

Mauro Gagliardi, ed.

Il Filioque

**A mille anni dal suo inserimento nel Credo
a Roma
(1014-2014)**

Atti del Convegno di Studi
Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»,
Roma (27-28 novembre 2014)



LIBRERIA EDITRICE VATICANA



**ATENEO PONTIFICIO
REGINA APOSTOLORUM**

© Copyright 2015 – Libreria Editrice Vaticana
00120 Città del Vaticano

ISBN 978-88-209-9361-0

Il *Filioque*: teologia speculativa

Mauro Gagliardi

1. Premesse

1.1. *Taglio speculativo*

Il presente saggio è di carattere speculativo, quindi non si tratta di un contributo di teologia positiva. Non è suo compito presentare la teologia del *Filioque* di uno o più autori in particolare. Tale prospettiva è molto ben rappresentata dalla maggior parte degli altri studi pubblicati in questo volume. Rimanendo sempre in ascolto della Parola di Dio e della mediazione magisteriale e teologica di essa, ci si propone qui di offrire delle riflessioni teologiche, dando già per acquisite, e richiamandole quando necessario, le conclusioni cui giungono gli studi di teologia positiva e quelli a livello storico.

1.2. *Prospettiva ecumenica*

Una seconda premessa riguarda la prospettiva ecumenica, inevitabilmente implicata quando si tratta del *Filioque*¹. Su questo, vanno notati brevemente due aspetti. Il primo è che l'ecumenismo, secondo la Chiesa Cattolica, non consiste nel mettere tra parentesi aspetti dottrinali su cui non si è d'accordo tra le diverse confessioni cristiane². Al

¹ Sulla prospettiva ecumenica, cf. L. VISCHER (ed.), *Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*, SPCK – World Council of Churches, London – Geneva 1981. Cf. inoltre la sezione II: «Ökumenische Perspektiven», in M. BÖHNKE – A.E. KATTAN – B. OBENDORFER (ed.), *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, Herder, Freiburg im B. 2011, pp. 134-237.

² «Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina»: CONCILIO VATICANO II, *Unitatis Redintegratio*, n. 11 (DS 4192).

contrario, la teologia è ecumenica quando è fraterna, ossia è franca. Dissimulare davanti al fratello separato la propria fede non è indice di sensibilità ecumenica, bensì di irenismo³. Pertanto, questo contributo si pone nell'ottica ecumenica cattolica: esso parte dalla ferma convinzione che il *Filioque* fa parte del *depositum fidei*, essendo stato definito dai Concili ecumenici⁴. Una seconda osservazione, all'interno di questa seconda premessa, è che di frequente si pensa che il *Filioque* sia un tema di dibattito ecumenico solo tra cattolici e ortodossi. Le varie comunità nate dalla Riforma dell'epoca moderna sembrano apparentemente fuori dibattito. Invece, esse generalmente mantengono il *Filioque* nel Credo⁵: perciò non è raro che autori protestanti scrivano in appoggio e in difesa del *Filioque*⁶. Alcuni ecumenisti con tendenza

³ «Niente è più alieno dall'ecumenismo che quel falso irenismo, che altera la purezza della dottrina cattolica e ne oscura il senso genuino e preciso»: *ibid.* Naturalmente, in questo saggio teniamo presente anche la raccomandazione successiva del medesimo testo: «La fede cattolica deve essere spiegata con più profondità ed esattezza [*rectius*], nel modo e con le espressioni che possano essere compresi anche dai fratelli separati».

⁴ «Confessiamo che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio non come da due principi, ma come da uno solo; non per due spirazioni, ma per una sola»: CONCILIO DI LIONE II, *Constitutio de summa Trinitate et fide catholica* (DS 850). Cf. già prima, il CONCILIO LATERANENSE IV, *Firmiter* (DS 800) e, in seguito, il CONCILIO DI FIRENZE, *Cantate Domino* (DS 1330-1331). In base a questa indiscutibile tradizione conciliare, san PIO X, *Ex quo nono*, 26.12.1910, scriveva: «Non meno avventatamente che falsamente si dà adito [da parte degli orientali] a questa opinione, che il dogma della processione dello Spirito Santo dal Figlio in nessun modo scaturisce dalle parole stesse del Vangelo, o è comprovato dalla fede degli antichi Padri» (DS 3553). Si può vedere ancora il Simbolo *Quicumque*, che afferma: «*Spiritus Sanctus a Patre et Filio*» (DS 75). Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* tratta del *Filioque* ai nn. 246-248.

⁵ Nel suo contributo a questo volume, N. BUX riporta esempi di recenti cedimenti al riguardo. Ma la maggioranza delle denominazioni dell'ampia famiglia protestante continua per ora a mantenere il *Filioque* nel Credo.

⁶ Cf. ad es. l'ampia e solida trattazione in favore del *Filioque* di K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zollikon, Zürich 1947, pp. 496-511. In una esposizione più breve, egli sintetizza il suo punto di vista così: «Dio Padre e Dio Figlio sono assieme l'origine dello Spirito Santo. *Spiritus qui procedit a Patre Filioque*. Ecco ciò che i nostri fratelli della Chiesa Orientale non hanno compreso mai appieno: che il generante e il generato congiuntamente sono l'origine dello Spirito Santo» (ID., *Dogmatica in sintesi*, Città Nuova, Roma 1969, pp. 77-78). Dal canto suo, J. MOLTMANN, sebbene sia del parere che il *Filioque* rappresenti una pietra di inciampo nel dialogo ecumenico e che se ne potrebbe fare a meno, ritiene

irenistica espungerebbero volentieri il *Filioque* dal Credo latino, pur di favorire l'unione con gli ortodossi. Ma dimenticano che ciò non favorirebbe l'unione con i protestanti, almeno non con tutti.

1.3. *Approccio analogico*

Al trattare del *Filioque* vige – come e ancor più che per gli altri temi della sacra teologia – la legge fondamentale dell'apofatismo. Se l'approccio analogico, di cui la teologia negativa è parte integrante, è necessario in ogni ambito della *sacra doctrina*, lo è ancor più quando la mente umana cerca di addentrarsi all'interno del "santuario" della vita trinitaria. Bisogna perciò procedere qui con ancor maggior «timore e tremore»⁷, senza presumere che i nostri ragionamenti possano esaurire l'incommensurabile mistero della Trinità. Noi non possiamo pretendere di «comprendere» il mistero. Agostino ci ammonisce in tal senso: «*si comprehendis, non est Deus!*»⁸. Vogliamo, più umilmente, solo cercare di mostrare quale teologia appaia più conforme alla rivelazione e più solida dal punto di vista speculativo. D'altro canto, il retto apofatismo non deve scadere in una teologia negativa radicale e per ciò stesso nell'agnosticismo o nel relativismo teologico. Il Concilio Lateranense IV ha insegnato che tra il Creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore resta la differenza⁹. La superio-

che in sé stesso non rappresenti un errore dottrinale, perché il *Filioque* non fa altro che esplicitare meglio la relazione Padre-Figlio e il fatto che la spirazione dello Spirito suppone la generazione del Figlio. Moltmann, perciò, interpreta il *Filioque* con la formula: «Lo Spirito che procede dal Padre del Figlio» (*Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1991², pp. 196-201 [197-198]). Fra i teologi protestanti in attività, che sostengono il *Filioque*, si può citare D. NGIEN, autore di *Apologetic for Filioque in Medieval Theology*, Wipf & Stock, Eugene (Oregon) 2005.

⁷ L'espressione, tolta da 2Cor 7,15, fu scelta da S. KIERKEGAARD come titolo di una sua nota opera del 1843, nella quale prende posizione contro ogni forma di "hegelismo" in teologia, ossia contro la tentazione di inquadrare Dio all'interno di un sistema filosofico. Sebbene non tutte le riflessioni del grande filoso danese siano condivisibili dal punto di vista cattolico, il suo monito resta, nel suo aspetto essenziale, vero.

⁸ AGOSTINO DI IPPONA, *Sermo CXVII*, 3,5 (NBA XXXI/1, p. 6). Cf. anche *Sermo LII*, 6,16 (NBA XXX/1, p. 74).

⁹ «Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»: CONCILIO LATERANENSE IV, *Firmiter* (DS 806).

rità della differenza segna la necessità dell'analogia e dell'apofatismo. Ma, seppure inferiore alla differenza, c'è e resta una somiglianza: perciò con tutte le cautele del caso, dopo e per il fatto che Dio si è rivelato, possiamo parlare di Lui in modo non del tutto inadeguato e raggiungere una maggiore conoscenza del mistero, non solo per via sapienziale, ma anche scientifica, ossia attraverso la *scientia fidei*.

2. Il rapporto tra Creatore e creatura, Trinità e storia

2.1. *Dinamica della rivelazione*

L'ultima delle precedenti premesse ci collega al primo punto della trattazione. Per riflettere sul mistero trinitario e, quindi, sul *Filioque*, è necessario applicare la ragione naturale alla rivelazione soprannaturale, la quale – essendo storica – avviene attraverso gesti e parole intimamente connessi, qui sulla terra e fra gli uomini¹⁰. Inoltre, tale rivelazione ha un destinatario: lo stesso essere umano, che accede alla conoscenza attraverso processi ben noti al Creatore, che li ha posti nella sua anima. Perciò, al rivelarsi, Dio si manifesta nella maniera in cui il ricettore della rivelazione è in grado di cogliere il messaggio¹¹. Questo segna il legame strettissimo tra la vita intima di Dio in Sé e la sua rivelazione ed azione nel mondo.

2.2. *Il Grundaxiom di K. Rahner*

Karl Rahner ha utilizzato con successo le due espressioni «Trinità immanente» e «Trinità economica». La prima indica Dio in Sé: nel suo essere sovratemporale e nella sua vita intima trinitaria. È il *Deus ad intra* della terminologia classica. Il *Deus ad extra* è invece la Trinità economica: Dio nel suo parlare e agire nel tempo e nel cosmo. Rahner ha descritto la relazione tra questi due stati divini con il suo *Grundaxiom* – assioma fondamentale, che recita: «La Trinità economica è

¹⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2 (DS 4202).

