
Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona

Relation and Ontology in Gregory of Nyssa and Augustine of Hippo

RECIBIDO: 31 DE MARZO DE 2015 / ACEPTADO: 17 DE MAYO DE 2015

Giulio MASPERO

Facoltà di Teologia. Pontificia Università della Santa Croce
Roma. Italia
maspero@pusc.it

Resumen: Este estudio compara la comprensión de la noción de relación en Gregorio de Nisa y Agustín. En su esfuerzo por presentar el misterio trinitario y defenderlo de los ataques arrianos, los dos modifican el estatuto ontológico de la relación. Ambos autores releen lo creado a la luz del nuevo estatuto de la relación. Para esto resulta particularmente importante la pneumatología, en cuanto que la tercera Persona es la que une la economía y la inmanencia. La diferencia fundamental consiste en que Gregorio inserta la relación en la inmanencia de la sustancia, mientras que para Agustín la relación es un *tertium quid* junto a la sustancia.

Palabras clave: Agustín, Gregorio de Nisa, Relación, Ontología trinitaria.

Abstract: The present study compares the understandings of relation in Gregory of Nyssa's and in Augustine's thought. Both authors modified the ontological definition of relation in their presentation of the Trinitarian Mystery and in their response to arianism. So both reread the world in the light of this new understanding of relation. A key moment in this process is their work on Pneumatology, because the third Person links the immanent and the economic dimensions. It seems that according to Gregory of Nyssa relation is within divine substance, whereas according to Augustine relation is a *tertium quid* next to substance.

Keywords: Augustine, Gregory of Nyssa, Relation, Trinitarian Ontology.

1. INTRODUZIONE

Da una prospettiva di *Dogmengeschichte* è interessante constatare come il pensiero trinitario dei Padri della Chiesa, per formulare in modo non contraddittorio il mistero del Dio uno e trino, ha compiuto un'operazione propriamente ontologica: modificare lo statuto metafisico della relazione. Nel loro pensiero questa ha cessato di venire considerata un mero accidente, per assurgere a una nuova posizione ontologica nei confronti della sostanza. Perciò il presente studio muove metodologicamente da un'analisi dei testi fondamentali di Gregorio di Nissa e Agostino dove i termini corrispondenti a relazione, rispettivamente greci e latini, fanno la loro comparsa.

A prima vista, è evidente come l'eresia ariana e pneumatomaca siano punti di partenza molto simili, nelle declinazioni orientali e occidentali di tali eresie, delle riflessioni di entrambi i Padri in esame. Ciò rende plausibile l'ipotesi che l'ontologia trinitaria da loro sviluppata, pur nelle sue sfumature differenti per linguaggio e accenti, sia una sorta di grammatica teologica fondamentale che emerge dal confronto della Rivelazione trinitaria con il pensiero metafisico dell'epoca¹.

Tale ontologia è scandita in due momenti: quello fontale che affianca alla sostanza la relazione come elemento ontologico fondamentale che caratterizza il Principio Primo ora riconosciuto uno e trino; e un secondo momento che, mediante la creazione ad immagine e somiglianza, rilegge il mondo e, in particolare, l'uomo, alla luce della novità ontologica precedente. Questi due momenti corrispondono al riconoscimento dell'esistenza di due ordini ontologici: il primo eterno che si identifica con la Trinità e il secondo creato, segnato dalla partecipazione.

In ogni caso, sembra necessaria una estrema cautela nell'accostamento, anche per le differenze a livello gnoseologico tra il neoplatonismo greco e quello latino: il primo era più aristotelico a livello di analisi della conoscenza, mentre il secondo era rimasto più platonico, come testimonia la teoria dell'il-

¹ Alcuni riferimenti all'ontologia trinitaria di Agostino si possono trovare in cfr. KIENZLER, K., «Zu den Anfängen einer *trinitarischen Ontologie*. Augustinus' *Bekanntnisse*», in ALBUS, M. e GÖLLNER, R. et al., *Der dreieine Gott und die eine Menschheit*, Freiburg i.Br.: Herder, 1989, 45-60. Per Gregorio di Nissa, si veda: MASPERO, G., *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Roma: Città Nuova, 2013. Più in generale, per una definizione di ontologia trinitaria, si veda: CODA, P., «L'Ontologia Trinitaria: Che Cos'è?», *Sophia* 2 (2012) 159-170.

luminazione che caratterizza il pensiero dell'Ipponate². Ma, nonostante queste precauzioni, l'identificazione del Dio uno e trino con l'*ipsum esse subsistens* spinge a porsi la domanda sull'esistenza di una comune grammatica trinitaria e del suo rapporto con l'ontologia, soprattutto nel presente contesto postmoderno segnato da una bruciante sete metafisica³.

Il confronto tra Gregorio di Nissa e Agostino potrebbe essere articolato in modi molto diversi. Si è scelto di scandirlo in tre elementi architettonici principali, preceduti da una contestualizzazione filosofica: a) la loro concezione della relazione *in divinis*; b) il suo riflesso sulla comprensione dello Spirito Santo, che è proprio la Persona che trasmette la vita divina, raccordando immanenza ed economia; c) la rilettura relazionale del creato e, in particolare, la soluzione all'obiezione sull'uso del plurale per parlare di tre uomini distinti, mentre nel caso delle Persone divine si ricorre al singolare, in quanto sono l'unico Dio.

2. PRECEDENTI FILOSOFICI

Una prima osservazione etimologica si impone: la *schesis* greca è legata nella sua radice al verbo avere (*echein*), mentre in latino *relatio* è legato a *referre*, come riferire e riportare. Ciò implica che la dimensione gnoseologica è in potenza più presente nel senso latino, mentre il greco è più ontologico.

Per quanto riguarda i precedenti filosofici, le definizioni fondamentali di relazione si rinvencono nelle *Categorie* di Aristotele, dove essa è espressa dal *pros ti*:

Si dicono relative (πρός τι) tutte quelle realtà che sono dette essere ciò che sono a partire da altre realtà (ἐτέρων) ο, come sia altrimenti, in riferimento ad un altro (πρός ἕτερον)⁴.

A questo livello non è ancora emerso il termine *schesis*, ma si ha già il riferimento a ciò che si possiede, e quindi al verbo *echein*, come è evidente in una seconda definizione sempre di Aristotele:

Sono relazionali (τὰ πρός τι) quelle realtà per le quali l'essere si identifica con l'essere in una certa relazione a qualcosa (πρός τί πως ἔχειν)⁵.

² Sull'illuminazione, si veda: GIOIA, L., *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford (UK)-New York: Oxford University Press, 2008, 193-198.

³ BRAGUE, R., *Ancore Nel Cielo: L'infrastruttura Metafisica*, Milano: Vita e pensiero, 2012.

⁴ ARISTOTELE, *Categoriae*, 6a 36-37.

⁵ *Ibid.*, 8a 31-32.

Dalle definizioni stesse segue, secondo lo Stagirita, che i relativi sono di per sé accidenti e che nessuna sostanza può essere annoverata tra di essi (οὐδεμία οὐσία τῶν πρὸς τί ἐστίν)⁶.

Per lo sviluppo della questione filosofica è notevole il contributo degli stoici, i quali, però, a giudizio di Sesto Empirico, ritenevano che le realtà in relazione (τὰ πρὸς τι) fossero solo pensate e non potessero avere esistenza (ὑπάρχει) in senso proprio⁷.

È proprio nella discussione sulla realtà dei relativi che il termine *schesis* assume grande rilevanza. Infatti, nell'ambito della tradizione platonico-aristotelica, l'esegesi della *Categorie* porta Alessandro di Afrodisia a negare che esistano Idee che corrispondano ai relativi:

Le Idee sussistono di per sé in quanto sono sostanze, mentre i relativi (τὰ δὲ πρὸς τι) hanno l'essere nella relazione reciproca (ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει)⁸.

Estremamente interessante è come per i commentatori, pur in epoche molto diverse, si mantiene l'affermazione che i relativi sono accidenti, cioè simili a un'escrescenza (παραφυάδι) dell'essere, e quindi estrinseci rispetto alla sostanza. L'affermazione si trova nell'*Etica a Nicomaco*⁹ e viene ripresa sia da Alessandro di Afrodisia¹⁰, sia da Plotino¹¹.

Questi ha il merito di mostrare la relazione tra la *schesis* e i *pros ti*: i relativi non sarebbero realtà meramente logiche, ma avrebbero un fondamento nell'essere, pur accidentale, grazie proprio alla *schesis* che conferisce loro esistenza¹². I relativi vengono così posti in rapporto con la dimensione formale (*logos*) e con la partecipazione delle Forme¹³.

Secondo Porfirio, poi, la relazione (*schesis*) è come un termine medio (*meson*) che unisce soggetti diversi e fa sussistere i relativi (*ta pros ti*) i quali non sono altro che l'indicazione di un certo legame che li caratterizza¹⁴. Per questo, conclude il discepolo di Plotino:

⁶ *Ibid.*, 8b 21.

⁷ Cfr. SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, VIII, 453,1-454,1.

⁸ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 83,23-26.

⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1096a 21-22.

¹⁰ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 83,3.

¹¹ PLOTINO, *Enneades* VI, 2, 16,1-3.

¹² Cfr. *ibid.*, VI, 1, 7,11-18.

¹³ Cfr. *ibid.*, VI, 1, 9,1-8.

¹⁴ Cfr. PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem*, 125,16-19.

[I relativi] non sono nei soggetti né come complementi della sostanza, né come nessun altro accidente, che sorge nei soggetti stessi, come la passione o l'azione (ἐνέργεια), ma sono qualcosa di esterno (ἔξωθεν). Per questo sorgono e scompaiono senza che i soggetti ne risentano¹⁵.

Da questa prospettiva, ovviamente, il Primo principio deve essere privo di relazioni (ἄσχετος)¹⁶.

Nella lettura neoplatonica i relativi hanno esistenza propria, anche se minima e sono connessi solo all'ambito sensibile, ma sono sempre incorporei e non hanno materia propria, in modo tale che non possono mai essere oggetto di percezione, ma solo di intellesione. Sarà Giamblico, secondo la testimonianza di Simplicio, ad introdurre i relativi anche nell'ambito degli intelligibili¹⁷.

Sembra che questo sia lo sfondo anche della dottrina filosofica delle relazioni nell'ambito latino in cui si muove Agostino. In concreto, Marziano Capella offre due definizioni di relativo, la prima nell'elenco delle categorie:

Il relativo (*relativum*) è ciò che si dice in relazione a qualcosa (*ad aliquid*), come padre, fratello. E anche questi sono di certo nel soggetto (*in subiecto*). Infatti è necessario che questi nomi siano in rapporto a qualcosa (*ad aliquid*). E ce ne sono alcuni i cui correlativi sono evidenti alla mente¹⁸.

