così anche lo Spirito dato e mandato da parte del Figlio, è anch’egli uno e non molti né uno tra i molti, ma egli solo è Spirito. Se infatti il Figlio, Verbo vivente, è uno, così una dev’essere la perfetta e piena energia vivente, santificatrice e illuminatrice, che è suo

⁷⁴ *Legatio pro christianis*, 10 (PG 6, 908).

⁷⁵ Vedi rispettivamente L.F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Univ. Pont. Comillas, Madrid 1980 e K. MC DONNELL, *Does Origen have a Trinitarian Doctrine of the Holy Spirit?*, in *Gregorianum* 75 (1992) 5-35.

⁷⁶ Le citazioni nel testo si riferiscono alla traduzione di E. Cattaneo, Città Nuova, Roma 1986.

⁷⁷ Macedonio, vescovo di Costantinopoli dal 342 e deposto nel 360, era semiariano. Al suo nome si rifaranno gli eretici pneumatomachi, oppositori della divinità dello Spirito Santo.

⁷⁸ Non è impossibile che Atanasio debba questa formula a Leonzio di Cesarea che al concilio di Nicea difendeva l’«unica divinità, del Padre che genera ineffabilmente il Figlio, e del Figlio generato da lui, e dello Spirito Santo che procede dal Padre (e) che è il proprio del Figlio (*idiou de ontos tou Hyiou*)» (PG 142, 553D). Per un rapido riscontro dei testi sul Padre, vedi l’antologia di B. SESBOÛÉ, - M. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils? Le débat trinitaire du IVe siècle*, Cerf, Paris 1993; anche V.O. MARANGONI, *Yo y el Padre somos uno. Estudio sobre la argumentación escriturística de san Atanasio*, s.n., Buenos Aires, 1970 e P. WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford University Press, Oxford 1994.

«dono» (I, 20, 7).

«Come il Figlio, che è nel Padre e in cui vi è il Padre, non è creatura ma appartiene alla sostanza (*hypostasis*) del Padre [...] così anche lo Spirito, che è nel Figlio e nel quale vi è il Figlio, non può essere posto con le creature, né può essere separato dal Verbo» (I, 21, 3).

«Lo Spirito Santo è altro dalle creature, ed è chiaro che egli è invece *proprio del Figlio* e non estraneo a Dio. [...] Se poi il Figlio, poiché (ha origine) dal Padre, è proprio della sua sostanza, necessariamente anche lo Spirito, che è detto da Dio, è *realtà propria del Figlio secondo la sostanza (idion einai kat'ousia kat'ousian tou Hyiou)*» (I, 25, 1. 2)⁷⁹.

«Lo Spirito Santo non è creatura, ma realtà propria del Verbo e della divinità del Padre» (I, 32, 1).

«I veri adoratori adorano sì il Padre, ma in Spirito e verità, cioè confessando il Figlio e, *in lui (en autô-i)*, lo Spirito» (I, 33, 4).

La visione atanasiana non consta di *theologia* speculativa, non indaga cioè primariamente l'origine eterna dello Spirito: l'attenzione è rivolta costantemente all'economia. Eppure, a partire dell'attività dello Spirito che santifica, rinnova, vivifica, consacra e divinizza, si deduce la sua natura divina e il suo inerire eternamente in Dio perché inseparabile dal Figlio.

«Il Verbo glorifica la creazione e la conduce al Padre divinizzandola e dandole la figliolanza (*theopoiôn kai hyiopoïdun*). Ora, colui che unisce la creazione al Verbo non potrebbe essere egli stesso (una) delle creature; e colui che dà la figliolanza (*hyiopoïoun*) alla creazione non potrebbe essere estraneo al Figlio [...] ma appartiene alla divinità del Padre (*idion tês tou patros theotêtos*). È nello Spirito che il Verbo divinizza le realtà prodotte» (I, 25, 5-6).

Lo Spirito compie la stessa attività del Padre e del Figlio: «ciò che lo Spirito distribuisce a ciascuno in dono (cf. 1Cor 13,24ss) proviene dal Padre mediante il Verbo. Poiché tutto ciò che è del Padre, appartiene al Figlio (*Gv 17,10*), per cui i carismi elargiti dal Figlio nello Spirito sono del Padre» (I, 30, 5). Luce, splendore, grazia luminosa: Padre Figlio Spirito. Risulta così ben messa in risalto la dinamica trinitaria della rivelazione: «il Signore si rivela nello Spirito e mediante se stesso rivela il Padre» (I, 32, 3). «La Verità è il Figlio stesso (cf. *Gv 14,6*) [...] dunque i veri adoratori adorano sì il Padre, ma in Spirito e Verità, cioè confessando il Figlio

⁷⁹ PG 26, 589A. Nel prosieguito di questo brano, Atanasio rileva, con acume e dovizie di rimandi neotestamentari, che lo Spirito assume e fa suoi i connotati del Verbo: se questi è Figlio, sapienza, verità, potenza di Dio, Signore della gloria; ebbene, lo Spirito Santo sarà detto Spirito di figliolanza, Spirito di verità, Spirito di potenza, Spirito di gloria.

e, in lui, lo Spirito, che è inseparabile dal Figlio, come il Figlio è inseparabile al Padre» (I, 33, 4-5). «Partecipando allo Spirito abbiamo la grazia del Verbo e in lui abbiamo l'amore del Padre» (III, 6, 1).

Della lezione atanasiana va ritenuto lo sforzo di riallacciare i dati proposti dal Nuovo Testamento in merito all'economia dello Spirito con una teologia triadologica che vede nel Padre la fonte assoluta della divinità, e che *in se stesso* ha da sempre il proprio Figlio consustanziale *nel quale* dimora e dal quale attinge lo Spirito Santo. Lo Spirito è immagine (*eikôn*) del Figlio e sua realtà propria (*idion*) (cf. I, 24, 6; 25). «Lo Spirito non è fuori del Verbo, ma, essendo nel Verbo, per mezzo suo è in Dio» (III, 5, 4); «chi crede nel Padre sa che nel Padre vi è il Figlio e che lo Spirito non è fuori del Figlio; e per questo crede anche nel Figlio e nello Spirito Santo» (III, 6, 5).

Anche il trattato sullo Spirito Santo di Didimo il cieco († 398)⁸⁰ raccoglie un dossier biblico circa la dignità divina dello Spirito e la sua consustanzialità col Padre e col Figlio. In merito all'origine dello Spirito Santo, Didimo, commentando Gv 15,26, si attiene ai dati neotestamentari: lo Spirito è uscito dal Padre ed è inviato dal Figlio. Ciò che più gli preme è indicare la perfetta spiritualità della missione economica dello Spirito: «lo Spirito di verità, inviato dal Figlio [...] esce dal Padre, non passando da un luogo ad un altro [...] Ma come il Padre, che non si trova in un determinato luogo è al di là di ogni natura corporea, così anche lo Spirito di verità mai potrà essere racchiuso nei limiti dello spazio, in quanto incorporeo [...] trascendente tutta la natura razionale» (I, 25). Suggestivo il parallelo tra il provenire del Figlio e dello Spirito dal Padre: Gv 15,26 viene letto insieme a Gv 8,42. Se Cristo ha indicato specificamente che lo Spirito “procede dal Padre”, questo sta a dire che «lo Spirito di verità procede da lui secondo la natura propria ed il pensiero di colui che genera» (I, 26, 1057A). «Lo Spirito Santo che è Spirito di verità e Spirito di sapienza non può, mentre il Figlio parla, sentire cose che ignora, perché è lui stesso ciò che è proferito dal Figlio, cioè colui che procede dalla verità; Consolatore (che deriva) dal Consolatore, Dio da Dio, Spirito di verità che procede» (II, 36, 1065A). Spiegando Gv 16,14 («egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà»), Didimo afferma che il fatto che lo Spirito riceva dal Figlio non attesta una subordinazione di natura: «del resto anche del Figlio si dice che prende dal Padre ciò per cui egli sussiste. Né d'altro canto il Figlio è qualcos'altro, se non ciò che gli è dato dal Padre, né la sostanza dello Spirito Santo è altro se non ciò che gli viene dato dal Figlio» (II, 37)⁸¹.

Praticamente negli stessi anni della seconda metà del IV sec., i Macedoniani o Pneumatomachi, con la loro negazione della dossologia “Gloria al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo”, usata da san Basilio, costringevano appunto i Padri

⁸⁰ Testo della traduzione latina in PG 39, 1033-1086 (= PL 23, 103-154); tr. it. C. Noce, Città Nuova, Roma 1990.

⁸¹ «Neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod datur ei a Filio», (PG 39, 1066A).

Cappadoci a sviluppare considerevolmente la pneumatologia esaltando il potere divino dello Spirito⁸². Essi focalizzano che la distinzione tra Essenza Divina (*ousia*) e Persona (*hypostasis-prosopon*) si radica nella “relazione” (*schesis*) o “modo” di sussistenza (*tropos hyparxeôs*) che costituisce il “proprio” (*idion*) delle divine Persone. Un argomento costante è quello che lo Spirito è divino perchè divinizza.

Basilio di Cesarea, nel suo capolavoro *Lo Spirito Santo* (ca. 370)⁸³, si prefigge come scopo ultimo di dimostrare la liceità dell’adorazione dello Spirito *con* il Padre e *con* il Figlio. Lo Spirito infatti non è solo “presso” [*parà*] il Padre né “per mezzo” [*dià*] del Figlio ma anche “con” [*meta*] essi (6-7). La Scrittura insegna che lo Spirito è divino perché opera cose divine, così la previsione, la conoscenza dei misteri, i doni di grazia, la gioia infinita, la dimora in Dio, la somiglianza con Dio, la divinizzazione (9,23). Lo Spirito Santo è unito inseparabilmente al Padre e al Figlio nel creare, salvare e giudicare (16). È quindi possibile “connumerarlo” col Padre e il Figlio senza “subnumerarlo” ad essi (17). La confessione delle tre ipostasi non inficia però la Monarchia divina e questo in forza della reciproca in-essenza (pericoresi), ossia dell’essere le divine persone l’una nell’altra:

«Quando adoriamo Dio da Dio, noi confessiamo il carattere proprio delle ipostasi e restiamo fedeli alla monarchia divina. [...] Il Figlio è *nel* Padre, il Padre è *nel* Figlio: dal momento che questi è tale qual è quello. Per conseguenza, secondo la priorità delle Persone, essi sono uno e uno; secondo invece la comunione della natura, l’uno e l’altro sono uno» (18, 45).

Lo Spirito condivide col Padre e col Figlio l’unicità; l’essere non creato (18, 45). Ispirandosi poi al *Sal* 32,6⁸⁴, Basilio indica che lo Spirito è connaturale al Padre e al Figlio in quanto esalato da Dio come soffio:

«Da Dio: non al modo in cui ogni cosa è da Dio, ma come colui che proviene da Dio: non al modo della generazione, come il Figlio, ma come *soffio della sua bocca* (*Sal* 32,6). La bocca non è assolutamente un membro, né il soffio è un alito che si dissolve; questa bocca è conveniente a Dio, e il soffio è sostanza vivente, che ha potere di santificazione» (18,46).

⁸² Cf. BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu Sancto*, XV, 36, GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, 31, 28ss, GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 1-4.

⁸³ Cf. *SCh* 17bis, 408; tr. it. G. Azzali Bernardelli, Città Nuova, Roma 1993 (da qui le prossime citazioni nel testo). Sulla pneumatologia di Basilio, cf. B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinite. Un acte théologique au IVème siècle, le rôle de Basile de Césarée dans l’élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Cerf, Paris 1998.

⁸⁴ Cf. già ATANASIO, *Serap.* I, 31, 3; II, 8, 2, II, 5, 1, IV, 3, 8.