¹¹ «Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana. [...] Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo»: *ibid.*, nn. 12-13 (DS 4217; 4220).

la Trinità immanente – e viceversa»¹². La prima parte dell'assioma dice che il Dio che si mostra a noi e agisce per noi è lo stesso Dio in Sé e per Sé. Tale prima parte esclude il modalismo trinitario: l'eresia che afferma che le tre Persone divine non sussisterebbero realmente in Dio, ma sarebbero solo modalità assunte dal Dio unico nel suo agire *ad extra*. Giustamente, Rahner esclude tale errore: la Trinità economica corrisponde a Dio come è in Sé, ossia alla Trinità immanente. Ha fatto invece molto discutere la seconda parte dell'assioma, costituita dall'avverbio «viceversa», in tedesco *umgekehrt*. Esso implica che l'assioma si capovolga in questo modo: «La Trinità immanente è la Trinità economica». Presa alla lettera, questa seconda parte del *Grundaxiom* non può essere accolta dalla teologia cattolica. Tale espressione, infatti, implica che tutto il mistero di Dio coincida completamente – e quindi anche si esaurisca – con il dispiegamento storico dell'agire divino¹³. Ciò comporta l'annullamento della trascendenza divina, se si immagina una perfetta coincidenza tra Dio in Sé e il suo agire economico. Per questo, diversi studiosi hanno chiesto a Rahner di chiarire il suo *umgekehrt* – richiesta cui egli non ha dato seguito¹⁴.

¹² K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998, p. 30. Diverse affermazioni di questo famoso saggio restano molto discutibili.

¹³ Se si intende alla lettera il «viceversa» rahneriano, «la Trinità immanente ed eterna di Dio rischia di dissolversi nella economica; in parole più chiare, Dio rischia di essere ingoiato nel processo del mondo e di non poter ritornare a se stesso che attraverso questo processo» (H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III: *Le persone del dramma*, Jaca Book, Milano 1983, p. 468).

¹⁴ Per approfondire, cf. M. GONZÁLEZ, *La relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. El «axioma fundamental» de Karl Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, PUL, Roma 1996; G.J. ZARAZAGA, *La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999; E. DURAND, «Le Grundaxiom rahnerien à l'épreuve de ses applications», *Revue Thomiste* 103 (2003), pp. 75-91; L.F. LADARIA, *La Trinità, Mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, pp. 13-86. Molto critico verso la proposta rahneriana è infine P.M. FEHLNER, «De Deo Uno et Trino ad mentem Caroli Rahner», in S.M. LANZETTA (ed.), *Karl Rahner: un'analisi critica. La figura, l'opera e la recezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, Cantagalli, Siena 2009, pp. 73-161 [114-132]. Curiosamente, pur recando il titolo in latino, il saggio è in inglese.

2.3. L'«inversione trinitaria» di H.U. von Balthasar

Tra i critici del *Grundaxiom* di Rahner, possiamo ricordare Hans Urs von Balthasar, il quale formulò la sua teoria della «inversione trinitaria» (*trinitarische Inversion* o *Umkehrung*). Secondo Balthasar, è impossibile sostenere alla lettera il «viceversa» rahneriano, se si osservano bene i testi del Nuovo Testamento. In tali testi, almeno qualche volta, avviene una inversione trinitaria: mentre in Dio, considerato in Sé, l'ordine trinitario (*taxis*) è quello di Padre – Figlio – Spirito (cf. Mt 28,19), a volte nella Scrittura tale ordine è sostituito da un altro. Ad esempio, in san Paolo: «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (2Cor 13,13). Qui la *taxis* appare essere: Figlio – Padre – Spirito. Ancor più chiaro l'esempio del racconto evangelico dell'Annunciazione (cf. Lc 1,26-38), in cui l'ordine è: Padre – Spirito Santo – Figlio. A volte la Scrittura inverte l'ordine reale delle Persone divine come è in sé¹⁵. Per questo, conclude Balthasar, se è vero che Dio è trino non solo nell'economia, ma anche e prima di tutto nella sua immanenza, è anche vero che la Trinità immanente supera quella economica, rimanendo sovrana e trascendente rispetto al suo solo agire ed apparire storici¹⁶.

¹⁵ Che la tesi dell'inversione trinitaria comporti l'implicita critica all'interpretazione letterale del «viceversa» rahneriano, si nota anche in H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'Istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 192: «I misteri delle processioni intradivine per noi rimangono non svelabili, nessuna analogia tratta dalla creazione e dall'economia salvifica riesce a consentire un'enunciazione non frammentaria sulla vita trinitaria. Ciò che confonde è il *rovesciamento nell'economia salvifica della relazione tra Figlio e Spirito*: mentre lo Spirito procede nell'ambito intradivino dal Padre e dal (o mediante il) Figlio, il Figlio si fa uomo in virtù dello Spirito e viene avviato nella sua missione dallo stesso Spirito». Balthasar espone la sua tesi sull'inversione trinitaria anche in *Teodrammatica*, III, cit., pp. 172-180.

¹⁶ Anche la tesi dell'inversione trinitaria presenta dei problemi, come fa notare ad es. L.F. LADARIA, *La Trinità, Mistero di comunione*, cit., pp. 253-270.

3. L'interpretazione dei testi trinitari del Nuovo Testamento

3.1. *Umkehrung come relativizzazione dell'umgekehrt*

I precedenti cenni ci conducono a considerare il modo in cui vanno letti i testi trinitari del Nuovo Testamento. Quanto Balthasar dice sulla inversione trinitaria non ha certo la finalità di invertire la *taxis* intradivina delle Persone¹⁷. Mira, invece, a sottolineare che l'*umgekehrt* di Rahner va relativizzato grazie all'*Umkehrung* economica¹⁸. In parole più semplici, sebbene vi sia corrispondenza tra quello che Dio è e quello che Dio fa, l'agire storico della Trinità lascia sempre margine per un «di più» che esso non esprime, almeno non completamente. Perciò appare bene, nell'analisi della Scrittura, non soffermarsi solo, né principalmente, sul modo concreto in cui i Tre operano, perché la *taxis* storica del loro intervento può a volte essere diversa da quella reale, intradivina; o almeno apparire a noi tale. Bisogna considerare anche, da una parte, i nomi che indicano le Persone divine nella loro identità propria; e, dall'altra, le parole che insegnano qualcosa di diretto e specifico sulle relazioni che sussistono fra i Tre. Nel caso delle relazioni intratrinitarie e quindi del *Filioque*, bisogna – ad esempio – considerare non solo che lo Spirito scende su Maria e da ciò consegue l'Incarnazione del Verbo; ma anche e soprattutto è necessario porre attenzione ai nomi attribuiti dalla Scrittura alla Terza Persona, nonché alle parole di Cristo sullo Spirito Santo. In particolare, bisognerà analizzare i «detti sul Paraclito» contenuti nel Vangelo di Giovanni (cf. Gv 14,16-17; 14,26; 15,26; 16,13-15). Non è compito di questa presentazione offrire tale analisi, mentre è suo dovere indicare questi criteri¹⁹.

¹⁷ «L'inversione economica non cambia nulla nella *taxis* intradivina» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, III: *Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano 1992, p. 149).

¹⁸ «L'idea di una esatta corrispondenza della *taxis* intratrinitaria ed economica deve essere fatta cadere» (*ibid.*, p. 150).

¹⁹ Un ottimo esempio di studio neotestamentario sui «detti del Paraclito» condotto in questa chiave teologica, che dall'economia sa risalire all'immanenza divina, è quello di G. FERRARO, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel Quarto Vangelo*, LEV, Città del Vaticano 1996.

3.2. *Dall'economia all'immanenza*

Lo studio della rivelazione biblica sulla Trinità non può essere diretto solo al rilevamento di quanto la Trinità ha operato nella storia (Trinità economica), ma anche alla conoscenza della natura divina trinitaria in sé (Trinità immanente). In caso contrario, si cadrebbe, pur senza volerlo, in una forma velata di modalismo. Se, infatti, ci si accostasse allo studio biblico limitandosi al solo aspetto storico-salvifico, si intenderebbero anche i nomi divini e gli insegnamenti sulle singole Persone trinitarie, come riferentisi esclusivamente al loro apparire economico, senza corrispondenza con il loro essere *ad intra*. La rivelazione, dunque, non rivelerebbe nulla, o quasi, su Dio in Sé, limitandosi a raccontare quanto Egli ha fatto per noi²⁰. Ma se così fosse, tutto quanto viene detto sulle tre Persone corrisponderebbe solo a tre modi di agire di Dio nel mondo²¹ – e questo è esattamente un modalismo.

Tale modalismo è stato denunciato anche in tempi recenti dal Magistero della Chiesa, che continua a difendere il principio per il quale, pur con tutte le cautele del caso, dalla Trinità economica si può e si deve risalire all'immanente:

È contraria alla fede l'opinione secondo cui la rivelazione ci lascerebbe in dubbio sull'eternità della Trinità e particolarmente sull'eterna esi-

²⁰ Ciò sarebbe in contrasto con quanto insegna il CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2, che sottolinea che Dio rivela non solo le sue azioni salvifiche, ma anche il suo mistero: «Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae» (DS 4202). Il CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, cap. 2 aveva insegnato ugualmente: «... placuisse eius sapientiae et bonitati [...] se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare» (DS 3004).