L'elemento essenziale è che si tratta di un accidente che deve inerire al soggetto, il quale si identifica con la sostanza prima. Un secondo elemento riprende la duplicità della definizione aristotelica vista in principio, dove il relativo è espresso sia dal genitivo sia dalla preposizione che riferisce ad altro:

Il relativo (*relativum*) si ha quando ciò che è detto è di qualcosa (*alicuius*) o può in qualche modo essere riferito a qualcosa (*ad aliquid*), come non è possibile pensare il figlio senza il padre o la madre o il servo senza il padrone, e viceversa gli uni rispetto agli altri¹⁹.

¹⁵ *Ibid.*, 125,25-28.

¹⁶ Cfr. *Id.*, *In Platonis Parmenidem commentaria* III, 35-IV, 4.

¹⁷ Cfr. DILLON, J., «Iamblichus νοερά θεωρία of Aristotle's Categories», *Syllecta Classica* 8 (1997) 65-77.

¹⁸ MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, IV, 363: J. Willis, 1983, 118, 7.

¹⁹ *Ibid.*, IV, 374: J. Willis, 1983, 122, 21.

Marziano Capella mostra come né la sostanza prima né la seconda possono essere detti relativi, ma che solo nel caso di quest'ultima le sue parti potrebbero essere dette tali, nel caso si consideri come definizione di relativo tutto ciò che può essere detto di qualcosa, cioè l'espressione in genitivo²⁰.

Di fatti la tradizione del commento alle Categorie era mantenuta viva all'interno delle arti liberali proprio dal *De dialectica*, che affiancava il *De rhetorica*, al quale forniva forza di ragionamento e potenza argomentativa. Per questo l'impostazione tende alla dimensione logica e linguistica²¹.

3. GREGORIO DI NISSA

a) *La novità ontologica*

Questi riferimenti filosofici sembrano importanti per farsi un'idea del valore della questione dei relativi nel contesto della crisi ariana. Il punto è che, secondo la testimonianza di Atanasio, Ario stesso negava che il *Logos* potesse appartenere ai relativi²²:

Infatti non è eterno, né coeterno, né ingenerato insieme al Padre, né ha l'essere con il Padre, che alcuni dicono essere relativi (τὰ πρὸς τι), introducendo due principi (ἀρχαί) ingenerati²³.

Quanto il tema fosse importante nella discussione orientale si può dedurre dall'attacco che Eusebio di Cesarea sferra contro Marcello di Ancira, il quale è accusato di attribuire a Dio un *Logos* umano, cioè mutevole. Eusebio sostiene che Giovanni avrebbe iniziato il prologo del suo Vangelo con l'espressione «Il *Logos* era presso Dio» e non «Il *Logos* era in Dio» per evitare di abbassare il *Logos* stesso a livello accidentale:

Infatti, se avesse detto: «È il *Logos* era in Dio», come ammettendo un accidente nel sostrato e un ente che inerisce ad un altro, avrebbe presentato Dio come ente composto, supponendolo come essenza priva di *Logos* o pensando il *Logos* come accidente dell'essenza²⁴.

²⁰ Cfr. *ibid.*, IV, 378: J. Willis, 1983, 125, 14.

²¹ Sulle fonti del *De dialectica* di Marziano, si veda RAMELLI, I. (ed.), *Martianus Capella, Le nozze di Filologia e Mercurio*, Milano: Bompiani, 2004, xxxix-xlvi.

²² Per la prospettiva teologica è rilevante il contributo di Filone, si veda: MASPERO, G., *Essere e relazione*, 30-32.

²³ ARIO, *Lettera ad Alessandro di Alessandria*, in ATANASIO, *De synodis*, 16, 4: *Atanasius Werke*, II/7, 244, 11.

²⁴ EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia*, 2, 14, 4,1-5,1.

La questione è prettamente metafisica ed è legata proprio alla categoria dei relativi, poiché la preposizione *in* farebbe riferimento all'inerire ad un soggetto. Il seguito del testo lo esplicita:

Dice [l'evangelista]: non pensare, infatti, che Egli [il *Logos*] appartenga ai relativi (τῶν πρὸς τι), come il *logos* nell'anima o come il *logos* che si ode grazie alla voce o come il *logos* che si trova nei semi materiali o esiste negli enti matematici. Tutti questi, infatti, che sono dei relativi (τῶν πρὸς τι), sono considerati in un'altra sostanza ad essi preesistente. Mentre il *Logos* che è Dio non ha bisogno di nessun altro a Lui preesistente per essere sussistendo in esso, ma Egli è da sé, in quanto vive e sussiste come Dio²⁵.

Un unico testo di Gregorio di Nissa sarebbe sufficiente per illustrare il mutamento sostanziale della metafisica greca e la sua estensione in una ontologia capace di riconoscere un valore non meramente accidentale ai relativi:

Questo *Logos* è distinto da Colui del quale è *Logos*: in certo modo anch'esso appartiene all'ambito della relazione (τῶν πρὸς τι λεγομένων), poiché è assolutamente necessario intendere con il *Logos* anche il Padre del *Logos*: non sarebbe infatti *Logos*, se non fosse *Logos* di qualcuno²⁶.

Gregorio legge il Prologo giovanneo in base alla sua struttura chiastica, interpretando il primo versetto alla luce dell'ultimo per affermare che il Figlio è nel Padre come il Padre è nel Figlio. L'evangelista dice, infatti:

che il Verbo era Dio, ed era Luce, ed era Vita (cfr. Gv 1,1-4), e non soltanto che era nel principio e presso Dio e nel seno del Padre, in modo tale da assicurare al Signore l'essere in senso proprio mediante tale relazione (σχέσεως). Dicendo che era Dio, egli taglia la strada a coloro che corrono verso la malvagità e, ancor più importante, egli prova la cattiva intenzione dei nostri avversari. Perché, se essi sostengono che essere in qualcosa (ἐν τινι εἶναι) è un segno del non essere in senso proprio, loro sicuramente saranno d'accordo che nemmeno il Padre è in senso proprio. Infatti, essi imparano dal Vangelo che come il Figlio è nel Padre, così anche il Padre è nel Figlio, secondo ciò che dice il Signore (Gv 14,10). Dire

²⁵ *Ibid.*, 2, 14, 2,1-3,1.

²⁶ GREGORIO DI NISSA, *Oratio Catbectica Magna*, GNO III/4, 11,1-4.

che il Padre è nel Figlio e che il Figlio è nel seno del Padre è, infatti, lo stesso²⁷.

Qui *l'essere in* non è più sinonimo di accidentalità, ma si dà nella più assoluta identità sostanziale, secondo una rilettura che riconosce una dimensione immanente dell'*arché* stesso:

Principio di ogni cosa è il Padre (*ἀρχὴ δὲ τοῦ παντός ὁ πατήρ*). Ma si proclama che anche il Figlio è in questo principio (*ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ*) poiché Egli è per natura (*κατὰ τὴν φύσιν*) ciò che è il principio. Infatti, Dio è il principio (*θεὸς γὰρ ἡ ἀρχὴ*) e il Verbo che è nel principio è Dio (*ὁ ἐν τῇ ἀρχῇ ὢν λόγος θεός ἐστιν*)²⁸.

Tale *essere in* assume un ruolo fondamentale per predicare l'identità sostanziale delle Persone divine, cioè per identificare Ciascuna di Esse con ogni singolo attributo divino. Sempre nel commentare il Prologo, e in concreto l'ultimo versetto, Gregorio scrive che Dio, in quanto è pienezza deve avere in sé, cioè nel suo seno, la potenza, la sapienza, la luce, la parola, la vita, la verità. Ma è proprio il Figlio a rendere pieno il seno del Padre, perché è impossibile che Questi sia pensato in qualche momento privo di ciò che è buono. Il Figlio, dunque, deve essere tali cose buone, quindi potenza e vita e verità e luce e sapienza²⁹.

Tutto ciò è espresso dalla correlatività dei nomi del Padre e del Figlio, che rimandano al loro essere l'uno nell'altro:

anche se questi due termini [Padre e Figlio] non sono usati insieme, se uno è omesso è tuttavia implicato dall'uso dell'altro. Così uno è nell'altro e corrisponde all'altro (*τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον*), ed entrambi sono considerati in uno solo, in modo tale che nessuno di questi può essere pensato senza l'altro³⁰.

Perciò il Figlio che è nel Padre non ha solo una parte degli attributi che lo caratterizzano, ma si identifica perfettamente con essi, essendo incorruttibile perché è nell'Incorruttibilità, buono perché è nella Bontà, potente perché è nella Sua Potenza e così via³¹.

²⁷ *Ibid.*, 8,40,11-41,6: GNO II, 253,25-254,11.

²⁸ *Id.*, *Contra Eunomium* III, GNO II, 193,23-26.

²⁹ *Cfr. Id.*, *Contra Eunomium*, III, 1,48-49: GNO II, 20,8-21,5.

³⁰ *Ibid.*, 2,143,7-144,1: GNO II, 99,10-15.

³¹ *Ibid.*, 6,10,7-12: GNO II, 189,17-22.

Si ha così una vera e propria teologicizzazione degli attributi divini che vengono riletti a partire dalla dimensione relazionale che caratterizza *in toto* l'immanenza divina:

Una sola bontà, sapienza, giustizia, prudenza, potenza, incorruttibilità e tutto ciò d'altro che appartiene ai significati più elevati, tutto è detto di entrambi e in un certo modo ciascuno ha la sua forza nell'altro (ἐν τῷ ἐτέρῳ τὸ ἕτερον): il Padre fa ogni cosa attraverso il Figlio e l'Unigenito, che è la Potenza del Padre, realizza ogni cosa³².

Si nota come l'attenzione di Gregorio è rivolta anche all'agire divino, in base alla connessione tra immanenza ed economia. I Cappadoci, infatti, basano il loro pensiero teologico sulla distinzione senza separazione di questi due ambiti, che permette di formulare l'unità d'azione delle tre Persone divine, mettendo però in evidenza il ruolo che Ciascuna Persona gioca nell'unica azione. Ciò abitualmente si esprime mediante le preposizioni *ek – dia – en*, che dall'agire richiamano le preposizioni che caratterizzano l'essere immanente di Dio a livello di processioni e relazioni³³.

Con un'espressione sintetica si potrebbe dire che l'ontologia trinitaria di Gregorio si esprime nel «mettere le preposizioni all'essere», cioè nel riconoscere la dimensione relazionale immanente della sostanza divina. Ancora con una formula sintetica, si potrebbe dire che per Gregorio Dio è uno *proprio perché* è trino e così è veramente buono, onnipotente ed ogni altro attributo, *proprio per* la dimensione relazionale e comunionale che caratterizza in modo unico ed esclusivo l'immanenza divina.

b) *Lo Spirito Santo come relazione*

È interessante notare come la mutua immanenza personale e relazionale si estenda anche allo Spirito Santo. Ciò fu esplicitato nel confronto con gli pneumatomachi. Questi accettavano la divinità del Figlio in quanto generato, ma negavano quella dello Spirito Santo, considerato solo la prima delle creature. La soluzione proposta da Gregorio è quella di inserire la terza Persona nel rapporto tra le prime due come *Gloria* che eternamente si scambiano e *Po-*

³² *Ibid.*, 5,47,3-8: GNO II, 177,18-21.