Questi è detto Spirito di Cristo (*Rm* 8,9) in quanto lo glorifica (*Gv* 16,14) e «come Paraclito egli porta in sé i segni della bontà del Paraclito che lo ha inviato e nella propria dignità manifesta la grandezza stessa di colui dal quale procede» (18, 46)⁸⁵. Vi è tra i Tre una reciproca glorificazione: il Figlio glorifica il Padre (*Gv* 7,4), lo Spirito il Figlio (*Gv* 16,14), il Padre il Figlio (*Gv* 12,28) e lo Spirito Santo stesso è onorato dal Figlio (*Mt* 12,31). Alla luce dello Spirito si vede la verità di Cristo-Luce (cf. *Sal* 35,10, *1Cor* 12,3). «Il cammino della conoscenza di Dio va dunque dall'unico Spirito, attraverso l'unico Figlio, all'unico Padre. E per contro, la bontà naturale e la santità secondo natura e la dignità regale si effonde dal Padre, per l'Unigenito, allo Spirito. Così si confessano anche le ipostasi, senza disgregare il sacro dogma della monarchia» (18,47)⁸⁶. È lecito rendere gloria allo Spirito che accompagna sempre Cristo e la sua economia (19, 49), perché esso non è di natura servile, ma libero (20) e Signore (21, cf. *2Cor* 3,14-17). Glorificare lo Spirito vuol dire riconoscere le sue proprietà (23): buono per natura, conoscitore di Dio e datore di vita, poiché egli è in sé un dono, ma un “dono di vita” (24). Egli stesso è colui in cui si compie la vera adorazione (26, 62ss, cf. *Gv* 4,24): «come nel Figlio si vede il Padre, così il Figlio si vede nello Spirito» (26, 64). Riecheggia qui la teologia atanasiana con la sequenza Padre → Figlio, Figlio → Spirito: il Figlio proprio del Padre, lo Spirito proprio del Figlio. Questo brano corrisponde, in merito alla dinamica rivelatrice dello Spirito, ad un altro testo importante, di poco anteriore, in cui Basilio sostiene, e non solo in ambito economico, ma risalendo alla *theologia*, che:

«Tutta la potenza del Padre è messa in atto allo scopo di generare il Figlio, allorché, tutta quella dell'Unigenito mira alla sussistenza dello Spirito Santo (“*tên tou Patros dynamin eis tên ghenêsin tou Hyiou, holên de palin tên tou Monoghenous eis tên hypostasin tou haghiau Pneumatou*”). Sicché, a partire dallo Spirito si può contemplare insieme la potenza (*dynamin*) dell'Unigenito e la sua sostanza (*ousian*), ed inoltre, a partire dall'Unigenito si può cogliere la potenza e la sostanza del Padre. [...] Ora se potenza e sostanza sono identici, allora quello che caratterizza la potenza caratterizzerà altresì la sostanza; sicché le opere conducono non ad una

⁸⁵ “Paraclito da Paraclito”, questo si riferisce, a parer nostro, alla provenienza dello Spirito da Cristo, cf. *Gv* 14,16; *1Gv* 2,1 (contrariamente a tr. cit. p. 153, nota 319: «si tratta chiaramente del Padre»). Cf. il succitato testo di Didimo (*Spir.* II,36, *PG* 39, 1065A).

⁸⁶ Analoga espressione in GREGORIO DI NISSA, *De Spiritu sancto*, 12: «non si può mai concepire il Padre senza il Figlio e il Figlio non può mai essere compreso senza lo Spirito Santo. Come infatti, è impossibile salire fino al Padre se non si è innalzati dal Figlio, così è impossibile dire Gesù Signore, se non nello Spirito Santo: pertanto, conseguentemente e congiuntamente, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono conosciuti sempre l'uno con gli altri nella perfetta Trinità».

differenziazione di sostanza, ma ad una perfetta somiglianza»⁸⁷.

Fratello e prosecutore dell'opera di san Basilio, anche san Gregorio di Nissa esalta la monarchia divina collegandola sia all'unicità della natura divina sia alla provenienza dello Spirito dal Padre per mezzo del Figlio. Ecco un testo fondamentale del suo *Contra Eunomium*⁸⁸:

«In quella sostanza in cui il Padre è pensato privo di inizio e non generato e sempre Padre, e in cui da lui, per via di contatto, e immediatamente (*adiastatôs*), esiste il Figlio unigenito che è pensato assieme al Padre, e in cui attraverso di lui e insieme con lui (*di'autou de kai met'autou*), prima che intervenga nel mezzo un pensiero vano e insussistente, viene subito concepito congiuntamente (*synêmmenôs*), anche lo Spirito Santo. Lo Spirito non viene più tardi, dopo il Figlio, per quanto attiene la sua sussistenza (*hyparxin*), sì da potersi pensare una volta l'Unigenito senza lo Spirito; però anche lo Spirito ha la causa della sua esistenza (*aitian [...] tou einai*) perché proviene dal Dio dell'universo, dal quale proviene anche la luce unigenita; esso è brillato *attraverso* la luce vera (*dia tou alêthinou phôtos eklampsan*), non separato dal Padre né dal Figlio come conseguenza di una divario di tempo (*diastêma*) o di diversità di natura (*physes heterotêti*)»⁸⁹.

Non sorprende che in questo testo, che muove dalla paternità eterna di Dio (*anarchos aghennêtos aei Patêr*), il Nisseno si avvicini molto alla teologia latina del *Filioque*; il Figlio ha infatti un ruolo di primo piano di “mediatore” o intermediario (*dia*) nell'essere ontologico (*ousia / physis*), ipostatico (*hyparxis*) e manifestativo (*eklampsan*) dello Spirito. Il termine stesso della mediazione (*mesiteia*) non è menzionato esplicitamente qui; lo è invece in un celebre brano del *Quod non sint tres dii*⁹⁰, in cui il Nisseno insegna che l'unica distinzione tra le persone divine co-eguali in sostanza, si trova nella causalità e nel modo di essere (*pôs*): il Padre è causa (*to aition*) senza causa, il Figlio proviene direttamente dal Primo (*prosechôs ek tou protou*) e lo Spirito proviene “da colui che proviene direttamente dal Primo” (*to de dia tou dia prosechôs ek tou protou*)⁹¹. Altrove, la comunione Padre-Figlio è ulteriormente sottolineata in riferimento allo Spirito in

⁸⁷ *Contra Eunomium* II, 32 (PG 29, 648B; SCh 305, 132s). Cf. IRENEO, *Epideixis*, 7.

⁸⁸ Tr. it. in GREGORIO DI NISSA, *Teologia trinitaria*, C. MORESCHINI (ed.), Rusconi, Milano 1994, 3-388. Sulla pneumatologia del Nisseno, specie l'*Ad Ablabium*, cf. G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*.

⁸⁹ *Ivi*, I, 48, 378 (con modifiche).

⁹⁰ Cf. PG 45, 115-136.

⁹¹ Cf. *ivi*, 133B-C. Fatta salva l'unicità della causalità nel Padre, questo testo ha fatto sostenere anche da parte ortodossa che «this could be interpreted as a kind of Filioque from the aspect of God's eternal existence» (J. ZIZIULAS, in <http://www.oodegr.com/english/dogmatiki1/D2e.htm#8> [Orthodox Outlet for Dogmatic Enquiries]) (accesso 21.05.2011).

quanto “uditore” o testimone del celeste dialogo tra Padre e Figlio. Riferendosi al brano messianico del *Sal* 109: “dice il Signore al mio Signore” e alla interpretazione gesuana dello stesso (cf. *Mt* 22,45), il Nisseno afferma: «[David] quando non parlava secondo la natura umana, spiegava i misteri celesti - come infatti, uno, rimanendo uomo, avrebbe potuto conoscere *il dialogo sopraceleste del Padre con il Figlio?* - poiché era *nello Spirito*, David, affermò che il Signore disse al Signore le parole che pronunciò»⁹².

Questo testo si riferisce certamente all’economia storico-salvifica, ma accenna nondimeno ad un dialogo Padre-Figlio in sede celestiale e quindi attinente alla *theologia*.

Un altro brano, spesso citato, è un frammento del *Commento al Padre nostro*:

«Lo Spirito Santo è detto del Padre ed è attestato che esso è del Figlio: “Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, dice san Paolo, non gli appartiene” (*Rm* 8,9). Dunque lo Spirito che è di Dio [il Padre] è anche lo Spirito di Cristo. Tuttavia il Figlio che è di Dio [il Padre] non si dice che è dello Spirito: la consecuzione della relazione non può essere capovolta»⁹³.

Si è così riassunta la visione di Gregorio sull’origine dello Spirito: «lo Spirito è [...] l’unico sospirare d’amore del Padre e del Figlio: l’essere Figlio non vuol dire solo ricevere tutto dal Padre - essere la sua immagine perfetta - ma anche dare tutta la gloria, restituire tutto al Padre»⁹⁴.

In merito alla riflessione dei Cappadoci va ribadito un punto: se essi insistono tanto sulla derivazione dello Spirito Santo dal Padre; essi non lo fanno per negare una partecipazione del Figlio a tale origine, o ancor meno l’appartenenza dello Spirito al Figlio⁹⁵, bensì per contrastare l’eresia eunomiana. Questa dava per scontato che il Figlio, in quanto immagine archetipa e demiurgica del Padre unico Dio, fosse all’origine dello Spirito Santo. Per Eunomio, lo Spirito Santo è inferiore al Figlio, e benché «non si connumerati con nient’altro», esso rimane una creatura (*ergon*) del Figlio. «Infatti esso trascende tutte le opere che furono create mediante il Figlio, per origine, natura, gloria, conoscenza, sì da essere la prima e esimia opera

⁹² «Ton epouranion dialogon tou Patros pros tou Hyiou» (*Contra Eunomium*, III, 70, 14: PG 45, 744D).

⁹³ *In orationem dominicam*, fragm. PG 46, 1109BC.

⁹⁴ G. MASPERO, *La Trinità e l’uomo*, 312. Sull’impossibilità di ridurre i luoghi “filioquisti” in Gregorio di Nissa alla sola economia storica, cf. *ivi*, 308, con rimandi a Y. Congar, K. Holl e J. Zizioulas.

⁹⁵ Sulla intrinsecità dello Spirito al Figlio, vedi, secondo l’antica teologia atanasiana, GREGORIO DI NAZIANZO, *Orat.* 41, 9: «non era conveniente che mancasse mai il Figlio al Padre o lo Spirito al Figlio»; altrove lo Spirito è definito come costitutivamente «con il principio [= il Figlio]» (*Orat.* 42, 15).

dell'Unigenito, la sua maggiore e più bella»⁹⁶. Il punto di crisi che i Cappadoci dovevano focalizzare era quindi quello della provenienza dello Spirito dal Padre⁹⁷. Altro campione della visione insieme monarchiana e comunionale dell'*ekporeusis in divinis* è san Cirillo di Alessandria († 444). Nel suo *Commento al vangelo di Giovanni*⁹⁸, egli ribadisce che la rivelazione cristiana consiste nell'annunciare il Padre, oltre il monoteismo mosaico⁹⁹ e, memore della lezione atanasiana, dichiara che se il Figlio non è vero Figlio, il Padre non è vero Padre. Esiste invece pericorese, in-essenza dell'uno nell'altro: «essendo l'uno nell'altro sostanzialmente»¹⁰⁰. In Cristo si vede il Padre, ossia si vede la natura divina del Padre, mediante «opere che appartengono esclusivamente alla natura divina»¹⁰¹. Commentando poi *Gv* 14,10:

«la santa Trinità si trova insieme e raccolta in una sola natura divina, uno solo è per noi Dio. [...] Il Figlio è dal Padre, cioè dalla sua sostanza, e procede, in modo ineffabile, da lui e in lui dimora. Allo stesso modo dobbiamo credere dello Spirito Santo. È veramente da Dio secondo natura, e in nessun modo è separato dalla sua sostanza, anzi procede (*proion*) da lui e dimora sempre in lui, ed è dato ai santi per mezzo di Cristo. Tutto infatti è per mezzo del Figlio nello Spirito»¹⁰².