²¹ Sembra questa la posizione espressa nel pur interessante e ben articolato saggio di M. MERUZZI, pubblicato in questo volume. L'autore riduce tutti i testi giovannei da lui analizzati al significato economico-salvifico, giungendo alla conclusione: «I testi si focalizzano sulla storia della salvezza, non sulla Processione eterna. Dato che i testi non mettono in scena tale distinzione, ne affermano, implicitamente, l'artificiosità [!]: dalla nostra prospettiva vediamo Dio in azione, non Dio per quello che è, ammesso che vi sia una differenza [!!]». Meruzzi non ha difficoltà a citare diversi autori a supporto della sua visione, ma questi, eccetto il Damasceno (che tuttavia dice qualcosa di non omologabile), sono tutti molto recenti. Non è un segreto che ampi settori dell'esegesi contemporanea hanno ritenuto di ridurre gran parte degli insegnamenti biblici al solo aspetto storico-salvifico. Inoltre, molti esegeti contemporanei non sono esenti da quella tendenza ecumenica, da noi stigmatizzata (cf. *supra*, 1.2), che identifica il dialogo con l'aggiramento degli ostacoli dottrinali tra le Chiese, più che con il franco e fraterno confronto.

stenza dello Spirito Santo come Persona distinta, in Dio, dal Padre e dal Figlio. È vero che il mistero della Santissima Trinità ci è stato rivelato nell'economia della salvezza [...]. Ma da questa rivelazione è stata data ai credenti anche una qualche conoscenza della vita intima di Dio...²²

Quando Gesù parla del «procedere» dello Spirito Santo dal Padre, ciò va inteso solo economicamente – e quindi significa esclusivamente che lo Spirito appare nel mondo in questa forma – oppure anche in senso immanente, per cui lo Spirito procede eternamente dal Padre all'interno della Trinità? La domanda non è oziosa, non solo perché è in gioco, come accennato, il rischio di modalismo, ma anche perché è collegata ad una posizione frequentemente attestata presso i teologi ortodossi, i quali sostengono che l'«essere inviato» dello Spirito anche dal Figlio sarebbe esclusivamente di carattere economico, mentre *ad intra* lo Spirito procederebbe dal solo Padre. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, tuttavia, ricorda che «L'origine eterna dello Spirito si rivela nella sua missione nel tempo» (n. 244). Torneremo su questo tema più avanti. Prima di ciò, dobbiamo introdurre un ulteriore punto, dedicato ai modelli teologici trinitari di Occidente e di Oriente.

4. I due modelli fondamentali in teologia trinitaria

4.1. Lo “schema-Régnon”

I teologi cristiani, nel loro lodevole sforzo di proporre interpretazioni del dogma, hanno sviluppato diversi modelli di teologia trinitaria. Usualmente si ricorre ad una suddivisione in due modelli fondamentali. Come tutte le schematizzazioni, anche questa è criticabile e lo è stata²³, eppure risulta utile. Così la propone sinteticamente Théodore de Régnon:

²² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Mysterium Filii Dei*, 21.02.1972, n. 5 (DS 4522).

²³ Ai diversi critici dello “schema-Régnon” si può opporre che gli stessi teologi ortodossi, ancora nel XX secolo e fino ad oggi, si riconoscono in genere nel modello orientale descritto dallo studioso gesuita e lo difendono. Oltre agli altri riferimenti in questo saggio, cf. anche M. STAVROU, «The Divine Unity and the Relationship among the Persons of the Trinity in Orthodox Theological Tradition», in M. BÖHNKE – A.E. KATTAN – B. OBENDORFER (ed.), *Die Filioque-Kontroverse*,

La concezione [*philosophie*] latina parte dalla natura in se stessa e prosegue fino al supposito; la concezione greca inizia dal supposito e in seguito penetra in esso per trovarvi la natura. Il latino considera la personalità come un modo della natura, il greco considera la natura come il contenuto della Persona. Sono due visioni contrarie, che proiettano il concetto della stessa realtà su sfondi diversi.²⁴

Un autore più recente, riprendendo tale suddivisione, ha notato che essa ha condotto spesso a soluzioni divergenti in teologia trinitaria, tra Oriente ed Occidente:

Si differenziano due importanti impostazioni teologiche. Da una parte, la *teologia greca* insiste sulla realtà o ipostasi di ogni Persona divina distinta dalle altre, e asserisce l'unità di sostanza (*ousia*). Dall'altra parte, la *teologia latina* proclama la divinità del Figlio e dello Spirito nell'unicità di Dio, e afferma in primo luogo l'unità della sostanza divina, all'interno della quale si sviluppano le «processioni» delle Persone. In questo modo si elabora una teologia della processione del Verbo, per giustificare teologicamente la divinità del Figlio e la sua generazione eterna. [...] In questo modo, tanto in Oriente che in Occidente, i problemi relativi all'essenza divina comune alle tre Persone, e i problemi relativi alla stessa Trinità delle Persone, riceveranno soluzioni spesso divergenti...²⁵

4.2. *L'impostazione occidentale*

I latini devono il loro modello di teologia trinitaria principalmente a sant'Agostino. Fu infatti l'Ipponate a fissare il criterio fondamentale della teologia trinitaria di Occidente, per il quale si parte dall'uni-

cit., pp. 298-310. Che poi Agostino sia l'ispiratore del modello trinitario occidentale, che ha dominato presso i teologi latini fino a tempi recenti, non c'è bisogno di dimostrarlo. Ciò non toglie che oggi anche diversi trinitaristi occidentali simpatizzino per il modello monarchico-pericoretico: cf. ad es. J.-M. GARRIGUES, *L'Esprit qui dit «Père!»*. *L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du Filioque*, Téqui, Paris 1981.

²⁴ T. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Retaux, Paris 1892, I, p. 433.

²⁵ R. GRÉGOIRE, «Il problema trinitario nella teologia altomedievale occidentale», in S. PALESE – G. LOCATELLI (ed.), *Il Concilio di Bari del 1098. Atti del Convegno Storico Internazionale e celebrazioni del IX Centenario del Concilio*, Edipuglia, Bari 1999, p. 170.

tà di Dio, ossia dalla sua essenza unica ed indivisibile, e si passa poi a considerare la triplicità di Persone.

A dominare la teologia trinitaria occidentale fino ai nostri giorni è stato infatti il paradigma, per così dire, stabilito da sant'Agostino con il grandioso sforzo speculativo del suo *De Trinitate*. Se in precedenza era il Padre che veniva colto, in generale, come causa (*aitia*) e sorgente (*peghé*) non solo dell'origine, ma pure della divinità del Figlio e dello Spirito Santo, da allora in poi è la stessa sostanza o essenza divina che balza decisamente in primo piano quale sostrato della divinità comune a tutte e tre le divine Persone.²⁶

In questo modello, la distinzione delle Persone trinitarie è compresa come interna all'unica essenza divina. C'è un solo Dio in tre Persone.

4.3. *Il modello orientale*

Il modello prevalente in Oriente, invece, si rifa principalmente ai Cappadoci e opera inversamente: si parte dalla ineffabile distinzione personale, per passare in un secondo momento a considerare l'unità dei Tre²⁷. Ci sono, quindi, tre Persone che sono un solo Dio. Entrambi i modelli sono legittimi e sono stati utilizzati da grandi Padri e Teolo-

²⁶ A. MILANO, «Anselmo d'Aosta e il problema trinitario», in *ibid.*, p. 188. In base a questa lettura, negli ultimi decenni si sono spesso contrapposti due modi di "leggere" il Credo niceno-costantinopolitano. Il modello orientale (che sarebbe originario), interpreterebbe così: Credo: 1) in un solo Dio – il Padre; 2) nel Figlio; 3) nello Spirito Santo. La parola «Dio» viene così riferita eminentemente al Padre, come sorgente della divinità. Di lì si sarebbe passati alla lettura latina, schematizzabile come segue: Credo in un solo Dio: 1) il Padre; 2) il Figlio; 3) lo Spirito Santo. In questo modo la parola Dio viene predicata all'inizio (come essenza divina comune) e dopo si enumerano le Persone. Questa lettura sarebbe posteriore. Ma in realtà, al di là delle questioni dogmatiche, il testo stesso del Credo dà ampia base alla seconda interpretazione, dato che anche al Figlio e allo Spirito si conferiscono titoli chiaramente divini. Del Figlio si dice che è Signore e Unigenito Figlio di Dio; e dello Spirito che è Signore e Datore di vita. Unigenito di Dio e Datore di vita sono nella Scrittura titoli divini e ugualmente lo è Signore (attribuito a Entrambi), che addirittura corrisponde al tetragramma divino dell'Antico Testamento, come ha dimostrato da tempo l'esegesi e ha raccolto anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 446.

²⁷ Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1984, pp. 218-230.

gi. Di per sé, fatto salvo il dogma, ognuno dei due modelli può essere fruttuosamente utilizzato e lo è stato. Ma è lecito chiedersi se uno dei due modelli possa essere considerato migliore, senza con questo pretendere la cassazione del più debole²⁸. La teologia latina ha considerato il primo modello più valido. In esso – a livello teologico e non certo ontologico o temporale – l'*ousia* o *essentia* divina “precede” la tripersonalità, che viene capita come articolazione interna dell'essenza. Invece, gli orientali prediligono valorizzare maggiormente l'*hypostasis*. Essi danno primato teologico alle Persone, in base alle quali passano poi a spiegare il loro convergere in unità di natura. Ne derivano anche approcci metaforici differenti. Mentre i latini privilegiano le analogie cosmiche come quelle di Tertulliano e, ancor più, la grande analogia psicologica di Agostino; gli orientali, invece, prediligono i modelli pericoretici, che in tempi recenti vengono chiamati anche sociali²⁹. Che la schematizzazione sia sempre aperta ad eccezioni, lo dimostra il fatto che nell'uno e nell'altro schieramento si possono incontrare autori che si muovono con libertà³⁰. Tuttavia, lo schema che suddivide in due i modelli fondamentali di teologia trinitaria continua a reggere, nonostante le eccezioni³¹.