³³ Cfr. ID., *Ad Ablabium*, GNO, III/1, 47,21-48,8. Si veda in proposito MASPERO, G., *La Trinità e l'uomo: l'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*, Roma: Città Nuova, 2004, 147-156.

testà regale che il Padre Re conferisce al Figlio che a sua volta è Re e perfetta immagine del Padre proprio nel ricevere tale Potestà:

Se, dunque, il Figlio è re per natura, e il crisma è simbolo del regno, cosa ti mostra la logica del discorso? Che il crisma non è qualcosa di estraneo a Colui che è re per natura, e che lo Spirito non è coordinato nella Santa Trinità come qualcosa di straniero e di natura diversa. Infatti, il Figlio è Re. Lo Spirito Santo, invece, è il Regno vivente, sostanziale e sussistente (ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος), con cui è unto Cristo l'Unigenito, che è Re di quanto esiste. Se, dunque, il Padre è Re e l'Unigenito è Re e lo Spirito Santo è il Regno, assolutamente unica è la ragione del Regno nella Trinità³⁴.

Il passaggio teologico è probabilmente favorito da una variante al testo lucano del Padre nostro, conosciuto da Gregorio e attestato dalla tradizione siriana, dove il *Venga il tuo Regno*, di Mt 6,10 diventa *Che il tuo Spirito venga su di noi e ci purifichi* di Lc 11,2³⁵.

A livello di teologia della gloria, particolarmente importante nella pneumatologia cappadoce per l'eredità di Basilio, la definizione della terza Persona come vincolo (συνδευτικόν) che unisce il Padre e il Figlio è ancora più esplicito nella sua dinamicità e nel rapporto con l'economia:

È meglio citare testualmente le stesse parole divine del Vangelo: *Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola* (Gv 17,21). Ma il vincolo di questa unità è la gloria (τὸ δὲ συνδευτικὸν τῆς ἐνότητος ταύτης ἡ δόξα ἐστίν). Ma nessuna persona prudente potrebbe opporsi al fatto che si chiami lo Spirito Santo *gloria*, se considera le parole del Signore. Infatti, Egli dice: *La gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro* (Gv 17,22). Diede, difatti, davvero tale gloria ai discepoli, dicendo loro *Ricevete lo Spirito Santo* (Gv 20,22). Egli, avendo abbracciato la natura umana, ricevette questa gloria che già possedeva da sempre, da prima che il mondo fosse (cfr. Gv 17,5). E, poiché questa natura umana fu glorificata dallo Spirito, la comunicazione della

³⁴ GREGORIO DI NISSA, *Adversus Macedonios*, GNO III/1, 102,22-31.

³⁵ Cfr. ID., *Oratione dominica*, GNO VII/2, 39,15-19. Si veda in proposito ALEXANDRE, M., «La variante de Lc 11,2 dans la Troisième Homélie sur l'Oraison Dominicale de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques», in GRELIER, H. e CASSIN, M. (eds.), *Grégoire de Nysse: La Bible Dans La Construction de Son Discours*, Paris: Institut d'études augustiniennes, 2008, 163-189.

gloria dello Spirito avviene su tutto quanto appartiene alla stessa natura (ἐπὶ πᾶν τὸ συγγενές), iniziando dai discepoli. Per questo dice: *E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità* (Gv 17,22-23)³⁶.

In questo modo le Persone divine sono presentate come una nell'altra e identificate con la Divinità e ciascuno dei suoi attributi. Lo strumento che permette di giungere a questo quadro è la relazione e il suo rapporto con le processioni immanenti.

c) *La discesa relazionale*

Ciò permette di individuare il *proprium* personale del Padre, del Figlio e dello Spirito a partire da tali elementi. Per questo, però, è essenziale distinguere il livello dell'attribuzione sostanziale da quello relazionale:

Esistere in modo non generato (ἀγεννήτως) è uno degli attributi di Colui che è, ma la definizione dell'Essere è una cosa, la definizione del modo di essere (πῶς εἶναι) un'altra³⁷.

Così si ha accesso ad una definizione relazionale dei diversi livelli di realtà, in modo tale da distinguere economia e immanenza senza separarle. Nello stesso tempo si identifica la dimensione della relazione con un neologismo filosofico, cioè con il πῶς εἶναι che sostituisce il πῶς ἔχειν aristotelico³⁸, etimologicamente legati a *schesis*:

Noi troviamo il non generato per mezzo dell'opposizione (πρός) con il generato e l'incorruttibile si conosce se lo si pone di fronte (πρός) al corruttibile e si vede la sostanza con la diversità rispetto (πρός) all'insostanziale. [...] Dunque la sostanza è intesa come tale nell'essere qualcosa (ἐν τῷ εἶναι τὸ), mentre il corruttibile o l'incorruttibile si intendono nell'essere di una certa natura (ἐν τῷ ποδαπὸν εἶναι), il generato e l'ingenerato nell'essere in un certo modo (ἐν τῷ πῶς εἶναι)³⁹.

³⁶ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum Canticorum*, GNO VI, 467,2-17.

³⁷ ID., *Contra Eunomium* III, 5,60,8-10; GNO II, 182,11-13.

³⁸ Questo era stato ripreso sia in ambito stoico sia da Plotino con πῶς ἔχειν: cfr. PLOTINO, *Enneadi* IV, 7, 4,8-21, in EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica* XV, 22, 18,1-20,1: SC 338, 338-340.

³⁹ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II, 1, 386, 1-4.9-11; GNO I, 338,27-30; 339,3-5.

L'equivalenza di $\pi\acute{\omega}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\acute{\iota}$ e *schesis* è attestata anche da Gregorio di Nazianzo e sembra appartenere a una sorta di «grammatica» teologica non esclusiva di Gregorio di Nissa⁴⁰. Certo l'alto numero di ricorrenze di *schesis* –circa 140– sembra indicare che sia quest'ultimo l'autore dell'approfondimento teologico-filosofico corrispondente. In Gregorio di Nazianzo si hanno, infatti, poco più di una decina di ricorrenze del termine, ma la logica del discorso va nella stessa direzione, come testimonia il seguente brano:

Padre non è né nome di una sostanza, o sapientissimi, né di un'azione, ma di una relazione ($\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$) e del modo di essere del Padre nei confronti ($\pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota \pi\rho\delta\acute{\omicron}\varsigma$) del Figlio o del Figlio nei confronti del Padre. Infatti, come avviene anche tra noi, queste denominazioni fanno conoscere il legame di sangue e la parentela, così indicano la connaturalità ($\delta\omicron\mu\omicron\phi\upsilon\acute{\iota}\alpha\nu$) del generato rispetto al generante. Ma ammettiamo, per voi, che il Padre sia una sostanza, allora includerà contemporaneamente ($\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\sigma\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$) anche il Figlio e non lo escluderà, in base alle nozioni comuni e al significato di queste denominazioni⁴¹.

Tale «grammatica» permette di parlare di causalità relazionale intratrinitaria, senza rischio di confondere il Creatore e la creazione, proprio in forza della netta distinzione tra economia e immanenza, riflesso esegetico della distinzione metafisica in due diverse ontologie. Così il Nisseno presenta la distinzione delle Persone *in divinis* a partire dalla relazione di origine:

E dicendo «causa» ($\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu$) e «dalla causa» ($\acute{\epsilon}\xi \alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu$), non denotiamo con questi nomi una natura ($\omicron\upsilon\chi\acute{\iota} \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$) –infatti, non si potrebbe addurre la stessa spiegazione per una causa e per una natura– ma spieghiamo la differenza secondo il modo di essere ($\tau\acute{\eta}\nu \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron \pi\acute{\omega}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\acute{\iota} \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$). Difatti, dicendo che l'uno è in modo causato, mentre l'altro è senza causa, non dividiamo la natura in ragione della causa, ma solo dimostriamo che né il Figlio è senza generazione, né il Padre è per generazione. È necessario che noi prima crediamo che qualcosa è ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\acute{\iota} \tau\iota$), e [solo] poi indaghiamo come è ($\pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) ciò in cui abbiamo creduto. Di verso, dunque, è dire «cos'è» ($\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) dal dire «com'è» ($\pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$). Allo-

⁴⁰ Per un'analisi dei diversi stadi dell'elaborazione dell'ontologia della relazione nei Cappadoci e una dimostrazione del ruolo specifico del Nisseno, si veda il già citato MASPERO, G., *Essere e relazione*, 135-165.

⁴¹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 29 (De Filio)*, 16,10-17: SC 250, 210.

ra, dicendo che qualcosa è senza generazione, si espone come è, ma, con tali parole, non si spiega anche cos'è. E, infatti, se a proposito di un albero tu domandassi al contadino se è stato piantato o se è spuntato da solo, e quello rispondesse o che l'albero non è stato piantato o che è derivato da piantagione, forse che con la risposta te ne ha spiegato la natura?⁴²

Il testo è tratto da un'opera della maturità del pensiero nisseno, l'*Ad Ablabium*⁴³, dove Gregorio discute come sia possibile che Pietro, Giacomo e Giovanni vengano detti al plurale tre uomini, mentre il Padre, il Figlio e lo Spirito sono chiamati al singolare un unico Dio. La questione è antropologica e trinitaria allo stesso tempo, perché verte sulla possibilità e l'opportunità di raccordare i termini di natura e persona come sono usati *in divinis* con il loro uso nell'ordine creato.

È particolarmente interessante come la teologia fin qui sinteticamente tratteggiata venga ripresentata, distinguendo in modo relazionale le persone divine, *in primis* il Padre in quanto causa-principio assoluto (τὸ αἴτιον) rispetto al Figlio e allo Spirito uniti nel loro essere «causati» (αἰτιατὸν), quindi la seconda e la terza Persona fra loro:

Ed in ciò che è da una causa concepiamo ancora un'altra differenza (διαφορὰν): una cosa, infatti, è l'essere immediatamente (προσεχῶς) dal primo (ἐκ τοῦ πρώτου), un'altra l'essere per (διὰ) ciò che è immediatamente dal primo, così che l'essere Unigenito permane incontestabilmente nel Figlio e non si dubita che lo Spirito è dal Padre, poiché la mediazione del Figlio (τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας) mantiene in Lui l'essere Unigenito, senza escludere lo Spirito dalla relazione naturale con il Padre (τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως)⁴⁴.

Il trattato sorge, in sostanza, da una domanda sull'ontologia trinitaria intesa nel secondo senso, come riflesso dell'essere immanente del Creatore nella creatura, ma declina una risposta solo a partire da un'ontologia trinitaria nel primo senso, in quanto estensione della metafisica classica mediante una nuova concezione ontologica della relazione e quindi della distinzione e causalità intese in senso relazionale.