Lo Spirito procede *per Filium* nell'economia. Nell'interpretare *Gv* 15,6 Cirillo insiste:

«Nominando lo Spirito della verità, cioè il suo Paraclito, egli (= Cristo) asserisce che procede dal Padre. Come è Spirito proprio del Figlio, per natura, che è *in lui* e procede *per mezzo di lui*, così deve dirsi anche del Padre. [...] Poiché lo Spirito è suo proprio, come del resto di Dio Padre, lo manda ai suoi santi discepoli per santificarli. [...] Se il Figlio non procede

⁹⁶ «Hôs prôton ergon kai kratiston tou Monoghenous megiston kai kalliston» (PG 45, 561B).

⁹⁷ Qualche anno dopo il Nisseno, sant'EPIFANIO di Salamina († 403), sosterrà che lo Spirito riceve (*lambanei*) dal Figlio e procede (*ekporeuetai*) dal Padre (*Adv. Haer.* III, 1, 74,7.10: PG 42, 493B; cf. pure *ivi*, II, 2, 69, 18 e *Anchoratus*, 67: PG 43, 137B).

⁹⁸ Testo greco in PG 74, tr. it. L. Leone, Città Nuova, Roma 1994 3 voll. (dal vol. III le prossime citazioni). Cf. M.-D. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, Cerf, Paris 1994, 494-500; B. DALEY, *The Fullness of the Saving God*, in TH. G. WEINANDY - D.A. KEATING (edd.), *Cyril of Alexandria*, T. & T. Clark, London - New-York, 2003, 113-148.

⁹⁹ IX, 1 (su *Gv* 14,7), tr. 79.

¹⁰⁰ *Ivi*, tr. 84, su *Gv* 14,9.

¹⁰¹ *Ivi*, tr. 85.

¹⁰² «Estin idion Pneuma tou Hyiou physikôs en autô-i te hyparchon kai di autou proion outô kai tou Patros» (PG 74, 417C-D; tr. 92).

dal Padre, ossia dalla sua sostanza [...] come è possibile che lo Spirito non sia ritenuto superiore al Figlio?»¹⁰³.

Si vede che il grande motivo ereticale da combattere agli occhi del patriarca egiziano è ancora la messa in questione della vera divinità e consustanzialità dello Spirito. Cristo essendo consustanziale al Padre può dare lo Spirito (cf. tr. cit. 255). Quando il quarto vangelo parla dello Spirito che introduce in tutta la verità (cf. *Gv* 16,12-13), Cirillo spiega: «[...] lo Spirito Santo non è per nulla estraneo alla sostanza dell'Unigenito, ma procede (proeisi) naturalmente da essa, e non è per nulla diverso da lui, quanto all'identità di natura, sebbene debba intendersi sussistente nella propria persona»¹⁰⁴. Si accenna qui ad una processione che coinvolge l'essere: la sostanza, l'*ousia* dello Spirito dipende da quella del Figlio, alla quale essa inerisce e della quale è il *proprium*, come il Dottore di Alessandria ripete senza tregua nella scia di Atanasio. Il Paraclito darà piena conoscenza della verità, i.e. di Cristo (cf. *1Cor* 13,9 e *1Cor* 2,11) perché egli è “in qualche modo la mente di Cristo” (cf. *1Cor* 2,16) e in forza della sua consustanzialità, lo Spirito dice, opera e vuole conforme al Figlio. Egli «non potrebbe predire, come ho fatto io (Cristo) le cose future se non fosse anche *in me*, non *procedesse mediante me*, e non fosse con me della medesima sostanza»¹⁰⁵.

In merito alla comunanza tra Spirito, Cristo e il Padre, riferendosi a *Gv* 16,14, Cirillo insegna che lo Spirito è nella sostanza e dalla sostanza di Dio, proprio della sostanza del Figlio:

«Poiché è consustanziale al Figlio e *procede per mezzo di lui, in modo conveniente a Dio*, con tutta l'efficacia e la potenza perfettissima, per questo dice “prenderà del mio”. Noi crediamo che lo Spirito sussiste per se stesso, ed è davvero ciò che è detto; *esiste tuttavia nella sostanza di Dio e procede da quella e ha per natura tutto ciò che è della sostanza*. E questo non è per partecipazione, né in modo figurato, né come se fosse diverso da quella, perché è proprio della sostanza. [...] *Procedendo naturalmente per mezzo di lui* (= il Figlio), essendo proprio di lui, si dice che, insieme alle cose che ha perfettamente, prende quelle ce sono di lui»¹⁰⁶.

A commento di *Gv* 16,15 Cirillo sostiene che il Figlio è «impronta perfettissima e genuina della sostanza del Padre [...] frutto della sostanza del Padre» e nota con

¹⁰³ *Ivi*, 10, 2, ed. Leone 253s, corsivo nostro.

¹⁰⁴ «Ou gar allotrion tês ousias tou monoghenous to hagian noeitai Pneuma kai proeisi de physkôs ex autês» (*PG* 74, 444B; tr. 273).

¹⁰⁵ *Ivi*, tr. 274.

¹⁰⁶ «Kai proeisi theotrepôs di autou [...] ennhyparchon ghe mên tê-i ousia-i tou theou prokypetei te kai proeisin ex autês [...] proion gar di autou physikôs» (*PG* 74, 499C-D; tr. 279).

acume che Gesù non dice che “possiede” le cose del Padre, ma che queste sono sue, a dire la «massima unione che egli ha con il genitore e alla forza della consustanzialità esistente nelle proprietà in tutto simili in ambedue». L’unica realtà che differenzia il Padre dal Figlio è l’essere “Padre”¹⁰⁷. Lo Spirito è dal Padre e nel Padre.

«Questo Spirito è proprio anche dell’Unigenito: è infatti consustanziale al Padre. Poiché dunque, dice, appare proprio di Dio Padre rivelare nel suo Spirito a chi ne è degno e fare per mezzo di lui ciò che vuole, e esso sussiste in me per natura, per questo motivo ho detto che prende del mio per comunicarlo. [...] Lo Spirito che è per mezzo di lui (Cristo) ed è in lui è come “odore del profumo” della sostanza di Dio»¹⁰⁸.

Previo a questi sviluppi pneumatologici, il dogma sullo Spirito Santo, definito nel II Concilio ecumenico, senza voler precisare ulteriormente l’origine dello Spirito divino, proclama semplicemente e biblicamente che esso è «Signore e vivificatore (*kyrion kai zoopoion*), procede dal Padre (*ek tou Patros ekporeuomenon*) ed è adorato e glorificato con il Padre e con il Figlio». Elaborata da vescovi orientali e, di fatto, con intento antimacedoniano, ma irenica nella formulazione, la definizione di Costantinopoli si attiene al dettato neotestamentario e ricalca quasi alla lettera Gv 15,26¹⁰⁹.

Il nostro percorso ha confermato che, oltre all’ambito alessandrino (Atanasio, Didimo, Cirillo), pure fra i Cappadoci (soprattutto Basilio e Gregorio di Nissa) vi era un certo consenso anche in contesto greco, per intuire il procedere dello Spirito (non solo nell’economia, ma pure *in divinis*) dal Padre mediante il Figlio. I termini riscontrati sono che lo Spirito non può concepirsi se non mediante (*dia*) e con (*meta*) il Figlio consustanziale al Padre; con la sua mediazione (*mesiteia*), perché riceve da lui (*ek tou*) in quanto proprio della sua sostanza (*idion tês ousias*)¹¹⁰.

¹⁰⁷ *Ivi*, tr. 280. Si noti che circa le proprietà distintive del Padre, non si accenna qui al suo essere causa della *ekporeusi* dello Spirito Santo. Parimenti nel succitato testo di BASILIO, *Contra Eunomium* II, 32.

¹⁰⁸ *Ivi*, tr. 281s.

¹⁰⁹ Cf. *DH* 150. Va notato solo il dettaglio che il testo biblico usava “para tou Patros” anziché “ek”; cf. F. LAMBIASI, *Lo Spirito*, 175.

¹¹⁰ In presenza dei testi succitati non si può sostenere che per *tutti* i Padri greci «lo Spirito Santo procede dal Padre (ricevendo da Lui la sua ipostasi e la natura divina) direttamente, immediatamente e senza intermediario» e che coloro che «respinsero la dottrina latina del *Filioque* affermarono non solo l’indipendenza di questi due ordini (teologico ed economico), ma pure l’indipendenza della generazione del Figlio e della processione dello Spirito Santo, sia cronologicamente che “logicamente”» (J.-C. LARCHET, *La questione del Filioque*, [II] 19). Questo non rappresenta l’insieme della patristica greca. Da parte nostra non vediamo come si possa parlare di indipendenza *in divinis*, dove tutto è amore e quindi pericorese, interdipendenza.

3.1.2. Epoca bizantina

Con tutta la teologia ortodossa bisogna insistere sulla monarchia del Padre, ma va altresì ricordato, con la teologia nicena, che tale monarchia è la monarchia di colui che è *assolutamente ed eternamente Padre*, cioè sempre inseparabile da colui che ne costituisce la più intima peculiarità: il Figlio. Questa visione pone di per sé in gioco la nozione centrale di pericoresi. È in questa linea che va situato Massimo il Confessore († 662), esempio brillante di conciliazione tra teologia cattolica e ortodossa. Egli, volendo cogliere le rispettive *particulae veri*, spiega che i latini, appellandosi ai loro padri e agli alessandrini «non fanno del Figlio la Causa (*aitia*) dello Spirito - sanno infatti che il Padre è l'unica causa del Figlio e dello Spirito, dell'uno per generazione e dell'altro per *ekporeusis* - ma essi hanno spiegato che quest'ultimo proviene (*proeisi*) attraverso il Figlio e hanno così mostrato l'unità e immutabilità dell'essenza»¹¹¹.

Pericoresi significa la *totale inseparabilità e interpenetrazione* delle divine persone:

«Il Padre tutto intero e lo Spirito tutto intero erano perfettamente e essenzialmente nel Figlio tutto intero, anche incarnato, anche se essi stessi non erano incarnati [...] poiché infatti il Logos è dimorato, penetrato secondo l'essenza (*kat'ousian chôroumenos*) da nessun altro che dal solo Padre e dallo Spirito, anche dopo aver compiuto [...] l'unione secondo l'ipostasi con la carne»¹¹².

In questa linea di pensiero (che sarebbe ingiusto tacciare di “latinofrona”), non mancano acuti e indipendenti autori bizantini che hanno saputo cogliere la verità del *Filioque*, indicando però nella formula “attraverso il Figlio” (*di Hyiou*) la chiave per riconciliare Occidente e Oriente. Esempio in proposito è la posizione dell'erudito monaco atonita Nicefora Blemmida († 1272) autore di due importanti discorsi sulla processione dello Spirito Santo¹¹³. Egli elabora una vera e propria dimostrazione patristica (greca) e teologica della pertinenza e necessità di pensare

¹¹¹ *Lettera a Marino di Cipro* (PG 91, 136A-B; citato in EV 14/ 2982).

¹¹² MASSIMO IL CONFESSORE, *In orationem dominicam* (PG 90, 876C-D; cf. C. LARCHET, *Maxime le Confesseur*, 60); cf. pure il testo succitato di GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, 8 (PG 94, 829A).

¹¹³ Una recente edizione con tr. francese si ha per merito di M. Stavrou (*SCh* 517 e 558). Il dossier di Nicefora sarà decisivo perché Giovanni Beccos († 1282) rinunci al suo originario antifilioquismo (cf. P. DA MAGLIANO, *La Chiesa greca e la processione eterna dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliuolo*, s.n., Roma-Torino 1870, 91ss.).

la *ekporeusis* come mistero che ha nel Padre la sua causa prima, ma che coinvolge *eo ipso* il Figlio.