4.4. Focalizzazione sulle *Ipostasi* o sull'*essenza*

In base a questi modelli, si comprende perché gli orientali abbiano enfatizzato molto due elementi che di per sé si trovano anche presso i latini: vale a dire la «monarchia» del Padre e la «pericoreti», che i

²⁸ Neanche si desidera affermare – superando le intenzioni dello stesso Régnon – che i due modelli siano irconciliabili: cf. M.A. FAHEY, «Trinitarian Theology in Thomas Aquinas: One Latin Medieval Pursuit of Word and Silence», in ID. – J. MEYENDORFF, *Trinitarian Theology East and West. St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline (Massachusetts) 1977, pp. 18-19.

²⁹ Cf. E. CAMBÓN, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999.

³⁰ Ad esempio, l'occidentale RICCARDO DI SAN VITTORE ha sviluppato una teologia trinitaria pericoretica in latino. Nonostante ciò, egli ha sostenuto chiaramente il *Filioque*. Su Riccardo, cf. il contributo di F. DE FEO in questo volume.

³¹ Così risulta dalle riflessioni di A. DE HALLEUX, *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'études*, Leuven University Press, Leuven 1990: soprattutto il capitolo «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens?» (pp. 215-268). Cf. anche M.R. BARNES, «De Régnon Reconsidered», *Augustinian Studies* 26 (1995), pp. 51-79.

latini chiamano *circumincessio* o *circuminsessio*. Siccome gli orientali sottolineano la triplicità personale, hanno bisogno – per evitare l’eresia triteista – di un forte principio di unità dei Tre, che essi non individuano, come gli occidentali, nell’essenza divina. Gli orientali, infatti, lo reperiscono ancora una volta a livello personale e non essenziale: per loro, è la monarchia della prima Persona a costituire e a mantenere l’unità indivisibile dei Tre. Monarchia, com’è noto, significa «unico principio». Il fatto che il Padre sia l’unico «Principio non principiato» della Trinità, ossia la «sorgente della divinità»³², e che Lui sia il Principio tanto del Figlio come dello Spirito, garantisce l’unità dei Tre. Qui già si chiama in causa il nostro tema principale: per un teologo che segue l’impostazione orientale, può essere difficile accettare il *Filioque*, perché sembra che esso metta in discussione la monarchia del Padre³³. Se anche il Figlio è Principio dello Spirito Santo, si può parlare ancora di monarchia del Padre? Come sarà possibile dire ancora che il Padre è l’unico Principio della Trinità, se per lo Spirito Santo esistono due Principi: il Padre e il Figlio?³⁴

Per i latini il problema non sussiste, sia perché essi individuano nell’essenza divina il principio di unità delle Persone, sia perché il *Filioque* non mette a rischio la monarchia paterna, che essi pure mantengono, insegnando che il principio di spirazione dello Spirito resta uno ed unico, come diremo più avanti. Siccome, però, il *Filioque* è stato introdotto in Occidente, e solo in Occidente, ai latini viene richiesto l’onere della prova. Gli orientali lo esigono, utilizzando diversi argomenti, che cercheremo ora di considerare brevemente.

³² Πηγή τῆς Θεότητος, come scrive GREGORIO NAZIANZENO, il quale utilizza anche τῆς Θεότητος ἀρχή: principio della divinità. Per la sua dottrina e i testi, oltre al contributo di C. MORESCHINI in questo stesso volume, cf. E.P. MEIJERING, «The Doctrine of the Will and of the Trinity in the Orations of Gregory of Nazianzus», *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27 (1973), pp. 224-234.

³³ A.E. SIECIENSKI, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford University Press, New York 2010, p. 6, ipotizza persino che «perhaps the deeper question raised by the *filioque* debate was whether the two halves of Christendom in their diverse approaches to the trinitarian mystery, had come to differing, and ultimately incompatible, teachings about the nature of God».

³⁴ Domande che si pongono ad es. K.C. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 84-85; T. WARE, *The Orthodox Church*, Penguin Books, Harmondsworth (Middlesex) 1963 (vers. aggiornata 1986), p. 219.

5. Il dibattito sul *Filioque* tra Oriente e Occidente

5.1. Intangibilità del Credo

Un primo argomento dei teologi antifilioquisti insiste sul fatto che il Simbolo della fede niceno-costantinopolitano è intangibile, quindi è come minimo illegittimo l'inserimento in esso del *Filioque*. Ma i latini rispondono che il Concilio di Costantinopoli produsse il proprio Credo integrando il precedente Simbolo niceno³⁵. Dato che su questo gli ortodossi non oppongono difficoltà, anche perché il Concilio di Calcedonia ha ben accolto l'integrazione costantinopolitana del Niceno³⁶, bisognerà forse dedurre che, più che l'integrazione del Simbolo in sé, venga piuttosto rifiutata l'autorità che ha operato tale integrazione? La questione, in questo caso, si sposterebbe dall'ambito trinitario a quello ecclesiologico: un Concilio ecumenico, come avvenne in occasione del Costantinopolitano I, avrebbe il diritto di integrare il Simbolo, mentre non lo avrebbe il Vescovo di Roma. Ma se questo fosse il vero nocciolo del problema, avrebbe ragione chi afferma che la Chiesa Ortodossa si è impuntata sul *Filioque* per ragioni ecclesiologiche, se non di mera politica ecclesiastica, più che per ragioni veramente trinitarie³⁷. Lasciamo però il dibattito su questo agli storici.

A livello teologico, è sufficiente notare che il Simbolo è intangibile nel senso che la fede espressa dal Simbolo è definitivamente insegnata e, come tale, va mantenuta sempre identica nella Chiesa (perciò, più che «intangibile», il Credo è «irreformabile»). Eventuali aggiunte

³⁵ Ai fini della nostra discussione, è irrilevante se il Simbolo constantinopolitano rappresenti una rielaborazione materiale del Credo niceno, o un testo composto *ex novo* in base a quello di Nicea, o persino indipendentemente da esso. Cf. A. DE HALLEUX, *Patrologie et Oecuménisme*, cit., pp. 10-11. Torneremo brevemente sulla questione alla fine.

³⁶ Cf. CONCILIO DI CALCEDONIA, *Simbolo della fede* (DS 300-303 [300]). Su questo, si veda anche il saggio di N. TANNER in questo volume, oltre a A. DE HALLEUX, *Patrologie et Oecuménisme*, cit., pp. 19-21

³⁷ A.E. SIECIENSKI, *The Filioque*, cit., pp. 10-11 osserva che «The Greeks never had the opportunity of explicating a theology of the procession outside the context of their conflict with the West. Even if one maintains (as I would) that the principles governing Eastern trinitarian theology were already well established by the seventh century, the Byzantines' position on the Spirit's procession was, in large part, worked out only in opposition to the Latin doctrine. [...] In fact, it would not be until the mid-twentieth century that the Orthodox finally began to develop a theology of the procession outside of their polemical battle with the West».

che chiariscono meglio il contenuto della fede non rappresentano addizioni indebite, ma al contrario sono di aiuto affinché il contenuto del dogma sia meglio compreso e anche difeso in particolari circostanze³⁸. Come è noto, il *Filioque* svolge entrambe queste funzioni. I teologi antifilioquisti non saranno d'accordo con questo: essi pensano che il *Filioque* contraddica l'essenza del dogma sulla processione dello Spirito Santo. Di questo esattamente trattiamo in questo saggio, cercando di mostrare almeno alcune ragioni della sostenibilità del *Filioque* a livello di teologia speculativa. Resta acquisito, però, comunque la si pensi, che l'integrazione del Simbolo della fede non solo è lecita, ma a volte persino necessaria.

5.2. *Fondamento biblico*

Una seconda obiezione, cui facevamo già cenno, riguarda il fondamento biblico del *Filioque*. Gli ortodossi richiamano naturalmente il testo di Gv 15,26, in cui Cristo parla del solo procedere dal Padre: «Quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me». Ma essi conoscono bene anche Gv 14,26 e 16,13-15. Il primo testo afferma: «Il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto». Lo Spirito Santo, dunque, procede dal Padre ed è inviato dal Padre; ma il Padre fa ciò «nel nome» del Figlio. È noto che, nella Scrittura, dire «nome» significa indicare la persona. Perciò la Persona del Figlio è implicata nell'invio dello Spirito.

L'altro testo, poi, aggiunge: «Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà». Anche in questo caso, il Figlio

³⁸ PIETRO LOMBARDO, *Libri Quatuor Sententiarum*, I, 11, 1, 4, sostiene la liceità dell'interpolazione, distinguendo tra un'alterazione al Credo e una semplice aggiunta ad esso. Egli richiama Gal 1,8-9: «Se qualcuno vi annuncia un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anatema!», e commenta: san Paolo scomunica chi dovesse annunciare un vangelo diverso (*quis aliud evangelizaverit*); l'Apostolo non dice di scomunicare qualcuno «se dovesse aggiungere qualche cosa» (*si quis addiderit*).

rivela di essere coinvolto nella missione dello Spirito Santo, ma non solo nella missione economica, perché fa riferimento a una realtà intratrinitaria: «Tutto quello che il Padre possiede è mio»³⁹. I teologi hanno poi spiegato che il Figlio riceve dal Padre tutto, eccetto quello che costituisce il Padre tale. Siccome spirare lo Spirito Santo non è la proprietà incomunicabile del Padre (generare il Figlio lo è), qui si trova un fondamento biblico della dottrina teologica latina, per la quale il Figlio, ricevendo tutto dal Padre, riceve anche di essere Principio dello Spirito Santo⁴⁰.