⁴² GREGORIO DI NISSA, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 56,13-57,2.

⁴³ Cfr. MASPERO, G., «Ad Ablabium, quod non sint tres dii», in MATEO-SECO, L. F. e MASPERO, G., *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma: Città Nuova, 2007, 27-29.

⁴⁴ GREGORIO DI NISSA, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 56,4-10.

La questione non è relegata in un unico trattato e non è marginale, ma sembra appartenere alla «grammatica» stessa della teologia di Gregorio, come si vede nel seguente passo:

Se, dunque, in Adamo e Abele la ragione dell'umanità non cambia per la differenza dell'origine (γεννήσεως) e né l'ordine (τάξεως), né il modo dell'esistenza (τρόπου τῆς ὑπάρξεως) producono nessun cambio nella natura, ma c'è accordo sul fatto che essa è uguale per comune consenso di tutte le persone sobrie e nessuno direbbe il contrario a meno di non essere completamente pazzo, che necessità ci sarebbe di sostenere questa assurdità del pensiero per la natura divina? Sentendo dire Padre e Figlio da Colui che è la Verità abbiamo imparato l'unità della natura nei due soggetti (ἐν δύο τοῖς ὑποκειμένοις τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως), unità che è posta a livello naturale dai nomi in relazione reciproca (πρὸς ἀλληλασχέσεως) e ancora dalla stessa voce del Signore⁴⁵.

Si tratta di un bivio fondamentale e ineludibile nel pensiero, perché l'alternativa era considerare le nozioni di persona, natura e relazione equivoche e meramente metaforiche nelle due ontologie. Invece la stessa forza ontologica riconosciuta alla relazione in Dio permette di rileggere la relazione a livello creaturale.

Si noti come nel pensiero di Gregorio di Nissa la relazione è accostata all'aggettivo *naturale*, che corrisponde a una difesa della connaturalità a partire dal significato dei nomi delle Persone divine e in concreto a quello di Padre che trasmette la natura al Figlio. La discussione sulla corrispondenza tra le processioni o relazioni umane e quelle divine è in un certo modo segno della serietà con cui si assume che la Trinità è l'Essere stesso, e quindi elemento rivelativo di quel fiorire dell'analogia dell'Essere in analogia della Trinità che può definire l'ontologia trinitaria stessa.

In questo modo Gregorio nell'*Ad Ablabium* scandisce la risposta alla domanda sul perché non si parla di tre dèi ma si parla di tre uomini a partire da quanto visto sulla relazione intratrinitaria come principio di distinzione personale nell'unica natura divina e mediante una rilettura in chiave sempre relazionale dell'unica natura umana. Infatti, il Nisseno individua un duplice aspetto nella φύσις umana: un aspetto intensivo e un aspetto esten-

⁴⁵ ID., *Contra Eumomium*, I, 497,1-499,1: GNO I, 170,5-17.

sivo⁴⁶. L'uomo non è solo l'individuo della specie umana. Né l'umanità è la mera somma degli individui, ma la natura umana è contemporaneamente la comunione di tutti gli uomini di tutti i tempi e il singolo uomo. Si tratta di una sintesi della sostanza prima e della sostanza seconda aristoteliche, che vengono unificate in un unico concetto per esprimere il dato rivelato. Mentre in Dio, infatti, questi due aspetti coincidono perfettamente, nell'uomo essi sono distinti, ma nello stesso tempo non possono essere separati.

Gregorio differenzia le due creazioni di Genesi, affermando che nella prima è stato creato tutto l'uomo⁴⁷, come insieme degli individui presente in modo intenzionale nella mente divina⁴⁸. L'uomo viene riconosciuto come immagine di Dio non solo nella sua individualità, ma anche come comunione di persone e quindi nelle sue stesse relazioni. Il passo è fondamentale e ha conseguenze immediate anche a livello pratico, in quanto Gregorio è il primo Padre della Chiesa che condanna esplicitamente e senza mezzi termini la schiavitù⁴⁹.

Così la rilettura relazionale della dimensione creaturale sembra essere il fondamento dello sviluppo, anche in ambito greco, delle analogie tra la struttura immanente dell'anima umana e la Trinità stessa⁵⁰. Scrive il Nisseno:

E se esami con attenzione anche gli altri elementi per i quali si caratterizza la bellezza divina, troverai che anche in essi è preservata con esattezza la somiglianza nell'immagine che è in noi. La Divinità è Mente ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) e *Logos*, infatti *in principio era il Logos* (Gv 1,1). E, secondo Paolo, i profeti hanno lo spirito ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) di Cristo, che parla in loro (cfr. 1 Cor 7,40). Ma l'essere umano non è lontano da ciò. Contempla in te stesso sia il *logos*, sia la mente ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\alpha\iota\nu$), immagini della vera Mente ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) e del

⁴⁶ Cfr. ZACHHUBER, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden: Brill, 2000, 74.

⁴⁷ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De opificio hominis*, PG 44, 185BC.

⁴⁸ Cfr. DANÉLOU, J., *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, Paris: Institut Catholique, 1964, 62. Gregorio esclude esplicitamente che si tratti della preesistenza delle anime come invece sostiene Origene (cfr. *De Anima*, PG 46, 113BC). Si veda MASPERO, G., «Antropologia», in MATEO-SECO, L. F. e MASPERO, G., *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma: Città Nuova, 2007, 79-88.

⁴⁹ Cfr. GARNSEY, P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 243. Si veda anche BERGADÁ, M. M., «La condamnation de l'esclavage dans l'Homélie IV», in HALL, S. G. (ed.), *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes*, New York: De Gruyter, 1993, 185-196.

⁵⁰ Cfr. MASPERO, G., «L'uomo e la Trinità: logos e schesis nelle analogie psicologiche greche», in MAZZANTI, A. M., *Il logos di Dio e il logos dell'uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessi contemporanei*, Milano: Vita e pensiero, 2014, 275-298.

vero *Logos*. Ma ancora Dio è Amore (ἀγάπη) e sorgente d'amore. Infatti il grande Giovanni dice che *l'amore è da Dio* e che *Dio è Amore* (1 Gv 4,7-8). E il Creatore della natura ha impresso anche in noi tale caratteristica: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35). E se mancasse ciò, si corromperebbe tutto il carattere dell'immagine. Dio vede tutto, ascolta tutto e tutto esamina. Così anche tu, grazie alla vista e all'udito, hai la percezione della realtà e la mente (διάνοια) che ricerca ed esamina la realtà⁵¹.

La risemantizzazione della relazione a livello ontologico rende possibile a Gregorio una profonda ricomprensione del creato e dell'uomo in particolare. L'inserimento della *schesis* nell'immanenza trinitaria permette di riconsiderare la relazione tra la Trinità e il mondo, rileggendo la natura umana e la dimensione immanente del singolo uomo da una prospettiva trinitaria e, quindi, relazionale.

4. AGOSTINO

a) *La novità ontologica*

Nel presentare in estrema sintesi l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa si è cercato di evidenziare la sintonia con il suo amico e omonimo di Nazianzo. Ciò sembra particolarmente rilevante dal punto di vista del confronto tra il Nisseno e Agostino. Infatti diversi autori concordano nell'affermare che l'Ipponate conoscesse una traduzione dell'*Oratio* 29 ora perduta⁵². Potrebbe essere stata questa una delle fonti di ispirazione del pensiero di Agostino.

Un'analisi completa delle ricorrenze della famiglia semantica di *relatio* nelle sue opere mette immediatamente in evidenza come l'uso propriamente teologico sia legato non al termine *relatio* stesso, che ha piuttosto il significato letterario e giuridico, ma a *relativum* e all'avverbio corrispondente. Ciò indica la matrice metafisica dell'approccio dell'Ipponate⁵³.

⁵¹ GREGORIO DI NISSA, *De officio hominis*, 5; PG 44, 137BC.

⁵² Cfr. CHEVALIER, I., *S. Augustin et la pensée grecque: les relations trinitaires*, Fribourg (SZ): Librairie de l'Université Fribourg en Suisse, 1940, 141-152; e ALTANER, B., *Kleine patristische Schriften*, Berlin: Akademie-Verlag, 1967, 284.

⁵³ Per una recente presentazione profondamente teologica della dottrina trinitaria di Agostino, si veda: AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010.

Infatti, una ricerca nella letteratura latina delle ricorrenze di *relativum* stesso rivela la sua presenza essenzialmente nel già citato Marziano Capella, nella parte dedicata alla dialettica del suo *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. È difficile determinare se si ha un influsso diretto, anche per le incertezze sulla datazione della vita del retore di Madaura, o se piuttosto Agostino e il suo conterraneo condividono una comune fonte varroniana. Probabile è anche l'influsso delle traduzioni latine di Plotino, in particolare quella perduta delle *Enneadi* di Mario Vittorino, e in generale della tradizione esegetica delle Categorie aristoteliche.

Purtroppo non ci sono pervenute le traduzioni latine delle *Orationes theologicae* di Gregorio di Nazianzo. Per questo più che una discussione delle fonti è l'analisi del pensiero teologico il principale e praticamente unico elemento determinante in un confronto tra l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa e Agostino⁵⁴.

Nel *corpus* dell'Ipponate colpisce l'assenza della famiglia semantica legata a *relatio* nel Commento a Giovanni e negli scritti esplicitamente antiariani, fatto salvo il *De Trinitate*⁵⁵. Nonostante le difficoltà dell'analisi diacronica dell'opera di Agostino, non sembra possibile addurre ragioni cronologiche per questa mancanza. Essa deve quindi avere ragioni teologiche⁵⁶.

La relazione è elemento chiave della spiegazione agostiniana dei dati offerti dalla rivelazione e dalla tradizione discussi nei primi quattro capitoli del suo trattato. Come si nota nella sintesi presentata nel libro XV, è proprio nel V libro dove la *relatio* viene citata:

Nel quinto libro, per coloro ai quali pare che la sostanza del Padre e del Figlio non sia la stessa, poiché ritengono che tutto ciò che si dice di

⁵⁴ Sarah Heaner Lancaster ha studiato il rapporto tra sostanza, persona e relazioni nell'opera dell'Ipponate, cercando di rispondere alle critiche di chi, come Catherine Mowry LaCugna, vedono in lui un sostanzialismo: LANCASTER, S., «Three-Personed Substance: The Relational Essence of the Triune God in Augustine's *De Trinitate*», *The Thomist* 60 (1996) 123-139. Pensiamo che un confronto con la teologia di Gregorio di Nissa e l'attenzione alle differenze delle tradizioni metafisiche possano aiutare ad approfondire ulteriormente la comprensione del rapporto tra relazioni e sostanza nel pensiero dell'Ipponate.