«Bisogna professare l'ipostasi paterna come principio e causa sia del Figlio che del suo Spirito (*tên patrikên hypostasin archên kai aitian kai tou Hyiou kai tou Pneumatou autou*). Infatti solo il Padre è causa e il Figlio non può mai dirsi prima causa (*aition archikon*) di coloro dei quali il Padre è la causa stessa (*autoaitios*). Noi affermiamo infatti un solo principio, il Padre senza principio, sia della creatura che della divinità; della creazione in modo efficiente, della divinità in modo naturale. [...] Chi dice (che lo Spirito) procede dal Figlio si presta al sospetto di affermare che il Figlio possieda la capacità di spirare, così come il Padre (possiede quella) di generare. [...] Chi dice invece che lo Spirito procede dal Padre per mezzo del Figlio, professa apertamente che il Padre solo è la causa della processione dello Spirito. Infatti, tutto ciò che il Figlio possiede lo possiede in quanto ricevuto dal Padre (*outôs echei labôn auta para tou Patros*), ovvero essenzialmente e naturalmente, in quanto veramente Figlio di colui che è veramente Padre (*ôs kyriôs Hyios ek kuriôs Patros*)»¹¹⁴.

Blemmida non cita alcun autore latino, ma la sua teologia richiama molto il *principaliter* di Agostino. Rifacendosi ai Padri della propria tradizione orientale, (da Atanasio a Cirillo, da Basilio a Gregorio di Nissa, da Epifanio al Damasceno), Nicefora suggerisce l'accettabilità del *Filioque* qualora si desse alle preposizioni "per" (*dia*) e "da" (*ek/para*) lo stesso significato; esso risulterebbe invece fuorviante se facesse del Figlio la prima causa dello Spirito (*prôtê aitia*, 540A). Con i Cappadoci e Dionigi, bisogna quindi venerare la monarchia del Padre senza compromettere la divina paternità di colui che è l'unico titolare della potenza teogonica (*theogonos dynamis*, 553C); ma questo non inficia il ruolo di *medium* (*meson*) che il Figlio assume anche nella vita intratrinitaria (583A). Con san Basilio occorre rimarcare che lo Spirito Santo proviene dal Padre, ma (o piuttosto: proprio per questo) esso è Spirito di figliolanza: «come potrebbe essere lo Spirito estraneo alla figliolanza? (*pôs to pneuma xenon hyiotêtos*)» (576A). Si profila qui una teologia della pericorese delle Persone divine per cui dal Padre non si può mai separare il Figlio, né da questi lo Spirito Santo («*ouk anechetai Patêr Hyion zêmiousmenos, oude Hyios to Pneuma to hagion*» [584B]). La conclusione è che «lo Spirito Santo non procede altrimenti dal Padre se non mediante il Figlio, così come hanno pensato i teologi ispirati dallo Spirito (*ouk allôs pephken ekporeuesthai to Pneuma to hagion ek Patros ei mê di Hyiou*)» (584D).

Rileviamo qui anche taluni spunti di alto interesse desumibili dal pensiero dello stesso Gregorio Palamas.

Per quanto riguarda la contiguità (*prosechôs*) e immediatezza (*amesôs*) di

¹¹⁴ PG 557C-D.

generazione e processione¹¹⁵, va detto che la paternità assoluta e la pericorese delle ipostasi stimolano a pensare una paradossale, perché ineffabile, divina ed eterna “immediatezza mediata”: il Padre genera il Figlio da se stesso, immediatamente e in totale contiguità, così come esala lo Spirito Santo in totale e piena contiguità e immediatezza; eppure il Figlio media la spirazione, perché questa si attua, ossia procede dal Padre, proprio nel *suo* generare il Figlio ed inversamente lo Spirito “media” la generazione del Figlio, cioè vi è presente e ne partecipa in quanto ne è testimone, “l’accompagna” e la manifesta¹¹⁶. In questo senso, crediamo che si potrebbe accogliere l’insegnamento palamita dell’*ek monou tou Patros* a condizione di ricentrare il discorso sul Padre come fonte agapica e pericoretica del Figlio nello Spirito. Pur sostenendo con forza che il procedere dello Spirito Santo dipende solo dal Padre e che il *Filioque* genera confusione di ipostasi (*synchysis*), Palamas stesso non ignora il mistero della mutua in-essenza delle ipostasi:

«Il Figlio e lo Spirito Santo sono insieme fin dall’eternità uno nell’altro, che stanno in una certa relazione l’uno rispetto all’altro, che si diffondono l’uno attraverso l’altro senza confusione e senza mescolanza (*en allêlois te onta kai allêlôn echomena kai di allêlôn aphyrtôs te kai amigôs chôrounta*), che ciascuno di questi modi di rapportarsi è una specie d’ordine e di relazione, che sia il Figlio sia lo Spirito Santo sono insieme dal Padre, anche se non allo stesso modo (*kai hôs ho hyios te kai to pneuma to hagion ek tou patros hama*)»¹¹⁷.

Egli accetta pure che lo Spirito Santo proceda mediante il Figlio (*dia tou Hyiou*), “in quanto accompagna la Parola (*symparomartoun tô-i logô-i*)”, salvo escludere che il “mediante” corrisponda a “da” (*ek*). Inoltre «accompagnare significa venire a prodursi insieme (*symparomartein de esti to synakolouthein*). [...] Cosicché lo Spirito è dal Padre e non anche dal Figlio, ma *con* il Figlio, dal momento che la processione viene a prodursi *senza separazione ed atemporalmente* insieme alla generazione»¹¹⁸.

Si va qui in direzione di un pensiero della pericorese tra generazione e spirazione. D’altronde il Figlio e lo Spirito «non solo esistono da un solo principio ma stanno pure inseparabilmente in relazione l’uno rispetto all’altro, esistono l’uno nell’altro, si mostrano l’un l’altro e si manifestano l’uno attraverso l’altro, ma non sono l’uno attraverso l’altro, o l’uno dall’altro, o l’uno dell’altro: infatti il “da cui” è solo

¹¹⁵ Cf. per esempio GREGORIO PALAMAS, *Discorsi*, I, 23, in *Atto e luce*, 64.

¹¹⁶ Cf. *ivi*, I, ed. Perrella 25.

¹¹⁷ *Ivi*, I, 33, ed. Perrella 88s.

¹¹⁸ *Ivi*, I, 25, ed. Perrella 64ss: «synakolouthousês adiatatôs te kai achronôs tê-i ghenêsei tês ekporeuseôs».

uno»¹¹⁹. E riconducendo i temi della pericoresi e della consostanzialità alla monarchia paterna, l'escicasta afferma:

«Quando cerchiamo la causa della *relazione* (*scheseôs*) indicibile e superiore ad ogni intelletto di ciascuno con gli altri, della loro superiore *connaturalità* (*symphyia*) e della *pericoresi* (*perichoreseôs*) impronunciabile ed attorno a cui non c'è intellezione, troviamo e proclamiamo di nuovo il Padre stesso, ch'è lui stesso unione (*henôsîn*) e legame reciproco (*syndesmon*), e conosciamo lui stesso come Padre, promotore (*probolea*) e comprensore (*synocheia*) della generazione e della processione: e così lo poniamo come elemento intermedio (*meson*) e principio degli altri due»¹²⁰.

Ed infine, facendo lo sforzo di riprendere il versante “alessandrino” della teologia greca, Palamas si spinge ad ammettere, con le debite condizioni, persino la dicitura del *Filioque*:

«Come il Figlio è generato dal Padre, così anche lo Spirito è proceduto dal Padre: chiaramente entrambe le cose immediatamente (*amesôs*) e solo dal Padre, vale a dire dalla stessa ipostasi paterna. Ma se qualcuno dicesse [...] che lo Spirito [...] è da entrambi (*ex amphoin*), o dal Padre attraverso il Figlio (*di'hyiou*), o che s'accende (*eklampei*) dal Figlio, e affermazioni simili a queste, esse devono venire riferite solo al fatto che esso esiste anche nel Figlio (*en tô-i Hyiô-i hyparchon*), che è proprio di lui (*idion autou*) e per nulla a lui estraneo (*ouden allotrion*)»¹²¹.

Un altro celebre brano del vescovo di Tessalonica, citato anche dalla *Chiarificazione* del 1995, sembra aprire spiragli alla visione “comunione” della processione dello Spirito Santo: «Lo Spirito del Verbo altissimo è come un indicibile amore del Padre per questo Verbo generato indicibilmente. Amore che questo stesso Verbo e Figlio amato dal Padre usa (*chrêtai*) nei confronti del Padre: ma in quanto egli possiede lo Spirito proveniente con lui (*synproeltêonta*) dal Padre e che riposa connaturalmente in lui»¹²².

Nella medesima linea si muoverà (con accenti ovviamente più occidentali) uno dei maggiori teologi del Concilio di Firenze, il vescovo di Nicea e poi cardinale Bessarione († 1472). Nella sua *Oratio dogmatica de Spiritus Sancti processione*¹²³,

¹¹⁹ *Ivi*, II, 41, ed. Perrella 192.

¹²⁰ *Ivi*, II, 27, ed. Perrella 166s.

¹²¹ *Ivi*, II, 76, ed. Perrella 256s.

¹²² GREGORIO PALAMAS, *Capita physica*, 36 (PG 150, 1144B-1145A; citato in *EV* 14/ 2990, nota 11).

¹²³ *Oratio dogmatica de Spiritus Sancti processione*, ed. E. CANDAL, Pont. Institutum Orientalium

dovento rendere conto delle affermazioni di Giovanni Damasceno e di Massimo il Confessore¹²⁴ circa la processione dello Spirito dal solo Padre (*monos gar aitios ho Patêr*), rispondeva che solo il Padre è la causa primordiale (*prokatartikê*) e principale (*archoeidês*) del Figlio¹²⁵; e al Padre solo si attribuisce la causalità, perché egli è causa per eccellenza (*kat'exaireton*)¹²⁶.

«Tutto quello che possiede, (il Figlio), lo ha ricevuto dal Padre, il quale solo è la prima e principale causa (*monos archoeidês aitia kai prôtê*) – che designa (la preposizione) *da (ek)* – poiché egli possiede tutto da se stesso (*aph'heautou*) e non deve nulla a nessun altro (*kai oudamothern allothen*) ed inoltre tutte le cose del Figlio sono rapportate a Lui (*pros ekeinon anaphermenôn*)»¹²⁷.

E ancora, citando san Gregorio di Nissa: «il Padre viene considerato per primo (*protheôreitai*) non in senso cronologico, per un lasso di tempo, né in senso fisico, bensì per la nozione (*epinoia-i*), a ragione della causalità, così come anche il Figlio si considera prima dello Spirito, per la nozione, a motivo della causalità»¹²⁸.

In contesto orientale, vari autori documentano la perspicua sottolineatura dell'esigenza di pensare in senso pericoretico e trinitario (non diadico) le relazioni delle tre ipostasi. Andrebbe ricordato lo sforzo pregevole di Gregorio di Cipro († 1289), che nel suo trattato sullo Spirito Santo (1288), pur con tutta la sua verve antifilioquista, tendeva nondimeno a pensare una certa pericorese tra generazione e *ekporeusis*¹²⁹. Quello che è qui in gioco è che «tout en restant inébranlable, l'antinomie de l'essence et des hypostases ouvre le champ de la périchorèse et de la manifestation énergétique, ce qui permet de retrouver e de situer les intuitions anténicéennes»¹³⁰.

Studiorum, Romae 1958-1961, 2 voll.

¹²⁴ Cf. rispettivamente PG 94, 849B; PG 91, 133D-136B.

¹²⁵ Cf. BESSARIONE, *Oratio dogmatica*, vol. I, cap. VI, n. 47; ed. Candal 43.

¹²⁶ Cf. *ivi*, n. 48; ed. Candal 44.

¹²⁷ *Ivi*, n. 49; ed. Candal 45.