Ciò che stupisce alquanto i latini, è che i teologi antifilioquisti tengano separati questi tre testi biblici⁴¹. Sebbene essi siano con ogni evidenza collegati tra loro, facendo parte della stessa unità di pericopi comunemente chiamata «detti sul Paraclito», gli ortodossi di norma non interpretano il primo testo alla luce degli altri due⁴². Così, affermano che nella Scrittura, ossia in Gv 15,26, Gesù dice che lo Spirito «procede» dal Padre e che Lui, ossia Gesù, soltanto lo «invierà». Perciò essi propongono una distinzione tra la «processione» dello Spirito Santo (espressa dal verbo ἐκπορεύω: «faccio uscire, chiamo fuori»; ἐκπορεύομαι: «derivo, procedo, vengo fuori, emano») e il suo invio da parte del Figlio (che può esprimersi con diversi verbi, tra cui πέμπω: «mando, invio»; oppure προίημι: «mando avanti/via/fuori»). Affermano che il «procedere» dello Spirito Santo dal Padre si riferisce alla

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, 10, 4, commenta Gv 16,14 dicendo che se lo Spirito riceve dal Figlio, deve procedere da Lui, perché non potrebbe ricevere qualcosa che non fosse da Lui eternamente.

⁴⁰ Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate* IV, 20,29 (NBA IV, p. 225). In XV, 26,47 (NBA IV, pp. 708.710) scrive: «... sicut habet Pater in semetipso ut et de illo procedat Spiritus Sanctus, sic dedisse Filio ut de illo procedat idem Spiritus Sanctus et utrumque sine tempore; atque ita dictum Spiritum Sanctum de Patre procedere, ut intellegatur, quod etiam procedit de Filio, de Patre esse Filio. Si enim quidquid habet, de Patre habet Filius; de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus Sanctus». Cf. ancora XV, 17,29 (NBA IV, p. 674) e *In Evangelium Ioannis Tractatus*, XCIX, 8-9 (NBA XXIV/2, pp. 1382-1385).

⁴¹ Così ad es. fa T. WARE, *The Orthodox Church*, cit., p. 220.

⁴² Contro tale separazione testuale prese posizione, molto *ante litteram*, sant'ILARIO DI POITIERS nel suo *De Trinitate*, VIII, 20 (PL 10, col. 251A): «Se si crede che vi sia una differenza tra ricevere dal Figlio (Gv 16,15) e procedere dal Padre (Gv 15,26), è certo che è una sola e stessa cosa ricevere dal Figlio e ricevere dal Padre».

Trinità immanente, mentre l'«essere inviato» a quella economica⁴³. Lo Spirito Santo procederebbe dal Padre e non dal Figlio nella Trinità *ad intra*; mentre sarebbe mandato sia dal Padre che dal Figlio nell'economia. Oltre a separare inspiegabilmente i citati testi giovan-giovannei, questa tesi ha la debolezza di introdurre una pericolosa separazione fra Trinità immanente e Trinità economica. I latini, pertanto, rispondono che l'economia – sebbene non esaurisca l'immanenza divina – corrisponde ad essa. Se, pertanto, lo Spirito è inviato dal Figlio economicamente, ciò avviene perché anche in Dio Egli procede dal Figlio. Se così non fosse, si potrebbe, o persino si dovrebbe applicare uguale criterio per i testi che affermano che il Figlio è uscito, ossia proviene dal Padre (per es. Gv 1; 7,28; 8,42; 13,3; ecc.). Se non c'è corrispondenza tra processione eterna e invio economico, anche l'attestazione che il Figlio fa circa la sua origine dal Padre potrebbe o dovrebbe essere intesa come riferentesi alla sola economia salvifica, anche perché Egli usa termini diversi rispetto all' ἐκπορεύομαι. Ma allora, fermo restando che il Figlio verrebbe nel mondo perché inviato dal Padre, all'interno della vita divina, da Chi Egli proverrebbe?

5.3. Traduzione del Credo dal greco al latino

Una variante argomentativa degli ortodossi aggiunge che i latini sono arrivati all'idea del *Filioque* a causa di una errata o imperfetta traduzione del greco ἐκπορεύομαι con il latino *procedere*. Tale versione risale a san Girolamo, che scelse questo verbo per tradurre non solo ἐκπορεύομαι, ma anche diversi suoi sinonimi, quali ἔρχεσθαι, προέρχεσθαι, προσέρχεσθαι, ἐξέρχεσθαι e προβαίνω⁴⁴. Dalla versione di Girolamo, i latini avrebbero appreso a tradurre con naturalezza ἐκπορεύομαι con *procedere*, mentre secondo i greci questi due termini

⁴³ Secondo G. ZIZIOULAS, che aderisce a tale posizione, per san Massimo il Confessore «the Filioque was not heretical because its intention was to denote not the ἐκπορεύεσθαι but the προεῖναι [*sic*] of the Spirit» («An Orthodox Response to the Clarification on the Filioque», http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/john_zizioulas_single_source.htm).

⁴⁴ San GIROLAMO, comunque, utilizzò anche altri sinonimi latini per tradurre il greco ἐκπορεύω, quali *ejicior*, *divulgor*, *proficiscor*, *egredior* ed *exeo*. Cf. H.B. SWETE, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the Death of Charlemagne*, Wipf & Stock, Eugene (Oregon) 2004 [originale 1876], p. 7.

hanno significati non completamente sovrapponibili, essendo che ἐκπορεύομαι indica il «provenire-da», mentre *procedere* ha piuttosto il significato di «andare-verso». Quando, perciò, la versione latina del Simbolo niceno-costantinopolitano traduce ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον (DS 150) con *ex Patre procedit*, starebbe già ponendo le premesse per la futura formulazione del *Filioque*, inquantoché, ritenendo sinonimi ἐκπορεύομαι e *procedere*, farebbe coincidere il procedere economico dello Spirito con il suo procedere immanente, con la conseguenza che – siccome indubitabilmente lo Spirito Santo è inviato economicamente dal Figlio – allora procederebbe da Lui anche nella Trinità immanente.

È davvero notevole che questa lettura sia stata accolta (seppure in una versione mitigata) anche in un documento del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani⁴⁵, quando afferma:

Così come la Bibbia latina (la Volgata e le traduzioni latine anteriori) aveva tradotto Gv 15,26 con «*qui a Patre procedit*», i latini hanno tradotto l'ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον del Simbolo di Nicea-Costantinopoli con «*ex Patre procedentem*» (Mansi VII, 112B). Si creava così involontariamente, circa l'origine eterna dello Spirito, una falsa equivalenza tra la teologia orientale dell'*ekporeysis* e la teologia latina della *processio*.

L'*ekporeysis* greca non significa altro che la relazione d'origine in rapporto al solo Padre in quanto principio senza principio della Trinità. Per converso, la *processio* latina è un termine più comune che significa la comunicazione della divinità consustanziale del Padre al Figlio e del Padre per mezzo e con il Figlio allo Spirito Santo. Confessando lo Spirito Santo «*ex Patre procedentem*», i latini non potevano dunque fare altro che supporre un *Filioque* implicito che sarebbe stato esplicitato più tardi nella loro versione liturgica del Simbolo.⁴⁶

⁴⁵ Sul quale, cf. E. ÁLVAREZ, *Procede del Padre y del Hijo. Estudio de la Clarificación Romana de 1995 y de sus fuentes patristicas*, Peter Lang, Bern 2011 (in particolare, pp. 123-127; 167-170). Già prima, era stata pubblicata un'altra tesi dottorale sull'argomento: J. BŁASZCZYŹYŹYN, *Alle soglie del terzo millennio: la questione del Filioque*, PUG, Roma 2007 (particolarmente il cap. III. Nel lunghissimo sottotitolo, che omettiamo di riportare, si precisa anche che oggetto principale dello studio è il testo del Pontificio Consiglio).

⁴⁶ PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, «Sul Filioque», *L'Osservatore Romano*, 13.09.1995, p. 5. Questa posizione era stata espressa pochi anni prima da W. KASPER, che nel 1999 sarebbe diventato Segretario e nel 2001 Presi-

Il testo citato sottolinea la falsa equivalenza, dovuta all'errata traduzione, tra la teologia della *ekporeysis* e quella della *processio*. La prima indica l'origine ipostatica, la seconda la comunicazione di divinità consustanziale. Ma ciò che è notevole è la conseguenza che viene dedotta: il *Filioque* è stato inevitabilmente supposto come implicito dai latini, proprio a causa di tale iniziale errore di traduzione. Sembra di poter dire che questa generosa concessione del documento vaticano, sicuramente operata con le migliori intenzioni dei redattori, non corrisponda alla realtà storica. Non c'è difficoltà ad ammettere che, a livello letterale, i due termini greco e latino indichino aspetti diversi⁴⁷. Ma non si può facilmente concordare con l'idea che la traduzione imperfetta sarebbe il principale, se non l'unico motivo, per il quale Tertulliano, Ambrogio, Agostino e tutti i teologi della tradizione latina hanno sostenuto il *Filioque*. Il paragrafo seguente – oltre a tutti gli elementi presenti negli altri contributi di questo volume – mostrerà che ci sono ragioni molto più forti alla base del *Filioque* che una semplice, per quanto importante, variazione di traduzione.

5.4. *Processione dello Spirito «dal solo Padre»*

Dall'impostazione di teologia trinitaria degli ortodossi, deriva anche l'espressione per la quale lo Spirito Santo procederebbe «dal solo Padre». Si noti, in proposito, che sia la Scrittura che il Simbolo della fede dicono semplicemente che lo Spirito Santo procede «dal Padre». Non dicono «dal solo Padre». È vero che gli ortodossi non hanno riformulato il Credo nel suo testo letterale, ma di fatto questa espressio-

dente dello stesso Pontificio Consiglio (cf. *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1997⁶ [orig. ted. 1982], p. 292).