⁵⁵ Sempre Sarah Heaner Lancaster ha osservato che i capitoli dal V al VII del *De Trinitate* devono essere stati scritti tra il 413 e il 413, quindi dopo il sacco di Roma del 410, evento che spinse vari ariani a cercare rifugio in Africa: ID., «Divine Relations of the Trinity: Augustine's Answer to Arianism», *CTJ* 34 (1999) 327-346, sp. 333. Ciò potrebbe spiegare l'introduzione della relazione in questi capitoli, in base a quanto detto sulla negazione da parte di Ario che il *Logos* appartenesse ai relativi.

⁵⁶ Sulle specificità dell'arianesimo occidentale, si veda: SIMONETTI, M., «S. Agostino e gli Ariani», *Revue des études augustiniennes* 13 (1967) 55-84.

Dio si dica secondo la sostanza e per questo generare ed essere generato o essere genito e ingenito, in quanto sono diversi, sostengono che siano sostanze diverse, si dimostra che non tutto ciò che si dice di Dio si dice secondo la sostanza, come secondo la sostanza si dicono buono e grande o gli altri attributi che si predicano in modo sostanziale (*ad se*). Ma si dice anche in senso relativo (*relative*), cioè non in modo sostanziale (*ad se*), ma in relazione a qualcos'altro (*ad aliquid*), come Padre si dice relativamente al Figlio o Signore rispetto alla creatura che lo serve⁵⁷.

È questa l'unica ricorrenza nel libro XV. Perciò sembra che per Agostino il nucleo centrale della sua teologia relazionale vada cercata nel cap. V.

In questo libro egli pone come punto di partenza della nuova parte del *De Trinitate* (libri V-VII) l'apofatismo, vero e proprio principio epistemologico fondamentale della teologia trinitaria. L'oggetto stesso di indagine è, infatti, inattuabile e inesprimibile. Dio rimane sempre eccedente rispetto al pensiero dell'uomo, il quale si trova nel paradosso di dover sempre pensare a Lui, senza mai poterlo fare in modo degno (*de quo digne cogitare non possumus*)⁵⁸.

Tale principio si fonda sulla discontinuità ontologica che separa la natura divina da quella creata. Questa costituisce il dominio di osservazione dell'uomo, sia per quanto riguarda la dimensione materiale sia quella spirituale della vita interiore. L'intelletto è la parte migliore dell'uomo mediante la quale si apprende la sapienza, eppure nemmeno questo può essere compreso. Quindi quanto più sarà vano cercare di comprendere Dio⁵⁹.

L'intelletto stesso non ha materialità e non è legato alle categorie che la contraddistinguono, per cui quanto meno si riscontreranno tali accidenti in Dio, il quale è buono senza qualità e grande senza quantità (*sine qualitate bonum, sine quantitate magnum*) e tutti gli attributi divini senza limite creaturale.

Dio è senza dubbio sostanza (*sine dubitatione substantia*), cioè *essenza*, termine che deriva da *essere* come *sapienza* deriva da *sapere*. A nessuno corrisponde tale espressione più che a lui, perché Egli non muta e non può mutare, identificandosi pertanto con l'essere stesso⁶⁰.

Inizia, quindi, la refutazione delle tesi ariane, con una riaffermazione dell'apofatismo, cioè esplicitando ulteriormente che ci si sta muovendo in un am-

⁵⁷ AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 3,5: CCSL 50, 463-464.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, V,1,1: CCSL 50, 206.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, V,1,2: CCSL 50, 206.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, V,2,3: CCSL 50, 206-207.

bito dove l'espressione non può essere all'altezza del pensiero, né il pensiero della realtà⁶¹. La classica posizione ariana è presentata a partire appunto dalla distinzione tra predicazione sostanziale e accidentale. Quest'ultima è impossibile nel caso di Dio, per cui solo deve darsi la prima. Ma il Padre è detto *ingenito*, mentre il Figlio è *generato*, ed essere *ingenito* ed essere *generato* sono realtà manifestamente diverse, per cui, secondo gli eretici, le sostanze delle due prime Persone divine dovrebbero essere diverse⁶².

La confutazione consiste in una *reductio ad absurdum* a partire da Gv 10,30: si assume come buona l'affermazione ariana che in Dio tutto si predica necessariamente secondo la sostanza per mostrare che, se ciò fosse vero, allora quando Gesù dice che Lui e il Padre sono una cosa sola, ciò dovrebbe significare che sono una sola sostanza, in chiaro contrasto che le tesi ariane stesse. Ma allora si deve ammettere che si possa dire qualcosa di Dio in senso non sostanziale, per cui *ingenito* e *generato* non devono necessariamente essere detti in quel senso.

Infatti, l'ambito accidentale viene identificato con quello della mutevolezza, secondo il dato comune nella tradizione filosofica, escludendo per questo la possibilità di metterlo in rapporto con Dio, immutabile⁶³.

Da qui con rigore si procede assumendo che, dunque, nulla si può predicare di Dio secondo l'accidente. Nello stesso tempo il dato rivelato obbliga a riconoscere che nemmeno di può dire che in Dio tutto si predica secondo la sostanza:

Quindi in Dio nulla si dice secondo l'accidente, poiché in Lui nulla cambia. Ma nemmeno tutto quello che si dice, si dice secondo la sostanza. Infatti si predica anche in senso relativo (*ad aliquid*), come il Padre rispetto al Figlio e il Figlio rispetto al Padre, e questo non in senso accidentale, poiché il primo è sempre Padre e il secondo sempre Figlio. E *sempre* non nel senso che il Padre non cessa di essere Padre dal momento in cui è nato il Figlio, o che Questi non cessi da quel momento di essere Figlio, ma *sempre* per il fatto che il Figlio è sempre nato e non ha mai iniziato ad essere Figlio. Perché, se in un certo momento avesse avuto

⁶¹ Cfr. *ibid.*, V,3,4: CCSL 50, 208.

⁶² Sul rapporto Padre e Figlio nel *De Trinitate*, si veda: WEEDMAN, M., «Augustine's *De Trinitate* 5 and the problem of the divine names *father* and *son*», *Theological Studies* 72 (2011) 768-786.

⁶³ Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 4,5: CCSL 50, 209.

inizio o in un certo momento cessasse di essere Figlio, si direbbe in senso accidentale⁶⁴.

Si vede qui in azione il secondo principio ariano per il quale Dio aveva iniziato ad essere Padre e il Figlio non era da sempre. Nel passo citato il termine *relazione* traduce l'*ad aliquid*, calco latino del *pros ti* di Aristotele, le cui categorie sono esplicitamente richiamate. Ciò rende evidente la dimensione ontologica della risposta. Nella conclusione della sezione fa la sua comparsa il *relativum*, corrispondente a *schesis*:

Per questo, sebbene sia diverso essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, in quanto ciò non si dice secondo la sostanza (*secundum substantiam*), ma secondo la relazione (*relativum*). E la relazione (*relativum*) non è accidente perché non è mutevole⁶⁵.

Quindi spiega che gli ariani negherebbero che *ingenerato* e *generato* siano nomi che dicono relazione, come invece accade per Padre e Figlio. Essi, secondo loro, sarebbero invece termini assoluti, che per questo indicano la differenza sostanziale tra le prime due Persone divine. Agostino ribatte che *generato* deve per forza essere nome relativo, perché fa riferimento a un genitore ed è sinonimo di *figlio*⁶⁶. Il punto è che *padre* e *figlio* non sono termini correlativi del tipo di *amico* e *vicino*, i quali presentano reciprocità, ma il *Padre* rinvia al *Figlio* mantenendo una distinzione e un ordine nei suoi confronti, che esclude l'intercambiabilità dei due, in quanto il *Figlio* non è detto *Padre*, e vice versa:

E poiché Figlio non si dice in relazione al Padre, ma in relazione al Padre, il Figlio non è uguale al Padre secondo quanto si dice in relazione al Padre. Ne segue che è uguale secondo ciò che si dice in senso assoluto (*ad se*). Ma qualsiasi cosa si dica in senso assoluto, si dice secondo la sostanza. Quindi ne segue che l'uguaglianza è secondo la sostanza. Per questo la sostanza di entrambi è la stessa. Ma quando si dice che il Padre è ingenito, non si dice ciò che è, ma ciò che non è. E quando si nega un relativo, non si nega la dimensione sostanziale, poiché il relativo stesso non è detto secondo la sostanza (*ipsum relativum non secundum substantiam dicitur*)⁶⁷.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, V, 5,6: CCSL 50, 210.

⁶⁵ *Ibid.*: CCSL 50, 211.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, V, 6,7: CCSL 50, 211.

⁶⁷ *Ibid.*: CCSL 50, 212.

Il significato negativo di ingenerato è oggetto del punto seguente: partendo dall'equivalenza di generato e figlio, si mostra che *ingenerato* significa difatti *non figlio*, cioè *non genitus*. Il punto è che.

La particella negativa non rende predicato secondo sostanza ciò che senza di essa è predicato in senso relativo⁶⁸.

La conclusione è che *ingenerato* è termine relativo, perché si nega la relazione a un genitore e non si esce, per questo, dalla dimensione relativa. Per Agostino è chiaro, dunque, che ciò che si dice in senso relativo non può indicare la sostanza.

Quindi si continua il ragionamento mostrando come gli attributi divini si debbano indicare al singolare perché Dio, e quindi ciascuna Persona divina, si identifica totalmente con essi:

Quindi affermiamo in specifico che qualsiasi attributo si predichi di quella divina sublimità in senso assoluto (*ad se*) si dice in senso sostanziale (*substantialiter*), mentre quando si predica in rapporto ad altro (*ad aliquid*) non si dice in senso sostanziale, ma relativo (*relative*). E affermiamo anche che nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo è tale la forza dell'identità di sostanza, che qualsiasi attributo si dica di loro in senso assoluto (*ad se*) va preso non al plurale collettivo, ma al singolare. Infatti nello stesso senso il Padre è Dio e il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio, affermazione che nessuno dubita essere predicata secondo la sostanza, eppure non sono tre dèi, ma diciamo che la somma Trinità è un solo Dio⁶⁹.

Da qui discendono espressioni che riecheggiano nel Simbolo Atanasiano: il Padre è grande, il Figlio è grande, lo Spirito Santo è grande ma non sono tre grandi, è così per buono e tutti gli altri attributi che delle tre Persone divine si predicano sempre al singolare, perché per loro essere ed essere grandi, o buoni, o onnipotenti semplicemente coincide⁷⁰.

Dopo aver discusso la formula *una essenza e tre persone*, raccordando il significato con le corrispondenti espressioni greche⁷¹, si chiarisce che in Dio non ci può essere partecipazione. Si giunge, così, a una delle affermazioni più

⁶⁸ *Ibid.*, V, 7,8: CCSL 50, 213.