¹²⁸ *Ivi*, vol. II, n. 76; ed. Candal 56.

¹²⁹ Cf. *Tomos sullo Spirito Santo* [1288], in PG 142, 269-300. Cf. O. CLEMENT, *Grégoire de Chypre. "De l'Ekporeuse du Saint Esprit"*, in *Istina* 17 (1972) 443-456, specie 449, 452.

¹³⁰ O. CLEMENT, *Grégoire de Chypre*, 449.

3.2. Il Filioque alla luce della monarchia paterna e della pericoreti tra Generazione e Spirazione

Prima di indicare alcuni tentativi di riflessione contemporanei, merita accennare qui ad una interessante affermazione di s. Ilario di Poitiers che aiuta molto a comprendere la differenza di prospettiva tra teologia latina-alessandrina e quella bizantina. Abbiamo riportato poco anzi che per Fozio è inconcepibile che “il Figlio porti a compimento la persona del Padre” (*anaplêrounta to prosopon tou Patros*). Ora, nel *De Trinitate* ilariano si legge esattamente il contrario: «quando confessiamo un solo Dio, non intendiamo una sola persona, perché da una parte il Figlio dà al Padre la pienezza (*Patrem consummat Filius*), dall'altra, la nascita del Figlio procede dal Padre» (*Trin. 7, 31*)¹³¹. Ebbene, questo modo di pensare (del tutto pericoretico) è conforme alla dottrina nicena, atanasiana e cirilliana della paternità assoluta del Padre e del Figlio come *idion* della persona-essere (*hypostasis-ousia*) del Padre e dello Spirito come insito nella persona-essere del Figlio. Lo sviluppo della teologia latina, impresso da Agostino e poi tematizzato da s. Tommaso, non tradisce l'antica teologia, ma la porta al suo naturale esito comunione. Di fatto sembra assai esatto dire che la teologia latina (come quella alessandrina) è una prosecuzione della teologia veteronicena che non conosceva la radicalizzazione della distinzione tra *hypostasis* e *ousia*¹³².

Torniamo ancora alla metafora della divina locuzione suggerita da *Sal 32,6*. Se il Figlio è la “Parola” (*logos / dabar / verbum*) e lo Spirito è il “Soffio” (*pneuma / ruah / spiritus*); la “Bocca” (*stoma / pî / os*) di Dio potrebbe essere proprio la proprietà più intima e personale del Padre e quindi la sua abissale anarchica e feconda paternità spirituale: è il seno (*kolpos*) del Padre (*Gv 1,18*) (*l'uterum patris* del concilio di Toledo XI), dal quale procedono e verso il quale sono sempre rivolti il Figlio e lo Spirito¹³³. Sicché potremmo dire che la “bocca” del Padre, è in uno, il

¹³¹ Su questo punto vedi L.F. LADARIA, ... Patrem consummat Filius. *Un aspetto inedito de la teologia trinitaria de Hilario de Poitiers*, in *Gregorianum* 81 (2000) 775-888; ID. *La Trinità, mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, 220, nota 64.

¹³² Vedi in proposito la pertinente ripresa della teologia del patriarca di Costantinopoli Giovanni Bekkos (1275-1282) ad opera di P. GILBERT, *Not an Anthologist: John Bekkos as a Reader of the Fathers*, in *Communio* 36 (2009) 259-294. Potremmo citare addirittura BARLAAM DI SEMINARIA († 1348), il quale, anche se purtroppo in chiave troppo polemica, userà come primo argomento a favore del *Filioque* il nome di “Padre” dato alla “*principalis persona*”, proprio in quanto genitore del Figlio (cf. *Pro Latinis*, PG 151, 1315).

¹³³ O. Clément suggerisce che «c'est ce sans fond hypostatique qui donne à l'identité ontologique des Trois son caractère apophatique» (*Grégoire de Chypre*, 446). Sul “*kolpos tou Patros*”, cf. M. C. PACZKOWSKI, *Il “seno del padre” (Gv 1,18) nella patristica precalcedonese*, in *Liber Anuus* 50 (2000) 263-314.

simbolo della sua *anarchia* o *aghennesia* e della sua feconda fontalità¹³⁴. Si tratta della *ousia* divina così come è posseduta dal Padre e solo da lui. Da questa “bocca” che è anche il “cuore” o il “seno” del Padre sgorgano eternamente (e poi nel tempo), insieme e *pericoreticamente*, il Logos e il Pneuma. Con categorie latine la partecipazione del Figlio-Verbo al procedere dello Spirito si spiega in questo senso: il Figlio-Verbo, non è solo la parola pronunciata ed espressa *ad extra* nell’Incarnazione, ma è anche il Figlio-Verbo eterno, insito nel cuore del Padre. Ora il Padre pronuncia da sempre – e col suo divino Alito – questa Parola filiale perché la bocca parla dalla pienezza del cuore. Così, pure nell’economia, l’esalazione della Parola avviene nello Spirito, il quale, da parte sua, scaturisce dalla bocca di Dio Padre come eterno Soffio colmo del soave profumo della Parola. La perfetta processione dello Spirito dal Padre (*a Patre* e anche, se si volesse, *a Patre solo* come causa principale, *aition archikon*) include in quanto tale e per se stessa – e quindi *non può escludere* – la processione tramite il Figlio o dal Figlio (*per Filium - a Filio*). La proprietà dell’Unico Principio, il Padre, è di generare senza inizio il Figlio tramite il quale e con il quale Egli fa eternamente procedere lo Spirito. Ciò che bisogna considerare è che il Padre è una «Persona essenzialmente interpersonale»¹³⁵.

Alla luce di questi spunti, riteniamo che, anche se (e proprio perché) la Tradizione non lo ha tematizzato, occorre pensare, con molti autori contemporanei, che lo Spirito è colui *nel quale* il Padre genera il Figlio, e colui *nel quale* il Figlio ama il Padre che lo genera.

In ambito ortodosso è soprattutto il teologo russo, Sergej Bulgakov¹³⁶ († 1944) ad aver sviluppato questo pensiero: «in linguaggio umano “si addice a Dio” [...] chiamare il Figlio non la causa, ma la “condizione” della processione dello Spirito Santo»¹³⁷.

«Ogni punta, o sommità del triangolo, si trova in relazione complessa con gli altri due, li suppone per esistere, li implica. [...] E in questo senso, ma soltanto in questo senso, il filioquismo costituisce una premessa evidente alla dottrina dello Spirito Santo. Permette di non trascurare o dimenticare la correlazione della Terza ipostasi non soltanto con la Prima, ma altresì con la

¹³⁴ Bonaventura ispirato da Dionigi parlerebbe di *imascibilitas* e di *plenitudo fontalis* (cf. A. VILLALMONTE, *El Padre, plenitud fontal de la divinidad*, in *San Bonaventura 1274-1974*, Quaracchi, Grottaferrata 1974, 221-242. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 2, *Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1978, 259ss; G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Cerf, Paris 1995, 173-184; E. DURAND, *Le Père*, 204ss.

¹³⁵ Così S. BULGAKOV parla della “personalità collegiale” del Padre (*Il Paraclito*, 639). Questa dimensione del pensiero del teologo russo rimane forse un po’ in ombra nel pregevole succitato studio di A. PACINI, *Lo Spirito Santo nella Trinità*.

¹³⁶ Cf. A. PACINI, *La Trinità e l’uomo*, 63s; 69s.

¹³⁷ S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito*, 163.

Seconda. Lo Spirito non è tale per il Padre, ma anche per il Figlio. Si può dire che il Padre genera il Figlio, come il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito Santo essendo indispensabilmente presente e in questo senso anche partecipante; e lo Spirito procede dal Padre e il Padre spira lo Spirito Santo, il Figlio essendo indispensabilmente presente e partecipante»¹³⁸.

La pericoreasi risale all'amore di autodonazione paterna che suscita una ineffabile "kenosi" intratrinitaria (cf. Bulgakov, Balthasar, Lubich...). «Lo Spirito procede dal Padre unitamente e in costante rapporto con il Figlio, nel quale riposa, e il Figlio viene generato unitamente e in relazione con la processione dello Spirito dal quale vien manifestato»¹³⁹.

Ispirandosi ad una suggestione di Pavel Evdokimov († 1970)¹⁴⁰, si potrebbe dire pure che, in forza della pericoreasi delle ipostasi e dell'identica natura di *agapê* che accomuna le Tre Persone, il Padre genera il Figlio mediante o nello Spirito (*Spiritu*) il quale è spirato dal Padre nel suo eterno generare il Figlio (*Filio*). Seguendo questa linea si comprende che gli Orientali trovino tanto scandaloso dire che lo Spirito procede dal Padre *e dal Figlio* quanto dire che il Padre *e lo Spirito* generano il Figlio. Come dal Padre solo è generato il Figlio, così, *stricto sensu*, dal Padre solo sgorga lo Spirito. Ma in virtù dell'eternità e spiritualità della generazione del Figlio, nonché della pericoreasi delle divine persone, bisogna affermare che lo Spirito interviene come il *quo* (il luogo, la condizione, lo splendore e il testimone) della generazione del Figlio, il quale, a sua volta, è il *quo*, cioè l'occasione dell'eterna spirazione dello Spirito.

Proporremo allora di usare l'ablativo assoluto (e non di origine) per manifestare la totale relazionalità e per dire che il Padre genera il Figlio da se stesso, ossia dalla sua essenza (di spirito, luce e amore) *testante Spiritu Sancto* e che lo Spirito procede *a Patre generante Filium*¹⁴¹. Il Padre genera il Figlio in quanto Egli, nella sua paternità è Amore e Spirito e questo lo fa da se stesso, ma appunto spirando lo Spirito Santo. Nella totale semplicità del Padre, unica divinità fontale, la generazione del Figlio è co-eterna e pericoretica alla spirazione dello Spirito Santo. Analogamente, lo Spirito Santo procede dal Padre e solo dal Padre, ma da questi

¹³⁸ *Ivi*, 292-293. In questo senso va anche B. BOBRINSKOY che giudica il *Filioque* più incompleto che eretico e invita a evitare di isolare la generazione del Figlio senza menzionare lo Spirito Santo, cf. la sua sintesi sul Mistero della Trinità in M.B. CUNNINGHAM, - E. THEOKRITOFF (edd.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, University Press, Cambridge 2008, 56.

¹³⁹ O. CLÉMENT, *I volti dello Spirito*, Qiqajon, Magnano 2004, 78.

¹⁴⁰ Cf. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Paoline, Roma 1974, 49ss.; 88-101.

¹⁴¹ Vedi il suggestivo articolo di E. SALMANN, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in P. CODA - L. ZAK (edd.), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, 27-43.

che nella sua eternità non sa fare e non fa altro che generare il suo Unigenito¹⁴². Il Padre genera il Figlio nello Spirito Santo (*Spiritu Sancto*) e lo Spirito procede dal Padre alla generazione del Figlio: lo Spirito procede dal Padre in relazione al Figlio (*Filio / quoad Filium*). Il Dio dal quale procede lo Spirito è il Padre del Figlio. In ambito occidentale teologi quali Durrwell, Weinandy e Cantalamessa vanno in questa direzione. Il teologo e biblista di Strasburgo, F.-X. Durrwell († 2005), ha sostenuto che

«lo Spirito non genera e non è generato, ma è lo Spirito della paternità e della filiazione. È la potenza nella sua eterna operatività; è l'amore nella sua fecondità; è l'estasi di Dio, il dono di sé del Padre nella sua paternità; è la glorificazione del Padre, colui per mezzo del quale il Padre si glorifica nel suo Figlio. Bisogna riaffermarlo con insistenza: tutto il mistero del Padre è di generare suo Figlio; se dunque lo Spirito procede dal Padre (il cui mistero consiste nel generare) e non è il Figlio, *ciò significa che egli è questa generazione*»¹⁴³.