⁴⁷ Si dovrebbe però approfondire perché la traduzione latina rese il greco ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ di Nicea con *ex Patre unigenitum* (DS 125). Infatti, spesso la tradizione latina preferisce usare il *de* con ablativo per descrivere i rapporti Padre-Figlio. Così ad es. nell'XI SINODO DI TOLEDO, 4: «Filius quoque de substantia Patris sine initio ante saecula natus» (DS 526). Il *de* con ablativo indica origine, mentre *ex* indica meglio la causalità. Quindi si potrebbe dire che la scelta di tradurre il greco ἐκ τοῦ Πατρὸς col latino *ex Patre* intendesse rispettare il carattere dell'originale niceno. Così, si giungerebbe a considerare che anche la traduzione latina del Simbolo costantinopolitano, sebbene usi *procedit* per tradurre ἐκπορευόμενος, lo fa mantenendo il senso di origine causale dicendo: *ex Patre procedit* invece di *a Patre* o *de Patre*. Dato l'uso altalenante, nelle diverse epoche, delle proposizioni in greco e latino, la questione andrebbe studiata adeguatamente, cosa che qui non è possibile.

ne racchiude il senso che molti di loro danno all'espressione rivelata: «procede dal Padre»⁴⁸. Aggiungendo «solo», essi enfatizzano la monarchia paterna, escludendo qualsiasi ruolo del Figlio nella produzione dello Spirito Santo. Ma i latini rispondono notando l'intrinseca contraddittorietà dell'espressione «dal solo Padre». Infatti, il Padre non è mai solo. La prima Persona può essere e chiamarsi Padre solo in correlazione al Figlio. Se non c'è il Figlio, non c'è neanche il Padre⁴⁹.

Quando si parla, pertanto, di monarchia del Padre, in questo concetto – che anche i latini mantengono – è già inclusa la presenza del Figlio. Se il Padre è monarca della Trinità, lo è in quanto Padre del Figlio. Il suo essere Padre è legato indissolubilmente alla generazione del Figlio. Perciò, rispettando la *taxis* trinitaria, la successiva produzione di una Persona trinitaria, ossia la processione dello Spirito Santo, suppone che il Principio di tale processione sia il Padre con il Figlio, ossia il Padre e il Figlio. Perciò, secondo i latini, è inevitabile affermare che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio: *ex Patre Filioque procedit*.

Il Padre è Padre del Figlio; ma nei confronti dello Spirito, chi è? Se fosse Padre dello Spirito Santo, lo Spirito sarebbe un secondo Figlio. Il Padre è Principio dello Spirito, ma non lo è in quanto Padre: difatti Egli nella Scrittura non è mai chiamato «Padre dello Spirito». Il Padre, piuttosto, è Principio dello Spirito⁵⁰. Così si verifica la monar-

⁴⁸ Interpretare il Simbolo del Costantinopolitano I in questo modo, in realtà costituisce un atto gratuito, perché è noto che quel concilio non aveva alcuna intenzione di insegnare che lo Spirito Santo non procede anche dal Figlio. Esso invece volle affermare chiaramente che lo Spirito Santo è Dio, contro l'eresia dei macedoniani. Per far ciò, il concilio indicò che l'origine dello Spirito Santo è il Padre, come per il Figlio. Dicendo «procede» dal Padre, dunque, il Costantinopolitano I vuole dire che lo Spirito è Dio e al tempo stesso differenziarlo dal Figlio, che è «generato».

⁴⁹ D'altro canto, l'espressione «dal solo Padre» è tardiva (Fozio) e non corrisponde davvero all'insegnamento dei Padri antichi orientali, in particolare dei Cappadoci. S. BULGAKOV – famoso teologo ortodosso – dopo averne analizzato i testi, conclude che quei Padri intendevano esprimere chiaramente la monarchia del Padre; «bisogna però notare [...] che i Cappadoci – e con loro la tradizione patristica orientale [...] – non attribuiscono mai alla processione dal Padre quel carattere esclusivo che riceverà all'epoca della controversia filioquista nelle tesi teologiche del patriarca Fozio» (A. PACINI, *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2004, p. 46).

⁵⁰ Così afferma nel XII secolo UGO ETERIANO, *De sancto et immortalis Deo (= De processione Spiritus Sancti libri tres)*, II, 19: «Iam enim, ut aestimo, Graeco-

chia del Padre anche nei riguardi della Terza Persona. Dalla monarchia del Padre «vengono-fuori» sia il Figlio che lo Spirito Santo. Ma il termine Padre dice relazione solo al Figlio, non allo Spirito. Infatti, non si può dire Padre se non in relazione al Figlio, mentre si potrebbe dire Padre anche se non vi fosse (in pura teoria) lo Spirito Santo. Fatto salvo – per la monarchia della Prima Persona – che il Padre è Principio dello Spirito, bisogna anche osservare che Egli ne è il Principio non in quanto Padre. La Prima Persona infatti non è Padre in quanto è origine dello Spirito, ma in quanto lo è del Figlio. Di conseguenza, “quando” il Padre opera come Principio dello Spirito Santo, Egli ne è l’origine in quanto è il Padre del Figlio. Ciò impone che se il Principio dello Spirito è il Padre, Costui non può non essere con il Figlio suo. Se il Figlio non è con il Padre nel “momento” in cui Quest’ultimo è origine dello Spirito, allora il Principio dello Spirito Santo non è il Padre. Ma così non si potrebbe più parlare di monarchia *del Padre* e si giungerebbe a separare, nella Prima Persona, da un lato il suo essere Padre del Figlio e, dall’altro, il suo essere Principio dello Spirito (non in quanto Padre). Se così fosse, non avrebbe più senso parlare di vera e propria monarchia, perché nella Prima Persona si ipotizzerebbe una diarchia irrimediabile. La Prima Persona sarebbe, separatamente, da una parte Padre e dall’altra – poniamo – Spiratore. Quindi la Trinità non troverebbe la sua origine nella monarchia del Padre, sorgente di tutta la divinità, bensì in una diarchia di Padre e Spiratore che in qualche modo sarebbero compresenti in una stessa Persona, la Prima. A questo punto, contraddicendo la Scrittura, non si potrebbe riconoscere neppure nel nome di Padre il nome proprio e inalienabile della Prima Persona. Quando, dunque, gli antifilioquisti ritengono che il *Filioque* introduca una diarchia nella Trinità, non si accorgono che in realtà avviene il contrario: se non si afferma il *Filioque*, si giunge a tale esito. Capire le cose in questi termini, tra l’altro, non implica affatto che la relazione Padre-Figlio potrebbe fare a meno dello Spirito Santo, né che lo Spirito non procederebbe dal Padre, ma da una «proprietà anonima che sarebbe comune al Padre e al Figlio pur non avendo a che

rum pene omnes instantiae solutae sunt: demonstratum est enim quoquo modo ex Patre ac Filio Spiritus proveniens, non progrediatur ex duobus principiis seu ex binis causis. Apparuit autem quomodo causa principiumque ac ingentum non sint personales proprietates, cum genitor non emittat Spiritum, in eo quod Pater, neque solus» (cit. da G. D’ONOFRIO, «Quando la metafisica tornò in Occidente. Ugo Eteriano e la nascita della *theologia*», *Aquinas* 55 [2012], pp. 67-106 [100 nota 61]).

fare con la loro propria patri-filiazione»⁵¹. Come si è mostrato, è vero il contrario.

A questo punto, risolte le principali obiezioni degli antifilioquisti, è possibile passare all'illustrazione che la teologia latina, nel suo insieme, ha fornito riguardo al fondamento speculativo del *Filioque*.

6. Il *Filioque* nella teologia occidentale

6.1. “Priorità” teologica dell'essenza sulla Persona

Come si è accennato, gli orientali sottolineano particolarmente il carattere ipostatico delle Persone divine, intendendo la parola *hypostasis* quasi come sinonimo di essenza/sussistenza. Senza cadere di certo nel triteismo, per il quale vi sarebbero tre essenze divine, essi sviluppano, per così dire, una «teologia molto trinitaria», enfatizzando la distinzione personale, mentre gli occidentali preferiscono un modello di «trinitaria molto teologica»: ossia la trinità delle Persone è letta come interna alla sostanza divina⁵².

In questo, la tradizione latina sembra avere buon gioco, perché lo stesso testo del Simbolo della fede di Nicea afferma che il Figlio è γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ – generato Unigenito dal Padre; e aggiunge: τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς – cioè dalla sostanza del Padre» (DS 125). La prima espressione è biblica: la Scrittura dice che Gesù Cristo è l'Unigenito del Padre (cf. Gv 1,18: alla lettera, il testo greco dice «Dio Unigenito», usualmente tradotto in italiano con «Figlio Unigenito»). La seconda espressione utilizzata nel Simbolo niceno viene introdotta dal famoso *toutéstin*, il «cioè». Mediante tale

⁵¹ E. LANNE, «La *Processio* dello Spirito Santo nella tradizione occidentale», in S. PALESE – G. LOCATELLI (ed.), *Il Concilio di Bari del 1098*, cit., p. 259.

⁵² Così riassume i termini un autore ortodosso: «[Nella teologia latina] il “Filioque” è fondato, dal punto di vista teologico, sulla natura divina comune al Padre e al Figlio, benché si fa [*sic*] distinzione sul modo di procedere dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. La teologia ortodossa pone alla base delle sue considerazioni trinitarie le tre persone divine, che rimangono profondamente radicate nella natura comune, senza ridursi alla natura. Le relazioni succedono alla persona, non la precedono» (D. POPESCU, «Il problema del *Filioque*: *Ekporeusis* e *Processio*. Il metodo teologico», in S. PALESE – G. LOCATELLI [ed.], *Il Concilio di Bari del 1098*, cit., pp. 262-263).

congiunzione, il primo Concilio ecumenico rivendicava di fatto il diritto della Chiesa di spiegare con altre parole (in questo caso, in termini filosofici) le formule bibliche⁵³. Quando la Scrittura insegna che Gesù, il Figlio, è l'Unigenito del Padre, ciò significa in altri termini che Egli è dalla sostanza (*ousía*) del Padre. La generazione del Figlio dal Padre viene spiegata richiamando la comune essenza divina dei Due. La *ousía*, pertanto, non è teologicamente "posteriore", bensì teologicamente "anteriore" alla generazione del Figlio. In base a ciò, i Padri del Concilio Niceno I aggiunsero anche il famoso *homoousios*: il Figlio è «consostanziale» al Padre. E questo esattamente perché generato dal Padre, ossia (il Figlio è) dalla sostanza del Padre.