⁶⁹ *Ibid.*, V, 8,9: CCSL 50, 215.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*

⁷¹ Cfr. *ibid.*, V, 8-9: CCSL 50, 215-217.

complete del lib. V sulla questione delle attribuzioni dei diversi nomi al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo:

Invece, ciò che nella Trinità stessa si dice propriamente al singolare, in nessun modo si predica in senso assoluto (*ad se*), ma nel senso della relazione reciproca (*ad invicem*) o in rapporto alla creatura (*ad creaturam*), ed è chiaro per questo che non lo si dice in senso sostanziale, ma relativo (*relative non substantialiter*)⁷².

Si noti che il piano del linguaggio e quello dell'essere sono chiaramente distinti, ma connessi, in modo tale che non sembra possibile ridurre le relazioni alla dimensione meramente linguistica.

b) *Lo Spirito Santo come relazione*

La stessa affermazione dell'unicità di Dio e l'attributo di *Signore* in Dt 6,4 va letta come riferita alle tre Persone divine, mentre la Trinità non può essere detta *Figlio*. Per lo Spirito Santo il discorso è più articolato, perché sia *Spirito* sia *Santo* possono dirsi in senso assoluto dei tre, mentre quando i due termini appaiono insieme si intende l'espressione in senso personale e quindi relativo, perché si tratta dello Spirito del Padre e del Figlio (cfr. Mt 10,20; Gal 4,6):

Ma la relazione stessa non appare in questo nome, appare invece quando si parla di Dono di Dio. Infatti il Dono è del Padre e del Figlio, poiché *procede dal Padre* (Gv 15,26), come dice il Signore, e quello che afferma l'Apostolo con le parole *Chi non ha lo Spirito di Cristo, non è di lui* (Rom 8,9) sicuramente egli lo dice di Lui. Quindi, quando parliamo di «Dono del Donatore» e «Donatore del Dono», usiamo entrambe queste espressioni in senso reciprocamente relativo (*relative ad invicem*). Quindi lo Spirito Santo è una certa comunione ineffabile (*ineffabilis quaedam communio*) del Padre e del Figlio, e forse è chiamato in questo modo proprio perché la stessa denominazione può essere conveniente sia per il Padre sia per il Figlio. Infatti per Lui si usa come nome proprio quello che il Padre e il Figlio si dice come nome comune, poiché sia il Padre sia il Figlio è spirito, così come sia il Padre sia il Figlio è santo. In questo modo, lo Spirito Santo è chiamato Dono di entrambi, affinché Colui che

⁷² *Ibid.*, V, 11,12: CCSL 50, 218.

è comunione di tutti e due sia indicato da un nome che conviene ad entrambi. E questa Trinità è un unico Dio, solo, buono, grande, eterno, onnipotente: unità, divinità, grandezza, bontà, eternità, onnipotenza in sé⁷³.

Grazie alla riflessione sulla terza Persona divina e il suo nome proprio che esprime nella sua stessa forma la comunione delle prime due Persone si giunge ad una formulazione efficace della differenza tra uso assoluto e personale o relativo di un nome. Agostino spiega anche il problema dell'individuazione del nome correlativo di Spirito Santo: se per *padre* abbiamo subito il termine *figlio* e allo stesso modo per *padrone* abbiamo *servo*, nel caso della terza Persona non possiamo invertire l'espressione Spirito del Padre e del Figlio dicendo Padre dello Spirito o Figlio dello Spirito:

Infatti, in molti relativi accade che non si trovi un termine nel quale si corrispondano reciprocamente le realtà che si riferiscono l'una all'altra⁷⁴.

Così per lo Spirito si può dire che è dono del Padre e del Figlio, ma non si può parlare di Padre o Figlio del dono. La correlatività si può esprimere solo come Dono del Donatore e Donatore del Dono (*donum donatoris, et donatorem doni*).

La dottrina esposta permette di chiarire che *Principio* ammette sia un uso assoluto, riferito alle tre Persone divine, sia un senso relativo, riferito solo al Padre. In senso assoluto anche il Figlio può essere detto Principio rispetto alla creazione, e allo stesso modo ciò vale per lo Spirito Santo, ma *Figlio*, *Immagine* e *Verbo* hanno solo significati relativi⁷⁵.

L'approfondimento del termine Principio nell'immanenza trinitaria tocca, quindi, la questione del rapporto tra il Padre e lo Spirito: il primo può essere detto Principio del secondo? La risposta è affermativa, perché il Padre non è Principio solo di quello che genera, ma anche di quello che dona. Ciò aiuta ad intendere perché la terza Persona non è generata, ma donata:

Infatti, quello che è nato dal Padre quando è chiamato Figlio dice relazione solo al Padre. Per questo è Figlio del Padre e non nostro. In-

⁷³ *Ibid.*, V, 11,12: CCSL 50, 219-220.

⁷⁴ *Ibid.*, V, 12, 13: CCSL 50, 220.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, V, 13,14: CCSL 50, 221.

vece, quello che è dato dice relazione sia a Colui che ha dato sia a coloro ai quali è dato. Così lo Spirito Santo è detto essere non solo del Padre e del Figlio che lo hanno dato, ma anche nostro che lo abbiamo ricevuto⁷⁶.

Da questa prospettiva il Padre e il Figlio sono un unico Principio dello Spirito, mentre le tre Persone divine sono un unico Principio delle realtà create.

Ciò pone seriamente il problema della distinzione tra l'immanenza e l'economia divine, perché la definizione relazionale della terza Persona in termini di dono pare legarla alla creazione. Per questo Agostino spiega che lo Spirito è dono nell'eternità, in quanto procede nell'eternità, mentre viene donato nel tempo e si può essere dono senza essere stati ancora donati. Quindi lo Spirito procede eternamente come dono anche prima di essere donato temporalmente. Quando ciò è avvenuto, ovviamente Dio non ha subito mutamento alcuno, mentre è stata la creatura a cambiare. Si distinguono, così, le relazioni divine da quelle con il creato, che non implicano mutazione nella Trinità:

È chiaro, dunque, che ciò che si inizia ad attribuire a Dio nel tempo e che prima non si diceva si dice in senso relativo (*relative*), ma non si tratta di predicazione accidentale come se a Dio accadesse qualcosa. Invece si tratta degli accidenti di ciò rispetto al quale inizia a dirsi qualcosa di Dio in senso relativo (*relative*)⁷⁷.

Si osserva come Agostino è portato dalla sua grammatica teologica ad analizzare la Trinità e il mondo nello stesso tempo. Ciò può costituire una seria difficoltà, perché richiede una continua declinazione della differenza, ma nello stesso tempo spinge ad una rilettura del creato alla luce della novità ontologica scoperta grazie alla rivelazione trinitaria.

Si noti che il pericolo di quello che con Anselmo diventerà *Filioquismo* è qui annidato, nel momento in cui il rapporto tra il Padre e il Figlio, almeno in questa formulazione, sembra essere concluso in quanto Figlio dice relazione solo al Padre e non allo Spirito.

Questo è un elemento essenziale per verificare la forza dell'ontologia trinitaria di Agostino, il quale recupera la dimensione relazionale della terza Persona su un piano non formalmente metafisico, ma attraverso il linguaggio

⁷⁶ *Ibid.*, V, 14,15: CCSL 50, 222-223.

⁷⁷ *Ibid.*, V, 16,17: CCSL 50, 227.

della comunione e dell'amore. Lavorando sulla correlatività dei nomi di Padre e di Figlio, esclude l'uso dello strumento ontologico della relazione nella definizione del *proprium* personale della terza Persona, la Quale, però, in quanto *Donum*, esprime con più intensità il legame tra economia e immanenza⁷⁸. Chiaramente Agostino ha una concezione ontologica dello Spirito, ma essa non passa formalmente attraverso la relazione. Infatti, nel libro VI si afferma a proposito del rapporto dello Spirito con l'unità del Padre e del Figlio:

Quindi anche lo Spirito Santo è nella stessa unità di sostanza e uguaglianza. Infatti, sia che si tratti dell'unità di entrambi, o della santità, o della carità, oppure dell'unità perché è la carità o della carità perché è la santità, è chiaro che Colui nel quale entrambi vengono uniti non è uno dei due, proprio Lui nel quale il Generato è amato dal Generante e nel quale ama il Suo Genitore, in modo tale da mantenere *l'unità di spirito nel vincolo della pace* (Ef 4,3), non per partecipazione ma per la propria essenza, né per il dono di un qualcuno di superiore ma il loro proprio⁷⁹.

La caratteristica personale dello Spirito Santo è dunque l'essere la comunione delle prime due Persone divine, il loro amore, con il quale il Figlio è amato dal Padre e con il quale Lo riama. In questo senso il pericolo di *Filioquismo*, cioè di una concezione chiusa del rapporto tra le prime due persone divine che tratti la terza come una mera aggiunta, è assolutamente escluso. Eppure ciò non è espresso a livello ontologico di relazione, perché per Agostino la relazione è accostata alla sostanza e non è posta all'interno di essa, come visto in ambito greco. Ma l'Ipponate fonda una vera e propria metafisica dell'amore, aggiungendo di seguito:

Dunque lo Spirito Santo è qualcosa di comune (*commune aliquid*) tra il Padre e il Figlio, qualsiasi cosa sia, la stessa comunione consustanziale e coeterna; e se la si può chiamare convenientemente amicizia, la si chiami pure così, ma è più adatto chiamarla carità; e anche quest'ultima è sostanza, perché Dio è sostanza e *Dio è carità* (1 Gv 4,16), come dice la Scrittura. Ma come è detta sostanza con il Padre e il Figlio, così è anche detta grande e buona e santa e qualsiasi altro attributo si predichi in senso as-

⁷⁸ Sul *proprium* personale dello Spirito Santo, si veda: REINHARD, R., «Somebody to Love? The *Proprium* of the Holy Spirit in Augustine's Trinity», *Augustinian Studies* 41 (2010) 351-373.

⁷⁹ AGOSTINO, *De Trinitate*, VI, 5,7: CCSL 50, 235.

soluta (*ad se*), poiché essere Dio non è altro rispetto all'essere grande e buono e tutto il resto che si è sopra mostrato⁸⁰.

La forza di tale prospettiva è quella di poter inserire l'origine del creato stesso nel rapporto gioioso tra il Padre e il Figlio. Agostino commenta qui Ilario di Poitiers, il quale aveva definito le proprietà personali del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo con la seguente affermazione: «L'eternità è nel Padre, la forma nell'Immagine, la fruizione (*usus*) nel Dono»⁸¹.