In questa linea, in un importante studio pneumatologico parso nel 1995, il frate cappuccino T. Weinandy, sosteneva che generazione e spirazione sono, nel Padre, lo stesso atto di amore che gli è proprio, in quanto eternamente, divinamente e spiritualmente Padre. È proprio generando il Figlio che il Padre spira lo Spirito. In Dio non si può considerare successivamente persona e essere. Il suo essere è la Trinità stessa costituita dal Padre che genera il Figlio nello Spirito¹⁴⁴. Il Padre è Padre quando col Soffio dello Spirito pronuncia la sua Parola, quando Si dice, Si conosce, Si esprime, generando nell'ardore e nella brezza dello Spirito il suo Unigenito.

In sintesi, oltre alla teologia della paternità assoluta, l'altra realtà trinitaria cui bisogna ricorrere per illuminare il mistero del primato comunione e "consostanzializzante" del Padre nell'unità divina è quella di pericoresi¹⁴⁵. Questa

¹⁴² «Nescit Deus aliud aliquando quam dilectio esse, neque aliud quam Pater esse» (ILARIO, *Trin.* 9, 61: CCL 62A, 440).

¹⁴³ F.-X. DURRWELL, *Lo Spirito santo alla luce del mistero pasquale*, Città Nuova, Roma 1985, 171. Cf. T.G. WEINANDY, *The Father's Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity*, T. & T. Clark, Edinburgh 1995, 78; per R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito procede "attraverso" il Figlio, ma anche il Figlio è generato "nello" Spirito (Il canto dello Spirito. Meditazioni sul Veni creator*, Ancora, Milano 1997, 236).

¹⁴⁴ «The being of God is the Trinity which is the one act of the Father begetting the Son and spirating the Spirit» (T.G. WEINANDY, *The Father's Spirit*, 64; vedi anche 83).

¹⁴⁵ E una conclusione espressa anche da P.G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale*, 209. Cf. pure S. ȘELARU, *Eternal Intra-Trinitarian Relations and their Economic Consequences. An Approach according to Father Dumitru Stăniloae's Theological Perspective*, in *International Journal of*

consente un'intelligenza della processione dello Spirito Santo che eviti sia il filioquismo sia il monopatrismo. Infatti, se lo Spirito procede pericoreticamente come Amore, allora «l'origine paterna dello Spirito è condeterminata dalla relazione del Padre al Figlio»¹⁴⁶.

La teologia della pericoresi dei Padri greci, come quella della *circuminsessio* dei Latini, non può intendersi prescindendo dall'acquisto della teologia nicena (Atanasio e Ilario) sulla paternità essenziale e assoluta di Dio; essa ne costituisce piuttosto il prolungamento. Essendo il Padre totalmente Padre, egli ha in sé il Figlio, a Lui unito e da Lui distinto in forza dello Spirito, il quale, a sua volta inerisce totalmente al Padre come Padre e al Figlio come Figlio. Si è parlato di recente di una "pericoresi di azione": le due azioni del Padre – la generazione e la spirazione – co-ineriscono l'una nell'altra.

«Il Padre spira lo Spirito quando genera il Figlio, perché è nello Spirito che il Figlio è generato, vi è una pericoresi di azione – gli atti di generare e la spirazione coineriscono l'uno nell'altro e da ciò deriva che le persone stesse coineriscano l'una nell'altra - [...]. L'unico atto con cui l'unico Dio è una trinità di persone è il Padre che genera il Figlio nello Spirito; in questo atto entrambi, Padre e Figlio si conformano nell'essere Padre e Figlio nello Spirito»¹⁴⁷.

Tale prospettiva permetterebbe di riconciliare le due anime teologiche della Chiesa antica: da un lato l'affermazione dell'unicità della Monade (Ipotasi) paterna (cf. p.e. papa Dionigi e lo stesso san Girolamo) e dall'altro la confessione di stampo neoniceno (origeniani e Cappadoci) a favore delle tre Ipostasi¹⁴⁸.

Comune alle Tre Persone, la pericoresi trinitaria corrisponde alla sostanza agapica, al Dio Spirito (*Gv* 4,23). Luce (*1Gv* 1,5) e Amore (*1Gv* 4,10), non identificabile, come tale, con la persona dello Spirito Santo. Questi è invece l'*ipostatizzazione* del Dio-Spirito, ossia dell'essenza stessa o natura divina¹⁴⁹ e quindi può essere considerato come la "Pericoresi in persona". La sua caratteristica (*idion*) è appunto l'essere meta-persona o personalità intra- e inter-personale¹⁵⁰. Tale ipostatizzazione

Orthodox Theology 2/1 (2011) 83-93, specie 89.

¹⁴⁶ E. DURAND, *La périchorèse*, 326.

¹⁴⁷ T.G. WEINANDY, *The Father's Spirit*, 78-80 (nostra tr.); questo spiega anche perché si possa affermare che «the being of God is the Trinity which is the one act of the Father begetting the Son and spirating the Spirit» (64; vedi anche 83). Sulla pericoresi tra generazione e processione cf. pure E. DURAND, *Le Père*, 254, 266, 270, 274.

¹⁴⁸ Cf. A. DE HALLEUX, "Hypostase" et "Personne" dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381), in *Patrologie et oecuménisme*, 113-214.

¹⁴⁹ Cf. L.F. LADARIA, *La Trinità*, 280, nota 79 (in rapporto ad una suggestione di Durrwell).

¹⁵⁰ Sulla delicata questione della "personalità" allo Spirito, vedi le riflessioni di Sesboué in S.

“avviene” come *testimonianza*, suggello, frutto e fecondità della comunione tra Padre e Figlio. La personalità dello Spirito Santo “si manifesta in pienezza” “quando” Padre e Figlio si riconoscono uniti e distinti nella loro comunione reciproca¹⁵¹. Paternità e figliolanza divina esistono solo *Spiritu* (ablativo assoluto), ossia nella totale pericorese e nella piena correlatività dell’amore: lo Spirito Santo è l’amore personalizzato che procede come Testimone e Glorificazione dell’incontro dei Due.

«Lo Spirito di Dio [...] che “scruta le profondità di Dio”; scruta le profondità del Padre e del Verbo-Figlio nel mistero della creazione. Non solo è il *testimone diretto del loro reciproco amore*, dal quale deriva la creazione, ma è *egli stesso questo amore*. Egli stesso, come amore, è l’eterno dono increato. In lui è la fonte e l’inizio di ogni elargizione alle creature»¹⁵².

Il Paraclito non s’identifica con l’amore del Padre o con l’amore del Figlio, bensì con lo Splendore della gloria e con la Gioia dell’amore vicendevole. Se la spirazione attiva parte dal Padre e coinvolge il Figlio; la spirazione “passiva” è lo Spirito Santo come personale pericorese intradivina che *attesta* (con ineffabile e ipostatica “attività”!) l’essere del Padre paternamente nel Figlio amato e del Figlio filialmente nel Padre amante. Lo Spirito Santo è nei Due come l’Abbraccio eterno che unisce e distingue. Egli procede dal Padre in quanto Padre del Figlio. *Monarchia* e *Filioque* coesistono: il Padre genera il Figlio *Spiritu*, ossia da Se stesso e dalla natura divina che è in lui (*a Semetipso et a natura Dei quae est in Patre*), cioè in virtù del suo proprio e personale amore pericoretico per il Figlio. Quest’ultimo è costituito (ipostaticamente e ontologicamente) tale *Spiritu*, ossia dal Padre e dalla natura divina che egli riceve come Figlio (*a Patre et a natura Dei quae est in Filio*), in virtù, quindi, del suo proprio e personale amore pericoretico per il Padre. L’amore dei Due però *si* manifesta e risplende (*eklmapei*) per così dire *ad extra*, ossia “al di fuori” delle Ipostasi del Padre e del Figlio, nello Spirito Santo, cioè nell’Ipostasi che suggella, come Testimone e come glorificatore, il loro comune amore, la loro identica natura e le loro distinte Persone (*Amor et Fructus*). Padre e Figlio sono vicendevolmente uniti e distinti dal proprio e personale amore pericoretico enipostatizzato nello Spirito Santo¹⁵³.

TANZARELLA, *La personalità dello Spirito Santo*, 384-391.

¹⁵¹ Questo modo di vedere permette forse di conciliare le posizioni di Durrwell e Ladaria. Quest’ultimo, pur apprezzandone le possibili risorse, critica la teoria del teologo redentorista per il quale il Padre genera il Figlio nello Spirito Santo: «il Padre [...] genera il Figlio dalla sua sostanza [...] lo genera in virtù del suo potere di generare che è, in lui, la natura divina; questo è il *principium quo* della generazione» (L.F. LADARIA, *La Trinità*, 288, con riferimento a TOMMASO, *STh* I, 41, a. 5).

¹⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, 34.

¹⁵³ È sintomatico che in molti trattati latini – tanto (e talvolta giustamente) invisibili ai fratelli ortodossi –

Occorre che l'Occidente vada oltre la teologia scolastica specie nella sua deriva essenzialistica e si renda capace di pensare il mistero della generazione del Figlio *Spiritu*, ovvero nella forza dello Spirito e che la teologia orientale si distanzi da un monopatrismo radicale (foziano) incapace di vedere il rapporto tra processione dello Spirito e generazione del Figlio. Il Padre è divinamente “padre”, cioè in modo totalmente atemporale, spirituale e “comunione”: pericoretico. Sicché, la generazione del Figlio, pur non coincidendo con la spirazione dello Spirito, le è concomitante e immanente. Il Padre genera il Figlio *spiritualmente*, cioè “nello Spirito”, ossia comunicando all'Unigenito la sua essenza divina (Spirito, Luce, Amore), e quindi spirando lo Spirito Santo. Il Figlio, proprio nel suo essere generato, (nel suo eterno ricevere dal Padre la propria essenza divina di Spirito-Luce-Amore), partecipa alla spirazione dello Spirito Santo, il quale è l'ipostatizzazione del comune Spirito (o natura divina) del Padre che genera e del Figlio che è generato. Questo modo di pensare permette pure di trascendere la tradizionale (presunta) opposizione tra teologia orientale che dà il primato alle Persone e teologia occidentale che insiste sull'unità dell'Essenza divina. Si svincola anche la teologia dall'influsso probabilmente indebito delle filosofie neoplatonica e aristotelica, rispettivamente cause del modello emanazionistico orientale ed intellettualistico occidentale¹⁵⁴.

3.3. Riflessioni di sintesi

Senza dimenticare che tutto questo nostro parlare non è che un balbettare, proponiamo ora alcune tesi teologiche di sintesi: le prime tre si confrontano con l'affermazione più scottante del magistero cattolico (Padre e Figlio come *unico principio* della processione dello Spirito¹⁵⁵); le due ultime sono rispettivamente di indole ascetico-spirituale (l'inabitazione dello Spirito nel credente) e storico-

specie in quello anselmiano, non emerga mai veramente né la teologia della paternità assoluta del Padre, né quella della circuminsessione. Se non si esacerbano le posizioni il *Filioque* latino vuol dire che il Padre non può – in forza della sua stessa Ipostasi o paternità assoluta e della pericorese dell'amore – essere mai considerato al di fuori della sua comunione con il Figlio.

¹⁵⁴ Cf. T.G. WEINANDY, *The Father's Spirit*, 53ss.

¹⁵⁵ Questo tema è giustamente evidenziato da J. Zizioulas: «The discussions both at the time of St. Photius and at Lyons and Florence-Ferrara seem to have paid special attention to this delicate point. It is not accidental that the Greek theologians ever since the time of Photius insisted on the expression: *monos aitios ho Patêr* i.e. the Father is the sole cause of the Son as well as of the Spirit. This concern does not seem to be fully covered by the Augustinian expression *principaliter*. The second Council of Lyons is unclear on this matter when it says that the Father as Father of His Son is “together with Him the single principle from which the Spirit proceeds”» (J. ZIZIOULAS, *One single Source*, § 2 a). Circa l'unica processione che non è duplice, ma “comune”, vedi le intuizioni barthiane esposte da D. GURETZKI, *Karl Barth on the Filioque*, Ashgate, Burlington 2009.

ecclesiale (il significato teologico della disputa stessa sul *Filioque*).