È da notare che nel modello teologico orientale, la sostanza è teologicamente "posteriore" alle Persone: prima si enfatizza la tripersonalità e dopo l'unità dei Tre, dovuta alla monarchia del Padre ed alla pericoresi. Ma questo modello sembra corrispondere meno bene di quello latino al testo del Credo di Nicea che, mediante le espressioni ora ricordate, implicitamente sottintende che (dal punto di vista della spiegazione teologica) "prima" della generazione del Figlio dal Padre, vi è l'*ousía* divina che è il principio esplicativo e ontologico di tale generazione.

Commentando il Simbolo niceno, Angelo Amato ha scritto:

Mentre gli ariani intendevano il procedere del Figlio dal Padre unicamente come una *creatio extra deum*, Nicea la considera una generazione eterna all'interno della realtà divina. L'*homoousios* di Nicea, quindi, afferma non solo che il Figlio è simile al Padre, ma anche che è perfettamente uguale a lui, perché attraverso la sua eterna generazione dal Padre partecipa della stessa sostanza o natura divina. [...] Per Nicea, quindi, la Trinità è interamente concepita come interna alla divinità: si afferma l'unità originaria nell'essere divino della Trinità immanente e della Trinità economica. La triade ariana, invece, ha un'altra struttura: in alto la monade del Padre, la divinità piena; al di fuori e più in basso vengono il Figlio e lo Spirito...⁵⁴

⁵³ Cf. B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Paoline, Milano 1987, pp. 95-96.

⁵⁴ A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1999⁵, p. 237.

Il modello trinitario latino, dunque, è più fedele al Simbolo della fede nicena, che interpreta la trinità come relazionalità interna alla natura divina, più che come risultato della convergenza delle Ipostasi. Il modello orientale – senza con questo cadere di per sé nell’eresia – può correre il rischio di assomigliare a quello ariano, soprattutto quando la monarchia paterna viene assolutizzata.

Va sottolineato di nuovo che, al parlare di “prima” e “poi” nel rapporto, o ordine, tra natura e Persone in Dio, ci si riferisce esclusivamente alla comprensione teologica, condizionata dalla limitatezza dell’intelletto e del linguaggio umani, e non certo ad una precedenza e posteriorità ontologiche, o temporali. A livello ontologico, infatti, unità e trinità di Dio sono eternamente coesistenti e per questo neppure avrebbe senso parlare di un tempo in cui Dio era solo una essenza, che poi si sarebbe distinta in tre Persone⁵⁵; o, viceversa, solo tre Ipostasi che poi si sarebbero unite in una natura. Ciò non toglie che, anche per la teologia occidentale, vige il principio della monarchia paterna, perché la *taxis* trinitaria incontra il Padre al primo posto, unica Persona delle Tre che non ha la sua origine in un’Altra. Il Figlio e lo Spirito, infatti, ricevono l’intera sostanza divina dal Padre, che è l’unico Innascibile, mentre il Figlio è generato e lo Spirito procede. Però tali qualificazioni, come pure il costituirsi delle Persone in quanto tali, avviene – per così dire – all’“interno” della indivisibile natura divina. La trinità è un fatto interno all’unità.

6.2. *Le «relazioni di opposizione» nella natura divina*

Ne consegue che, per i latini, le Persone si costituiscono e si identificano con le «relazioni di opposizione», lì dove per i greci sono piuttosto le processioni a costituire le Ipostasi della Trinità. In un celebre scritto, redatto dopo la sua partecipazione al Concilio di Bari del 1098, sant’Anselmo ha perfezionato un concetto che si trova abbozzato già in sant’Agostino⁵⁶: le Persone divine si identificano in base alla

⁵⁵ Lo stesso Simbolo niceno fuga ogni equivoco, anatematizzando un’espressione di Ario, il quale sosteneva – riferendosi al Figlio – che «c’era un tempo in cui [Egli] non c’era» (cf. DS 126). Il Simbolo *Quicumque* ricorda: «In hac Trinitate nihil prius aut posterius [...] sed totae tres Personae coeternae sibi sunt» (DS 75).

⁵⁶ «Trinitas unus est Deus; nec ideo non simplex, quia Trinitas [...]. Sed ideo simplex dicitur quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona

reciproca relazione oppositiva⁵⁷. Una relazione oppositiva si può reperire lì dove un *esse-ad* si oppone intrinsecamente ad un altro. Quindi, l'«essere Padre», o paternità, e l'«essere Figlio», o filiazione, essendo reciprocamente opposti, costituiscono relazioni di opposizione. Infatti, nessuno può essere Padre di se stesso o Figlio di se stesso. Sono necessarie due Persone affinché sussista tale duplice relazione. Anselmo, pertanto, pose un principio, poi canonizzato dal Concilio di Firenze, quando ha insegnato che in Dio *omnia[que] sunt unum ubi non obviat relationis oppositio* (DS 1330: tutte le cose sono una cosa sola, dove non si frapponga l'opposizione di relazione).

San Tommaso in seguito spiegherà che le relazioni di opposizione si intendono come conseguenza delle processioni divine. Nella natura divina, infatti, avvengono due processioni fondamentali, ossia vi sono due dinamiche ontologiche proprie e corrispondenti alla *ousía* divina, che sono il procedere per via intellettuale ed il procedere per via volitiva⁵⁸. San Tommaso sviluppa in questo modo la celebre analogia psicologica agostiniana. La processione intellettuale dà luogo, in Dio, a due relazioni di opposizione: paternità e filiazione, che corrispondono al Padre e al Figlio. La processione volitiva dà anch'essa luogo a due relazioni, delle quali solo una è relazione di opposizione. Perciò Tommaso individua quattro relazioni in Dio, di cui solo tre oppositive. La processione volitiva dà luogo, infatti, alle relazioni che egli chiama «spirazione attiva» e «spirazione passiva» o «processione»⁵⁹. La relazione di spirare attivamente lo Spirito Santo non si oppone né alla relazione di paternità né a quella di filiazione, perciò non si può individuare una Persona divina in base ad essa⁶⁰. Si può essere, infatti, al contempo Padre del Figlio, o Figlio del Padre, e Spiratore dello Spirito Santo. Invece la spirazione passiva è una relazione oppo-

ad alteram dicitur» (AGOSTINO DI IPPONA, *De Civitate Dei*, XI, 10 [NBA V/2, p. 84]).

⁵⁷ Per ANSELMO DI AOSTA, *De Processione Spiritus Sancti*, 2 (PL 158, col. 288C), l'unità indivisibile (*indivisibilis unitas*) di Dio si compone con la sua *inseparabilis pluralitas*, in modo tale che «nec unitas amittat aliquando suam consequentiam, ubi non obviat aliqua relationis oppositio; nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis».

⁵⁸ Cf. TOMMASO D' AQUINO, *Quaestio de potentia*, 10, 1-2; *Summa Theologiae*, I, 27.

⁵⁹ Cf. ID., *Summa Theologiae*, I, 28, 4.

⁶⁰ Cf. *Summa Theologiae*, I, 36, 4.

sitiva rispetto alla spirazione attiva di Padre e Figlio, perché non si può essere spiratori di sé stessi. Perciò la spirazione passiva si oppone all'attiva e identifica la Persona dello Spirito Santo.

Questo fonda anche la correttezza del *Filioque*: la processione volitiva, da cui sorge pure la relazione di spirazione passiva, ossia lo Spirito Santo, è comune al Padre e al Figlio, che sono, congiuntamente, unico Principio dello Spirito. Il Principio dello Spirito Santo, dunque, è il Padre, la cui monarchia è salva anche presso i latini, ma non è il *solo* Padre, bensì il Padre assieme al Figlio suo. Infatti, il Padre è Padre del Figlio, non dello Spirito⁶¹, che altrimenti sarebbe un secondo Figlio, oppure non si distinguerebbe dalla Seconda Persona. Il Padre è Principio dello Spirito Santo, ma non Padre dello Spirito Santo⁶². La relazione di spirazione attiva non corrisponde ad una quarta Persona divina, bensì consiste esattamente nel fatto che Padre e Figlio insieme sono il Principio attivo di spirazione della Terza Persona. La tradizione latina precisa che il Figlio ha ricevuto dal Padre tutto, quindi anche l'essere Principio dello Spirito Santo, come si legge in Gv 5,19: «Il

⁶¹ «Il Padre dunque non è Padre dello Spirito, bensì sua Causa [προβολεὺς], perché lo emana [προχέει] dalla sua stessa sostanza» (GIOVANNI BECCUS, *Refutatio photiani libri de processione Spiritus Sancti*, XXIV [PG 141, coll. 799-800C]). Già prima, una lucida spiegazione del fatto che la Prima Persona non è «Padre dello Spirito Santo», si trova in ALCUINO DI YORK, *De fide sanctae et individuae Trinitatis*, IV (PL 101, col. 16).