L'Ipponate parte dal rapporto tra la prima e la seconda Persona divina, la quale è immagine in senso così perfetto da essere identica alla realtà di cui è immagine (*ad identidem respondens ei cuius imago est*), per questo nel Figlio c'è quella Vita che coincide con l'Essere (*idem et esse et vivere*). Allo stesso modo in Lui si dà un intendere perfetto che coincide ancora una volta con il vivere e l'essere (*id quod est intellegere, hoc vivere*). E ogni cosa creata è in questo *Verbum perfectum* nel quale Dio conosce ogni creatura la quale non è conosciuta perché viene all'essere, ma viene all'essere perché è eternamente conosciuta in Dio, nel rapporto intradivino del Padre e del Figlio. E in questo rapporto lo Spirito è la gioia, che da esso inonda ogni cosa:

Dunque quell'ineffabile abbraccio (*ineffabilis complexus*) del Padre e dell'Immagine non è senza godimento, senza carità, senza gioia. Perciò quel diletto, piacere, felicità o beatitudine, se una qualche parola umana la indica in modo degno, è in breve chiamata da lui [Ilario] *fruizione*, e nella Trinità è lo Spirito Santo, il Quale non è generato, ma è la soavità del Genitore e del Generato che con grande larghezza e generosità riempie tutte le creature secondo le loro capacità, affinché mantengano il loro ordine e riposino nei luoghi che loro corrispondono⁸².

Il vibrante linguaggio mistico giunge a leggere il creato alla luce del rapporto tra le tre Persone divine. Ogni cosa è se stessa riposando nell'ordine che nello Spirito di Dio effonde dalla sovrabbondante gioia della conoscenza divina che caratterizza il rapporto tra il Padre e il Figlio. Da questa prospettiva il mondo è presentato come il traboccare della vita interiore di Dio, del suo amore e della sua felicità.

⁸⁰ *Ibid.*: CCSL 50, 235-236.

⁸¹ ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, II, 1,1: SC 443, 276.

⁸² AGOSTINO, *De Trinitate*, VI, 10,11: CCSL 50, 242.

Il passo è essenziale in tutto il disegno del trattato di Agostino, il quale spinge lo sguardo alla creazione e all'uomo in particolare, lasciandosi trascinare da un duplice movimento che come le onde del mare porta il pensiero dalla traccia (*vestigium*) trinitaria riconosciuta nel mondo alla sua origine divina, per ridiscendere seguendo lo sgorgare di ogni cosa da tale origine somma, che è in sé Bellezza e Gaudio assoluto. L'unità del creato, dove una cosa insieme non è uguale a tre cose e due sono più grandi di una sola, appare come il rifrangersi dell'unità divina, per la quale ciascuna Persona divina è grande come le altre due, in quanto infinita, in modo tale che «ciascuna è in ciascuna, tutte sono in ciascuna, ciascuna in tutte, e tutte in tutte e tutte sono una sola cosa» (*singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum omnia*)⁸³.

c) *La discesa relazionale*

Ciò fonda la possibilità della discesa relazionale, punto di forza di Agostino, il quale riesce ad articolare le relazioni a livello creaturale con le relazioni *in divinis*. Questo è evidente nei successivi libri del *De Trinitate*.

Nel VII libro, infatti, l'Ipponate discute la Persona in Dio e si pone il problema già visto in Gregorio di Nissa, di perché non si debba parlare di tre dèi, mentre si usa l'espressione tre uomini, in questo caso Abramo, Isacco e Giacobbe. Ma la struttura del libro e il ruolo che la relazione vi gioca è evidenziato dal riassunto che introduce il libro VIII. Il centro del libro precedente sarebbe proprio la distinzione di ciò che nella Trinità si predica delle Persone, cioè i nomi che implicano la relazione mutua (*relative dicuntur ad invicem*) e ciò che si dice delle Persone considerate ciascuna in Se Stessa (*ad se*), per il quale si usa sempre e solo il singolare. Per questo non si parla di tre dèi, ma di un solo Dio, per il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Così non ci sono tre buoni o tre onnipotenti, ma un unico Buono e un unico Onnipotente. Dunque il Padre non è più grande del Figlio né il Padre e il Figlio insieme sono più grandi dello Spirito Santo, o una singola Persona è minore della Trinità⁸⁴.

La trattazione del confronto tra l'uomo e Dio è conseguenza necessaria di una vera ontologia trinitaria, dove il primo senso –quello relativo all'estensione ontologica in chiave relazionale nell'immanenza– induce di conseguen-

⁸³ Cfr. *ibid.*, VI, 11, 12: CCSL 50, 243.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, VIII, 1,1: CCSL 50, 268.

za la trattazione dell'ontologia trinitaria nel secondo senso, come studio del riflesso relazionale a livello creaturale e come valutazione critica della corrispondenza tra i due ambiti.

A questo proposito, Agostino, in modo significativo, ripropone una chiara affermazione dell'apofatismo, dicendo che in questo ambito è più vero il pensiero di quanto si riesce a dire e più vero ciò che è rispetto a quanto si riesce a pensare (*Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*)⁸⁵.

Quindi l'Ipponate si domanda che senso abbia il *non* predicato di Abramo, Isacco e Giacobbe quando diciamo che l'uno *non* è l'altro. Nel riconoscere che sono tre, si usa l'indicazione al plurale, dicendo che sono tre *uomini*, con un nome specifico al plurale, oppure tre *animali*, con un nome generico, ma sempre al plurale. Quando poi si domanda cosa sono un cavallo, un bue e un cane non si dice che sono tre cavalli, tre buoi o tre cani, ma tre animali, con un termine generico poiché non sono della stessa specie. E così più in generale si potrebbe dire tre sostanze, tre creature o tre nature. In questo modo passare al generico permette di includere nella denominazione plurale quello che non si può indicare con un termine specifico perché appartiene a specie diverse. Tale termine generico indica qualcosa che hanno in comune i tre soggetti, come l'essere animali, nel caso citato, o l'essere uomini per Abramo, Isacco e Giacobbe. Tornando alla Trinità, Agostino scrive:

Dunque posto che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono tre, ci domandiamo che tre siano, che cosa abbiano in comune. Infatti non è a loro comune ciò che è il Padre in modo tale da essere reciprocamente padri, come gli amici, venendo chiamati in modo relativo l'uno all'altro (*relative ad alterutrum*), possono essere detti essere tre amici, perché lo sono reciprocamente. Ma qui ciò non vale poiché solo il Padre è padre e nemmeno padre di due ma solo dell'unico Figlio. E non ci sono tre figli, poiché il Padre non è il Figlio né lo Spirito Santo. Né ci sono tre spiriti santi, poiché né il Padre né il Figlio sono lo Spirito Santo secondo il senso proprio con cui lo si indica come *Dono di Dio* (At 8,20; Gv 4,10). Quindi che sono i tre? Infatti, se sono tre Persone (*tres Personae*), è a loro comune ciò che è la persona. Dunque Essi hanno un nome specifico e un nome generico, se accettiamo la consuetudine del linguaggio. Ma ove non si dia alcuna diversità di natura, si possono enunciare alcune realtà in

⁸⁵ *Ibid.*, VII, 4,7: CCSL 50, 255.

senso generico così come specifico. Infatti la differenza di natura fa sì che il lauro, il mirto e l'ulivo o il cavallo, il bue e il cane non si indichino con un nome di specie, cioè tre lauri per i primi o tre buoi per i secondi, ma si indichino con nome generico, cioè tre alberi o tre animali. Ma invero dove non c'è nessuna differenza di essenza, è necessario che i tre abbiano anche un nome di specie, che tuttavia non si trova. Infatti persona è nome generico, in quanto anche l'uomo può essere definito tale nonostante la grande distanza tra l'uomo e Dio⁸⁶.

Il testo mostra la forza con cui Agostino pone la questione del rapporto tra Dio e l'uomo e la profonda ricerca a livello linguistico. Il Padre, il Figlio e lo Spirito hanno in comune l'essere Persona, nome che nel linguaggio comune può essere sia generico sia specifico. Ma la distinzione a livello creaturale è possibile per la differenza di natura, che obbliga a passare dal nome specifico a quello generico. In assenza di tale differenza si dovrebbero poter trovare sia un nome generico sia uno specifico, ma nel caso della Trinità quest'ultimo non si trova, tanto che anche l'uomo è detto *persona*⁸⁷.

L'affermazione è apofatica e discute a livello di nomi e di linguaggio la differenza *in divinis*. Si noti che l'Ipponate non sfrutta la differenza relazionale, perché la relazione non è inserita nella sostanza.

L'importanza del passaggio concettuale sembra essere segnalata dal fatto che Agostino ribadisca l'affermazione dell'eccedenza del Mistero trinitario rispetto alle capacità del pensiero dell'uomo, che nella sua indigenza (*humana inopia*) deve ricorrere a termini adatti alla capacità di comprensione umana. Quindi, discutendo la formula «una essenza e tre sostanze o persone» (*una essentia, tres substantiae vel personae*), dove sostanza è ricondotto etimologicamente a sussistenza e quindi equiparato con la persona, Agostino scrive:

Infatti se per Dio è lo stesso essere e sussistere, allora non bisogna parlare di tre sostanze, come non si parla di tre essenze, allo stesso modo, poiché per Dio è lo stesso essere e sapere, come non si parla di tre essenze non parliamo di tre sapienze. Infatti, così come per Dio è lo stesso essere ed essere ciò che è, non è permesso parlare di tre essenze e di tre

⁸⁶ *Ibid.*, VII, 4,7: CCSL 50, 256-257.

⁸⁷ Sul rapporto tra Persona divina e umana in Agostino, si veda: TURCHI, A., «Persona divina – persona umana: nota di cristologia e di filosofia. Commento di S. Agostino: *De Trinitate*, V,5», *Angelicum* 76 (1999) 341-365.

dèi. Ma se per Dio è diverso essere e sussistere, come è diverso per Dio essere, essere Padre ed essere Signore, per il fatto che ciò che è si dice in modo assoluto (*ad se*), mentre Padre si dice in relazione al Figlio (*ad Filium*) e Signore in relazione alla creatura che è suddita (*ad servientem creaturam*), allora Dio sussiste in modo relativo (*relative*), come in modo relativo genera e in modo relativo è Signore. Così, però, la sostanza non sarà più sostanza, perché sarà un relativo (*relativum*). Infatti, come dal fatto di essere deriva il termine essenza, così dal fatto di sussistere parliamo di sostanza. Ma è assurdo che la sostanza si dica in senso relativo (*ut substantia relative dicatur*). Infatti ogni ente sussiste di per sé (*ad se*); e quanto più ciò deve valere per Dio?⁸⁸

Dio quindi è una essenza e *tria quaedam*, «tre qualcosa», che non si sa chiamare e che si indicano con il termine Persona perché non si ha nulla di meglio a disposizione⁸⁹. Ma il percorso che segue Agostino per mostrare l'insufficienza espressiva dei termini proposti è estremamente significativo.

Il primo passo distingue i piani dell'essenza e della sussistenza, indicando che, nel caso fossero la stessa cosa in Dio, allora non bisognerebbe parlare di tre sostanze, perché l'essenza è unica, trattandosi di un solo Dio. Ma se essere e sussistere in Dio si devono necessariamente distinguere, come corrisponderebbe alla differenza tra essere in senso assoluto e l'essere della relazione immanente e quello della relazione con il creato, allora si giunge ad uno stallo, perché la sostanza cesserebbe di essere tale identificandosi con una relazione. Ciò sarebbe assurdo perché negherebbe la caratteristica propria e definitoria della sostanza, che è quella di essere in sé⁹⁰.