3.3.1. Tesi sullo Spirito Santo

Tesi I. *Lo Spirito Santo procede dal Padre dell'Unigenito*

L'“unico principio” dal quale procede lo Spirito Santo e che salva la monarchia divina è il Padre nella sua paternità assoluta e perfetta e quindi nel suo generare eternamente il Figlio. Pertanto, questa unica fonte della processione dello Spirito, (ossia, in termini scolastici, della spirazione passiva) coinvolge di per sé il Figlio generato (*gignendo dedit*). Lo Spirito Santo procede dal seno del Padre ed è alitato dalla sua bocca; ma il “seno” del Padre è eternamente fecondo del Dio Unigenito così come la sua “bocca” è sempre colma del suo Verbo infinito.

Tesi II. *Lo Spirito Santo procede come Testimone e Irradiazione del mutuo amore tra Padre e Figlio*

L'unico principio dello Spirito Santo è il Padre nel suo amore generante, ma tale amore, invoca di per sé la libera risposta di accoglienza e gratitudine del Figlio. Sicché si può dire che lo Spirito proviene dallo scambio di amore vicendevole tra Padre e Figlio. In termini ovviamente approssimativi perché segnati dalla temporalità diremmo che lo Spirito Santo “sorge”, assurge ad Ipostasi, quando “diventa” personale Frutto e Testimone del reciproco amore tra Padre che genera e Figlio che si lascia generare ed esulta nella sua generazione. Lo Spirito procede dal Padre “quando” questi, generando il Figlio, pronuncia il suo divino “*Tu sei mio Figlio, Figlio del mio amore, Io oggi ti ho generato!*”; e quando, nella totale simultaneità dell'eternità, il Figlio, nel suo essere generato dal Padre, si riconosce come Figlio diletto, Compiacimento (*eudokia*) del Padre e suo eterno *Amen*. E in questo suo scoprirsi “Unigenito-Onnigenito”, si ridona eucaristicamente al Padre pronunciando con glorificazione filiale il suo eterno “*Abbà Padre! Sì! Io ti amo*”. Lo Spirito è, insieme ed in uno, il Soffio e la Potenza di generazione ed anche il Testimone che ascolta e gioisce di questo *dia-logo* d'amore tra Padre e Figlio. In termini scolastici, la “spirazione attiva”, del Padre e del Figlio è il loro reciproco abbracciarsi; la “spirazione passiva”, ossia il frutto e la gioia di questo abbraccio, è lo stesso Spirito Santo nella sua personalità ipostatica, che, pericoreticamente, unisce e distingue Padre e Figlio. Riconoscendo allo Spirito il suo ruolo attivo di Testimone personale, si evita di vederlo come subalterno al Figlio: il *Pneuma* manifesta attivamente e fa risplendere (*eklampei*), esprime e irradia la forza e la gioia del Padre nel suo generare e del Figlio nel suo nascere.

Tesi III. *Lo Spirito Santo procede in un'unica spirazione ipostaticamente caratterizzata*

La spirazione dello Spirito Santo sgorga dal solo Padre in quanto padre; essa è un unico movimento di amore che accompagna e glorifica la generazione del Figlio. Si potrebbe osare dire che il Padre *e-spira* lo Spirito generando il Figlio, allorché il Figlio *re-spira* lo Spirito lasciandosi generare ed accogliendo il dono della Vita divina. La Terza Persona è l'ipostatizzazione della natura divina (Spirito-Luce-Amore) data dal Padre al Figlio e su di lui riposa e risplende. Lo Spirito Santo procede dal Padre inondando il Figlio che lo accoglie, lo fa suo e lo ri-esala in modo filiale¹⁵⁶. Spirando lo Spirito Santo, il Padre, unica causa fontale, suscita l'*ekporeusi*; re-spirando lo Spirito, il Figlio partecipa al procedere (*proienai*) di questo. Tale associare il Figlio all'unica spirazione dello Spirito è ciò che la tradizione occidentale chiama *Filioque* e quella orientale *dia tou Hyiou*.

Tesi IV. *La "Preghiera nello Spirito" come culto spirituale: "Gesù ! - Abbà!"*

L'affermazione del *Filioque* come provenienza intra-storica dello Spirito dal Padre e dal Figlio è una realtà indiscussa e pacifica; lo Spirito Santo è *in divinis*, come nell'economia, Spirito del Padre *e del Figlio*. La prospettiva latina del *Filioque* contribuisce di fatto a valorizzare notevolmente tale teologia. E questo in ossequio a numerosi dati biblici in cui Padre e Figlio sono accomunati, mentre lo Spirito rimane implicito. Eppure è proprio lo Spirito Santo che suscita la dimora (*monê*) del Padre *e del Figlio* (Gv 14,23; 1Gv 3,24); che comunica la vita eterna come conoscenza (*ginôskein*) del Padre *e del suo Inviato, Gesù Cristo* (Gv 17,3); è lui che dona la comunione (*koinônia*) con il Padre *e con il Figlio* (cf. 1Gv 1,4); è lui l'Unzione divina (*chrisma*) che insegna ogni cosa e suggella (*sphraghis*) nella mente degli eletti il Nome del Padre *e dell'Agnello* (cf. Ap 14,3); è lui il Fiume d'acqua viva (*potamos hydatos zôês*) che scorre dal trono di Dio *e dell'Agnello* per dissetare e vivificare (cf. Ap 22,1; Gv 7,39). In questo modo lo Spirito santifica il credente e lo consacra come suo Tempio (cf. 1Cor 3,16) facendone un "luogo di preghiera incessante" (cf. Mc 11,17; Lc 18,1). Al riguardo, si sa che la tradizione monastica orientale della Filocalia, specie col movimento esicasta (palamita), ha notevolmente promosso la "preghiera del cuore" o "preghiera di Gesù" (l'ininterrotta invocazione "Signore Gesù, Figlio di Dio, abbi pietà di me, peccatore"), talvolta praticata anche in corrispondenza con il moto della

¹⁵⁶ Si potrebbe forse recuperare la distinzione tomistica tra l'*unus spirator* e i *duo spirantes* (cf. *STh* I, 36, a. 4, r. 7): riferendo il primo all'unicità della *spiratio activa* che sgorga fontalmente dal solo Padre e termina all'unico Spirito Santo e la dualità degli *spirantes* per dire il coinvolgimento del Figlio.

respirazione: inspirando si pronuncia il nome di Gesù ed espirando il seguito dell'invocazione. La teologia biblica della comunione Padre-Figlio mediante lo Spirito, induce ad approfondire ulteriormente e a completare in senso trinitario questa stupenda metodologia eucologica orientale eminentemente cristocentrica. Ci riferiamo alla "preghiera dello Spirito" o "nello Spirito". Vero "respiro dell'anima", questa consiste nell'invocazione continua (ad ogni inspirazione) del Nome di Gesù, alla quale segue, con l'espirazione, l'invocazione adorante del Padre-Abbà. Da un lato la vivificante *memoria Jesu* come accoglienza di Colui che comunica grazia e vita dal Padre (cf. *Gv* 1,12s); dall'altro, lo slancio di dedizione filiale verso Colui al quale tutto deve ritornare (cf. *Gal* 4,6). Invocare il Signore "Gesù", al quale si aderisce "in un solo spirito" (*1Cor* 6,17), compendia tutto il culto, gravido di fede (cf. *1Cor* 12,3) e di speranza (cf. *Ap* 22,17), del cuore umile e grato (cf. *Sal* 50,15; 51,19); mentre l'esclamazione "Abbà-Padre" ricapitola tutta l'adorazione di carità e di affidamento alla Primitiva Fonte di ogni dono rivelata e venerata da Cristo (cf. *Mc* 14,36, *Lc* 23,46, *Gv* 4,23s; *Gc* 1,17; *Ef* 1,18).

Tesi V. *Il significato storico del Filioque*

La questione dogmatica del *Filioque*, che non può assolutamente essere sottovalutata, rimanda pure, in ultima istanza, ad una teologia della storia della teologia. Così come le varie eresie furono un doloroso, ma provvidenziale motivo di approfondimento e precisazione teologica, così, la tristissima vicenda della polemica sull'origine dello Spirito Santo deve essere considerata nella sua gravità come uno stimolo verso un fecondo sviluppo dottrinale e di comunione. *Felix culpa!* Al di là della disputa teologica (di fatto appannaggio di un ristretto gruppo di specialisti) scorgiamo l'indice puntato dalla Provvidenza verso un superamento dei limiti di entrambe le teologie, orientale ed occidentale, in vista del pieno recupero della verità sulla paternità divina come fonte di primato comunione. Solo questa via permette di conciliare le due posizioni "canonizzate" e altrimenti "inconciliabili" (*Filioque* e *ek monou Patros*) assumendone le rispettive verità. Ulteriore e singolare indizio che la Provvidenza ci convochi a tale riscoperta della correlazione tra monarchia e *koinonia* è che l'altra questione disputata con l'Oriente, quella del primato petrino, mette in campo proprio i medesimi termini di primato e comunione, ma stavolta in modo opposto: in ecclesiologia il Cattolicesimo ha enfatizzato la dimensione monarchica della Chiesa; l'Ortodossia quella comunione. Solo una superiore sintesi porterà ad una salutare convergenza.

3.3.2. Formule ecumeniche di Professione di Fede

In merito alle concrete proposte ecumeniche, si ricordano le *Nove tesi* di Y. Congar, secondo il quale, la medesima fede è condivisa da Oriente e Occidente, seppur con accentuazioni teologiche distinte. Egli auspicava il ricorso ad un nuovo Concilio che, ispirandosi a quello di Firenze, avrebbe interpretato il *Filioque* come *per Filium*, sopprimendo eventualmente, con fruttuosa umiltà, l'espressione incriminata¹⁵⁷. È chiaro pure che in merito all'unicità della fonte della processione dello Spirito (*tamquam ab uno principio*), questa è da reperire non nell'unicità della sostanza divina (cf. Anselmo), bensì nella Prima Persona, il Padre in quanto Padre. Circa l'irregolarità dell'aggiunta al Simbolo, va ricordato che il divieto di ogni addizione al Credo niceno-costantinopolitano (Concilio efesino del 431) fu recepito in Occidente quando vi era già penetrata la teologia del *Filioque* che varie chiese locali (ispaniche e germaniche) avrebbero poi integrato nella professione di fede. Difendere però tale inserzione in modo autoritario e appellandosi alla sola *auctoritas* del Papa, significa negare il corrispettivo ecclesiologico del *Filioque*: la *communio* tra Chiesa universale e Chiese particolari.

Condividiamo quindi di cuore l'auspicio di un Concilio chiarificatore, sottolineando ancora che se tale nuova assise – pienamente ecumenica – si tenesse nel nome dello Spirito, essa dovrebbe congiuntamente focalizzarsi sulla “monarchia” del Padre e sul mistero della pericorese intratrinitaria facendo risplendere in piena luce la teologia (niceno-alessandrina) della paternità assoluta di Dio Padre e del suo primato comunione¹⁵⁸.

Oltre al ricorso al *per Filium*, una possibile formula pneumatologica che non sconfessasse né il *Filioque*, né l'accentuazione monarchiana orientale, e anzi ribadirebbe l'autentica verità di *entrambe* le prospettive teologiche, potrebbe essere: «credo nello Spirito che è Signore e dà la vita e procede *dal Padre del Figlio*»¹⁵⁹. Questa espressione, già proposta da più parti¹⁶⁰, è ovviamente un po' tautologica, ma fa emergere insieme la Monarchia del Padre, che rimane l'unico soggetto diretto della processione e l'assoluta presenza del Figlio consustanziale (potremmo dire “in-sustanziale”) al Padre nel mistero della sua vita stessa. Lo Spirito procede dal solo Padre, interpretato però non nel senso esclusivo “dal Padre

¹⁵⁷ Vedi pure, su questo, le riflessioni di F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo*, 178ss.

¹⁵⁸ Non a caso il succitato saggio pneumatologico di Weinandy è dedicato a sant'Atanasio.

¹⁵⁹ Altre possibili formule sarebbero: «lo Spirito procede dal Padre per il Figlio; lo Spirito procede dal Padre e riceve dal Figlio; lo Spirito procede dal Padre e risplende attraverso il Figlio» (A. COZZI, *Manuale di teologia trinitaria*, 600. 601).

¹⁶⁰ Vedi già B. BOLOTOV nelle celebri e anonime «Thesen über das *Filioque*», in *Revue Internationale de Théologie* 24 (1898) 271-289, riedite in francese in *Istina* 17 (1972) 260-292; ma anche J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 196ss; B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, 215ss e T.G. WEINANDY, *The Father's Spirit*, 90ss.

indipendentemente dal Figlio” (come se il Figlio fosse estraneo alla processione dello Spirito) ma piuttosto “dal solo Padre, che è l’unico Dio Padre del Dio unigenito” (*ek monou tou Patros tou theou monoghenous*).

È chiaro che i testi liturgici, e in particolare i Simboli di fede non possono praticamente subire variazioni. Sicché, in ricerca di una soluzione ecumenica si potrebbe convenire che le chiese orientali riconoscano la fondatezza e non ereticità del *Filioque* professato dai latini e che questi non impongano ai greci la suddetta aggiunta. D’altra parte, come gesto di storica ed epocale unione e in vista della recita comune del *Credo* la formula che meno intacca il testo Costantinopolitano è appunto quella “che procede dal Padre del Figlio”. D’altra parte sarebbe auspicabile che l’eventuale concilio ecumenico elabori, a fini esplicativi e dichiarativi, ma senza pretese normative liturgiche, una Professione di fede assai vasta, teologica e capace di interloquire con il nostro tempo e le sue esigenze ecumeniche ed esistenziali. Questa dovrebbe offrire una formula pneumatologica ancora più esplicita e articolata, ma anche un doveroso sviluppo in senso monarchiano del Primo articolo, in verità rimasto purtroppo – e paradossalmente – il *parent pauvre* della Confessione di fede. Esplicitando il Credo niceno-costantinopolitano alla luce della teologia biblico-patristica, del Simbolo apostolico e del “*Quicumque*”, il tenore di una dichiarazione di fede ecumenica potrebbe essere il seguente:

[Sul Padre]

«Credo [crediamo] in un solo Dio Padre onnipotente, *Amore, unico Padre e unico Buono [Mt 23,9; 19,17], Principio primo, senza principio, invisibile, infinito, ineffabile ed eterno; il quale è veramente e totalmente padre, e da sé, in modo divino, perfetto e spirituale, prima di ogni tempo, nell’amore, genera il suo unico Figlio [Col 1,13], suo Logos e sua Immagine perfetta e suscita come suo soffio lo Spirito Santo; e con la Parola e lo Spirito, sgorgati dal suo seno, è creatore, per amore, del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.*

[Sul Figlio]

Credo [crediamo] in un solo Signore, Gesù Cristo, Unigenito Figlio del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato e non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale furono create tutte le cose, che per noi uomini, e per la nostra salvezza discese dal cielo e nacque da Maria vergine, patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto, *discese agli inferi* e il terzo giorno risuscitò da morte, salì al cielo e siede alla destra del Padre, e di là verrà a giudicare i vivi i morti e il suo regno non avrà fine.

[Sullo Spirito Santo]

Credo [crediamo] in *un solo* Spirito Santo, *Paraclito*, che è Signore e dà la vita, il quale procede dall'*unico* Padre del Figlio Unigenito ed è inviato da Cristo [Gv 15,26] per darci la figliolanza divina [Rm 8,15] con fede, speranza e carità [cf. 1Cor 13]. E con il Padre ed il Figlio, è adorato e glorificato e ha parlato per mezzo dei profeti, *degli apostoli e dei santi e opera nei sacramenti [santi misteri]*. Credo la Chiesa una santa cattolica e apostolica, la *comunione dei santi*. Professo un solo battesimo per il perdono dei peccati e *l'eucaristia per l'adorazione del Padre* [cf. Gv 4,24], aspetto la risurrezione dei morti e la vita *eterna* del mondo che verrà».

Abbiamo sottolineato le espressioni “nuove” rispetto al *Credo costantinopolitano*, ma ovviamente in esso implicite perché scritturistiche e/o presenti nel Simbolo apostolico. Tutto è posto sotto la sintesi assoluta del cristianesimo indicata da Giovanni, il Teologo, “Dio è amore” (1Gv 4,8.16). La paternità unica e perfetta del Padre (cf. Ef 3,14) è messa in risalto con accenni apofatici alla teologia negativa, ma anche rispettando la positiva rivelazione del Nome fatta da Cristo (cf. Gv 17,6). Altresì sono indicate le due processioni del Figlio e dello Spirito dal Padre, con riferimento al Sal 32,6 e a Gv 1,18. La monarchia del Padre trova qui la sua corretta collocazione. Essa risuona più avanti col riferimento all'adorazione del Padre. È un doveroso accento al genuino monoteismo cristiano che è amore trinitario del Padre. Si affronta così anche l'attuale contesto storico con la grande sfida del confronto con gli altri monoteismi. La sezione cristologica è lasciata qui praticamente immutata perché già molto sviluppata¹⁶¹. L'unicità dello Spirito fa eco letterario al riferimento all'unico Dio Padre e a Gesù Cristo come unico Figlio e Signore menzionati negli articoli precedenti; ma anche in ossequio alla comune tradizione documentabile in Palamas e nel Simbolo *Quicumque*¹⁶². La formula dell'*ekporeusis* mette l'accento sulla monarchia del Padre cara all'Oriente (*ek monou tou Patros*), ma, insieme, rimanda subito alla sua relazione col Figlio Unigenito, recuperando così la teologia della paternità divina di stampo niceno (il Figlio come *idion* del Padre). Il riferimento alla missione da parte di Cristo affianca

¹⁶¹ Esula dalla presente ricerca, ma notiamo che, nel caso di una riformulazione ecumenica della fede, sarebbe opportuno menzionare in sede cristologica, che con la Croce Cristo “ha compiuto la legge dell'amore” [cf. Rm 10,4] e che con la risurrezione “si è rivelato vittorioso sul male e sulla morte” [cf. 2Tm 1,10]. Questo accenno all'aspetto messianico giudaico di Gesù e alla rilevanza esistenziale del *Kerygma* espliciterebbe il *pro nobis* del Costantinopolitano (vedi in questa direzione la professione di fede delle *Costituzioni degli apostoli*, cf. DH 60).

¹⁶² Cf. per esempio GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce, Discorsi I*, epil. 42; DH 75.

ulteriormente lo Spirito all'Unigenito, in rispetto alla tradizione occidentale e alle innumerevoli testimonianze anche greche sul Pneuma come *idion* del Figlio. Questo evita pure qualsiasi forma di subordinazione. La figliolanza divina (*hyiothesia*) è aggiunta in rispetto alla fondamentale teologia paolina che esprime in termini relazionali e trinitari la vita nuova stessa offerta dal Pneuma (cf. Atanasio in *Serap.* I,25,5s.). La menzione delle virtù teologali orienta ulteriormente in senso morale e esistenziale la Professione di fede. L'inserzione dopo i "profeti" di "santi e apostoli" vuole completare in ottica neotestamentaria (cf. *Ef* 3,5; *Ap* 11,18; 16,6; 18,20.24) l'ambito di rivelazione del Pneuma e preparare ulteriormente l'aggancio alla parte ecclesiologica. Questa è seguita da una sottolineatura sacramentale/misterica che pone in risalto, oltre al battesimo, l'eucaristia come sacramento di comunione e adorazione del Padre (cf. *Gv* 4,23s; *Ef* 2,18).

Ribadiamo che una siffatta formula non andrebbe considerata un'alternativa a quella in uso nelle due tradizioni, le quali dovrebbero continuare a essere recitate in modo invariato; essa fungerebbe solo da formulazione esplicativa e di unione.

Facciamo infine l'ipotesi che tale riconciliazione – anche mediante un eventuale "consenso differenziato"¹⁶³ – avrebbe pure positive ricadute in ambito di evangelizzazione e di dialogo interreligioso: essa contribuirebbe infatti a manifestare il Cristianesimo come "monoteismo del Padre" e quindi a presentare con sempre maggior purezza Colui che genera in modo divino nell'ineffabilità del suo essere Spirito, Luce e Amore.

Carlo Lorenzo Rossetti
c.lorenzo.rossetti@gmail.com
Seminari Redemptoris Mater,
Kolsh/Grykë zezë. Lezhë (Albania)

¹⁶³ Come si sa questa categoria ecumenica è stata fruttuosamente adoperata per quanto riguarda la maternità divina di Maria con gli Orientali nestoriani e per quel che concerne la giustificazione per grazia con i Luterani (cf. le rispettive "Dichiarazioni" comuni dell'11 novembre 1994 e del 31 ottobre 1999).

Lateranum, LXXX (2014) 371-420

**Credo in un solo Spirito Santo che procede dall'unico Padre del Figlio unigenito.
Discernimento storico-teologico per un consenso ecumenico sul *Filioque***

CARLO LORENZO ROSSETTI

Abstract

Il saggio tenta un discernimento storico-teologico sul *Filioque* e propone talune indicazioni ecumeniche a partire dalla *Chiarificazione* vaticana del 1995 e dalla recente letteratura. Dal punto di vista storico, Agostino e Gregorio di Nazianzo hanno inaugurato due diversi modi di contemplare il mistero trinitario. Nelle loro legittime e preziose prospettive si annidavano però anche delle debolezze che si sono palesate nelle successive divergenze tra le varie tradizioni. L'Occidente non saprà accentuare a sufficienza la principalità del Padre e l'Oriente la partecipazione del Figlio alla *ekporeusis*. La via di soluzione del contenzioso sta in una piena riscoperta della *teologia del Padre* con la connessa ricezione del principio teologico di "primato comunionale", ovvero della "pericorese tra monarchia e koinonia". Si evita così tanto una sorta di "diarchia" Padre-Figlio quanto l'esaltazione dell'*anarchia* del Padre a scapito della sua paternità. Si tratta di recepire la pienezza del mistero della Prima Persona come fecondità in-originata.

Parole chiave:

Spirito Santo; Processione; *Filioque*; Paternità divina; Pericorese; Monarchia; *Homoousia*; Comunione; Agostino; Gregorio di Nazianzo; Palamas

Abstract

This article offers an historical-theological study of the *Filioque*, proposing some ecumenical questions based on the Vatican Clarification of 1995 and on the recent literature. From an historical point of view, Augustin and Gregory of Nazianzus inaugurated two different ways of contemplating the Trinity; both splendid and rich but containing also some aspects which will lead to a progressive divergence between various traditions. The West will not accentuate sufficiently the Father's primacy; the East the participation of the Son in *ekporeusis*. The solution lies in recovering a genuine theology of the Father along with the connected reception of the theological principle of "communal" primacy or the "perichoresis between the monarchy and koinonia". This would avoid both the western risk of a Father-Son "diarchy" and the Eastern risk of isolating the Father's "anarchy" at the cost of his paternity. The solution lies in receiving the fullness of the mystery of the First Person as unoriginated fecundity.

Keywords:

Holy Spirit; Procession; *Filioque*; Divine fatherhood; Perichoresis, Monarchy; *Homoousia*; Communion; Augustine; Gregory of Nazianzus; Palamas