Nella mia ipotesi interpretativa qui è in atto una concezione filosofica simile a quella di Marziano Capella, il quale escludeva che sia una sostanza prima sia una sostanza seconda potessero appartenere ai relativi. Piero Coda, per questo, conclude che probabilmente per Agostino il *relativum* è un *tertium quid* tra la sostanza e l'accidente⁹¹.

⁸⁸ AGOSTINO, *De Trinitate*, VII, 4,9: CCSL 50, 259-260.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, V, 9,10: CCSL 50, 217.

⁹⁰ Chiaramente Agostino afferma la *subsistentia personarum* fondata sull'identificazione in Dio di essere ed avere, laddove la distinzione personale è ricondotta solo all'opposizione relazionale, perché Dio *quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur* (ID., *Civitate Dei*, XI, 10, 1: CCSL, 48, 330).

⁹¹ CODA, P., *Sul luogo della Trinità: rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, Roma: Città Nuova, 2008, 60.

Ciò, probabilmente, favorisce la possibilità di rinvenire questa dimensione relazionale anche nell'immanenza umana. Infatti, dopo aver trattato del rapporto tra le persone umane e quella divine, mostrando la differenza ontologica tra i due livelli, Agostino intraprende la strada dell'interiorità e traccia il magnifico percorso dell'analogia psicologica, i cui prodromi sono già presenti nel pensiero greco, sia in Gregorio di Nissa sia in Gregorio di Nazianzo.

Riconosce così che la struttura relazionale caratteristica delle tre Persone divine si trova riflessa nell'interiorità dell'uomo al livello delle distinzioni relazionali che caratterizza le sue facoltà:

Quindi queste tre realtà, la memoria, l'intelligenza e la volontà, posto che non sono tre vite, ma una sola vita, e che non sono neanche tre spiriti (*mentes*), ma un solo spirito (*mens*), conseguentemente di sicuro non sono nemmeno tre sostanze, ma una sola sostanza. La memoria naturalmente, in quanto è detta vita, spirito e sostanza, è predicata in senso assoluto (*ad se*), ma in quanto memoria è predicata in senso relativo a qualcos'altro (*ad aliquid relative*). E ciò lo potrei dire anche dell'intelligenza e della volontà, in quanto sia l'intelligenza sia la volontà si predicano rispetto a qualcos'altro (*ad aliquid*). Ma ciascuna in sé (*ad se*) è vita, spirito ed essenza⁹².

Si tratta chiaramente di un vertice del pensiero, che non pretende creare una corrispondenza univoca tra l'immanenza divina e quella umana, ma che semplicemente legge la seconda alla luce della prima. Non si ha la proiezione di una antropologia nella Trinità stessa, dal basso verso l'alto. Ma la risemantizzazione della relazione permette di riconoscere la grandezza della struttura intima della persona umana, in modo assolutamente originale rispetto alle antropologie filosofiche del tempo.

5. CONCLUSIONE

In conclusione del percorso sinteticamente presentato, si può dire che la principale differenza tra la risemantizzazione della relazione operata da Gregorio di Nissa e quella introdotta da Agostino è la seguente:

⁹² AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 11,18: CCSL 50, 330-331.

- a) Gregorio cambia lo statuto ontologico della relazione e la inserisce nella sostanza divina; la sua risemantizzazione riguarda, quindi, sia la relazione che la sostanza, in quanto questa «si apre», dischiudendo alla relazione stessa la sua immanenza;
- b) l'Ipponate riconosce una nuova dimensione ontologica alla relazione, ma non la inserisce nella sostanza, limitandosi ad accostarla ad essa come una nuova realtà; così formalmente cambia la concezione della relazione, mentre rimane immutata quella di sostanza.

Agostino non si ferma a livello linguistico, ma ripensa l'essere a partire dall'amore. Anzi tutta la sua teologia si slancia verso una rilettura dell'universo alla luce della rivelazione trinitaria. Gli strumenti metafisici a sua disposizione sono, però, inferiori rispetto a quanto avviene in Oriente. In questo modo il linguaggio ontologico non gli permette di giungere a una compenetrazione totale tra sostanza e relazione, spostando l'equilibrio della sua meravigliosa costruzione mistico-teologica verso una ricomprensione metafisica dell'antropologia⁹³.

Forse ciò può aiutare a comprendere i sospetti da parte orientale nei confronti dell'Ipponate, accusato ingiustamente di aver violato il velo apofatico e aver antropologizzato la Trinità. Anche un semplice sguardo al contenuto del *De Trinitate* basterebbe a smentire tale lettura. Eppure si comprende come dalla prospettiva greca il ricorso alla dimensione antropologica in assenza di una risemantizzazione di tutte le categorie ontologiche possa essere fraintesa. Il punto è chiaramente lo squilibrio di partenza tra l'eredità metafisica orientale, con il possente lavoro svolto nell'ambito della tradizione platonico-aristotelica dai commentatori medio e neoplatonici delle Categorie, e quella occidentale, più povera e circoscritta nell'ambito del *De dialectica*⁹⁴.

Il genio di Agostino supera di slancio tali limiti con la forza del suo sguardo mistico, giungendo a un risultato più antropologico, nel quale però il linguaggio ontologico risulta meno integrato. Ciò mette in evidenza quanto sia fondamentale per la *Dogmengeschichte* lo studio della storia dell'ontologia e

⁹³ Per una lettura in termini relazionali dell'illuminazione stessa, di veda: PÂRVAN, A., «La relation en tant qu'élément-clé de l'illumination augustinienne», *CHORA. Revue d'études anciennes et médiévales* 7-8 (2010) 87-103.

⁹⁴ Sulla lettura agostiniana delle Categorie, si veda THOM, P., *The Logic of the Trinity: Augustine to Ockham*, New York: Fordham University Press, 2012, 22-24; e sul suo rapporto con le arti liberali: VAUGHT, C. G., *The Journey toward God in Augustine's Confessions: Books I-VI*, Albany: SUNY Press, 2012, 111-114.

suggerisce come possibile via di un fecondo sviluppo una maggiore integrazione della ricerca teologica e filosofica.

Da una prospettiva latina, sorge invece la domanda sull'origine della *relatio subistens* di Tommaso d'Aquino: si è trattato di un'elaborazione originale dell'eredità agostiniana che porta il *Doctor Angelicus* a superarne i limiti o sono intervenute altre fonti, in particolare nuove traduzioni patristiche a disposizione in epoca medioevale?

La risposta eccede i limiti del presente lavoro. Per certo qui si può dire che, a partire da strumenti diversi e con scelte prospettive distinte, anche se in parte complementari, Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona condividono una comune grammatica teologica che cerca di ricomprendere relazionalmente la creatura alla luce della dimensione trinitaria del Creatore, per poter così contemplare il mondo alla luce della Trinità e mostrare nella dimensione liturgica la vera natura dell'atto teologico.

Bibliografía

- ALEXANDRE, M., «La variante de Lc 11,2 dans la Troisième Homélie sur l'Oraison Dominicale de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques», in GRELIER, H. e CASSIN, M. (eds.), *Grégoire de Nysse: La Bible Dans La Construction de Son Discours: Actes Du Colloque de Paris, 9-10 Février 2007*, Paris: Institut d'études augustiniennes, 2008, 163-189.
- ALTANER, B., *Kleine patristische Schriften*, Berlin: Akademie-Verlag, 1967.
- AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010.
- BERGADÁ, M. M., «La condamnation de l'esclavage dans l'Homélie IV», in HALL, S. G. (ed.), *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes*, New York: De Gruyter, 1993, 185-196.
- BRAGUE, R., *Ancore Nel Cielo: L'infrastruttura Metafisica*, Milano: Vita e pensiero, 2012.
- CHEVALIER, I., *S. Augustin et la pensée grecque: les relations trinitaires*, Fribourg (SZ): Librairie de l'Université de Fribourg en Suisse, 1940.
- CODA, P., *Sul luogo della Trinità: rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, Roma: Città Nuova, 2008.
- CODA, P., «L'Ontologia Trinitaria: Che Cos'è?», *Sophia* 2 (2012) 159-170.
- DANIÉLOU, J., *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, Paris: Institut Catholique, 1964.
- DILLON, J., «Iamblichus νοερά θεωρία of Aristotle's Categories», *Syllecta Classica* 8 (1997) 65-77.
- GARNSEY, P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GIOIA, L., *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford (UK)-New York: Oxford University Press, 2008.
- KIENZLER, K., «Zu den Anfängen einer trinitarischen Ontologie. Augustinus' Bekenntnisse», in ALBUS, M. e GÖLLNER, R. et. al., *Der dreieine Gott und die eine Menschheit*, Freiburg i.Br.: Herder, 1989, 45-60.
- LANCASTER, S., «Three-Personed Substance: The Relational Essence of the Triune God in Augustine's *De Trinitate*», *The Thomist* 60 (1996) 123-139.
- LANCASTER, S., «Divine Relations of the Trinity: Augustine's Answer to Arianism», *CTJ* 34 (1999) 327-346.
- MASPERO, G., *La Trinità e l'uomo: l'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*, Roma: Città Nuova, 2004.

- MASPERO, G., *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Roma: Città Nuova, 2013.
- MASPERO, G., «L'uomo e la Trinità: logos e schesis nelle analogie psicologiche greche», in MAZZANTI, A. M., *Il logos di Dio e il logos dell'uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessi contemporanei*, Milano: Vita e pensiero, 2014, 275-298.
- MATEO-SECO, L. F. e MASPERO, G., *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma: Città Nuova, 2007.
- PÂRVAN, A., «La relation en tant qu'élément-clé de l'illumination augustinienne», *CHORA. Revue d'études anciennes et médiévales* 7-8 (2010) 87-103.
- RAMELLI, I. (ed.), *Martianus Capella, Le nozze di Filologia e Mercurio*, Milano: Bompiani, 2004.
- REINHARD, R., «Somebody to Love? The *Proprium* of the Holy Spirit in Augustine's Trinity», *Augustinian Studies* 41 (2010) 351-373.
- SIMONETTI, M., «S. Agostino e gli Ariani», *Revue des études augustiniennes* 13 (1967) 55-84.
- THOM, P., *The Logic of the Trinity: Augustine to Ockham*, New York: Fordham University Press, 2012.
- TURCHI, A., «Persona divina – persona umana: nota di cristologia e di filosofia. Commento di S. Agostino: *De Trinitate*, V,5», *Angelicum* 76 (1999) 341-365.
- VAUGHT, C. G., *The Journey toward God in Augustine's Confessions: Books I-VI*, Albany: SUNY Press, 2012.
- WEEDMAN, M., «Augustine's *De Trinitate* 5 and the problem of the divine names *father* and *son*», *Theological Studies* 72 (2011) 768-786.
- ZACHHUBER, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden: Brill, 2000.