⁶² Il Nuovo Testamento non usa mai l'espressione «Padre dello Spirito» o simili, invece dice chiaramente che Dio è il Padre di Gesù. È anche da notare che l'unica volta in cui il Nuovo Testamento utilizza il sintagma «Spirito del Padre», ci fa intendere che va inteso come «Spirito di Dio». Infatti tale ricorrenza è quella di Mt 10,20: «Non siete voi a parlare, ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi». Cristo precisa: «del Padre vostro». È noto che, quando Gesù intende riferirsi al Padre come Persona, Egli dice «il Padre mio» (cf. Gv 5,17). Perciò in Gv 20,17, Cristo distingue tra «il Padre mio e il Padre vostro». Il «Padre mio» è la prima Persona della Trinità. Con «Padre vostro» si intende Dio (la Trinità). Nello stesso Vangelo di Matteo si sottintende questa distinzione quando Gesù insegna a pregare: «Quando voi pregate, dite: "Padre nostro..."» (Mt 6,9). Tutto ciò per confermare che la ricorrenza di Mt 10,20 va intesa come «Spirito di Dio». Il Nuovo Testamento, dunque, non parla propriamente di «Spirito del Padre». Parla, invece, di Spirito che procede dal Padre. Tenuto conto, allora, che la Terza Persona viene invece chiamata Spirito di Cristo (cf. Rm 8,9; 1Pt 1,11), Spirito della Verità (nei «detti sul Paraclito»), dovremo intendere questi passi in maniera simile. Lo Spirito non è Spirito del Padre, bensì dal Padre. Egli perciò, se è chiamato Spirito del Figlio (Cristo/Verità), è Spirito dal Figlio.

Figlio da se stesso non può fare nulla, se non ciò che vede fare dal Padre; quello che egli fa, anche il Figlio lo fa nello stesso modo». Anche queste parole di Cristo non possono riferirsi solo all'economia, rimandando pure all'immanenza trinitaria⁶³. Se dunque il Padre spira attivamente lo Spirito, anche il Figlio lo fa ugualmente, quasi – per così dire – “imparandolo” dal Padre, imitando perfettamente ciò che fa il Padre. Si può anche dire così: il Padre è *Principium sine principio*; il Figlio è *Principium de principio*. Questa è, si può dire, la versione occidentale della monarchia del Padre⁶⁴. Ed è, pare, una versione migliore, perché afferma il primato teologico del Padre, senza lasciare alcuno spazio ad un qualsivoglia primato ontologico della Prima Persona sulle altre due.

6.3. *La Persona divina come «relazione sussistente»*

I teologi ortodossi oppongono a tutto ciò che la semplice processione (*ekpòreusis*) è sufficiente per individuare le Ipostasi in Dio⁶⁵. Essi, perciò, non accolgono la posizione dei latini, per i quali la Persona divina si intende come *relatio subsistens*⁶⁶. Gli orientali – rifa-

⁶³ Risalire dall'economia all'immanenza è il metodo di AGOSTINO DI IPPONA: «Perché allora troviamo difficoltà a credere che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio, dal momento che è lo Spirito anche del Figlio? Se infatti non procedesse anche dal Figlio, Cristo non avrebbe potuto, dopo la risurrezione, presentarsi ai suoi discepoli e alitare su di loro dicendo: “Ricevete lo Spirito Santo” (Gv 20,22). Che altro significa infatti questo gesto, se non che lo Spirito Santo procede anche da lui?» (*In Evangelium Ioannis Tractatus*, XCIX, 7: NBA XXIV/2, p. 1382).

⁶⁴ Per questo, non si può concordare con la tesi avanzata da alcuni autori del XX secolo (soprattutto Congar e Garrigues), per i quali la spiegazione latina classica del *Filioque* rappresenta un detestabile «filioquismo», che cancellerebbe la monarchia paterna, espressa dal *principaliter* di Agostino (cf. J.-M. GARRIGUES, «À la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du filioquisme», *Irénikon* 69 [1996], pp. 189-212).

⁶⁵ «Per distinguere lo Spirito dal Figlio basta attenersi alle espressioni bibliche secondo le quali il Figlio viene dal Padre per generazione, lo Spirito per processione (*ekporeusis*). Basta che ci siano due modi diversi di uscire dal Padre. Le relazioni non definiscono le persone, le seguono, una volta costituite, come proprietà inseparabili» (D. POPESCU, «Il problema del *Filioque: Ekporeusis e Processio*», cit., p. 263).

⁶⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 29, 4.

cendosi all'etimologia di Ipostasi⁶⁷ – vedono nella Persona divina una sussistenza individuale, costituita al di là della sua relazione alle Altre⁶⁸. Ciò appare notevole, perché essi sono poi spinti a dover recuperare tale fondamentale relazionalità in un momento teologicamente secondo, ossia quando enfatizzano la pericoreasi tra le Persone della Trinità. Paradossalmente, però, tale pericoreasi, pur tanto e giustamente enfatizzata, ha nella teologia orientale un fondamento speculativo più debole rispetto al corrispettivo latino della *circuminsessio*. Infatti, nella teologia ortodossa la pericoreasi finisce per apparire come atto d'amore reciproco, legato quasi ad una sorta di "autodeterminazione" o "autoorientamento" delle tre Persone. Invece, nella teologia latina, lo scambio e la compresenza e immanenza reciproca dei Tre è fondata più ontologicamente: la Persona divina stessa non può essere capita, anzi non può affatto sussistere, se non nel suo carattere relazionale, che quindi è completamente costitutivo del suo essere Persona. La Persona in Dio è relazione sussistente: il venir meno della relazionalità, implicherebbe il venir meno della Persona, perché in Dio le Persone non sono altro che relazioni sussistenti nella natura divina unica e indivisibile.

6.4. Il Padre, unica Persona senza origine

Inoltre, la posizione ortodossa che identifica la Persona del Figlio con la generazione (processione intellettuale) e Quella dello Spirito con la processione (volitiva), pone un altro problema: come spiegare il costituirsi della Persona del Padre, la Quale non è prodotta da alcuna processione? Ora, è vero che, anche per gli occidentali, il Padre è

⁶⁷ Lo ricorda anche sant'ANSELMO DI AOSTA, nel Prologo del suo *Monologion*: «Nam hoc significant in Deo per substantiam, quod nos per Personam» (PL 158, col. 144A). Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate*, V, 8,10 (NBA IV, p. 248); VII, 4,7 (*ibid.*, p. 306); TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores graecorum*, «Praefatio».

⁶⁸ GREGORIO PALAMAS (cit. da J. MEYENDORFF, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris 1959, p. 294) ha sostenuto che, nella Trinità, «le caratteristiche personali non costituiscono la persona, ma caratterizzano la persona». Ciò significa che le relazioni trinitarie designano le Persone, non ne esauriscono il mistero né le costituiscono. Il mistero delle Persone, per gli ortodossi, coincide col mistero delle processioni. Cf. anche J. MEYENDORFF, «The Holy Trinity in Palamite Theology», in M.A. FAHEY – ID., *Trinitarian Theology East and West*, cit., pp. 25-43.

l'unico che non viene prodotto da una processione. Però il suo essere Padre è possibile solo in quanto origina la processione di generazione del Figlio, ossia la generazione che produce il Figlio. Se non c'è Figlio, infatti, non c'è Padre. Perciò, sebbene il Padre sia Innascibile (Egli cioè non trae la propria origine da nessuno, mentre il Figlio trae la sua origine dal Padre), resta che Egli è Padre solo perché in relazione al Figlio. Non c'è paternità senza o "prima" della filiazione. Il Padre non è Padre "prima" di generare il Figlio, ma è Padre perché ha generato il Figlio. Dunque, sebbene il Padre non sia prodotto dalla processione generativa, Egli non potrebbe essere Padre senza tale processione, che dà luogo alle due relazioni opposte di paternità e filiazione.

È interessante notare che una delle critiche più frequenti contro il *Filioque*, è che esso porrebbe lo Spirito Santo quasi ad un secondo livello, rispetto al Padre e al Figlio⁶⁹. Padre e Figlio verrebbero presentati, secondo tale critica, come aventi un rapporto più stretto di quanto Essi non avrebbero con lo Spirito. Ma una osservazione simile può essere rivolta meglio alla tesi ortodossa, per cui le Ipostasi si identificano in base alle processioni e non alle relazioni. Infatti, tale visione può condurre ad un duplice fraintendimento: o ritenere Figlio e Spirito su un medesimo livello, perché entrambi corrispondenti ad una processione divina, ponendo però il Padre su un livello superiore al Loro – e questo è sempre il rischio di una eccessiva sottolineatura della monarchia del Padre. Oppure, all'opposto, far quasi scadere il Padre ad un livello subordinato, dato che Egli sarebbe (nel modello ortodosso)

⁶⁹ Tale critica fu avanzata anche da MICHELE CERULARIO nella sua risposta alla scomunica. Egli si basava sul principio che la processione dello Spirito è un atto dell'Ipostasi del Padre, non della natura divina. D'altro canto anche FOZIO, in occasione del precedente scisma, nella sua *Enciclica ai Patriarchi orientali*, aveva sostenuto che «mediante la dottrina della processione anche dal Figlio, il Padre e il Figlio finiscono per essere più vicini tra loro di quanto lo siano il Padre e lo Spirito, perché il Figlio possiede non solo la natura del Padre, ma anche la proprietà della sua Persona [cioè di essere Principio dello Spirito]». Questa posizione può mantenersi solo se non si tiene in conto quanto insegnato dal Niceno I, e che sopra abbiamo già evidenziato: la generazione del Figlio è «dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre». Essendo Principio dello Spirito, il Figlio non riceve affatto il proprio della Persona del Padre (che è incomunicabile), ma esercita col Padre l'essere Principio dello Spirito perché dal Padre ha ricevuto l'intera sostanza divina. Il Figlio è generato e riceve l'intera sostanza. Lo Spirito procede e ugualmente riceve l'intera sostanza divina. Se non si ammette il *Filioque*, stante la *taxis*, bisognerà negare che – all'essere generato – il Figlio abbia davvero ricevuto la totalità della *essentia*.

l'unico dei Tre che non si identifica con alcuna processione divina. Mentre il primo è un rischio frequente nella teologia orientale, il secondo fraintendimento farebbe reagire con forza qualunque rappresentante di quella tradizione, così ferma nell'enfatizzare il ruolo del Padre come sorgente della divinità. Ma, almeno a livello ipotetico, in base all'impostazione ortodossa del trattato trinitario, tale esito non si potrebbe escludere.

6.5. *Coincidenza tra sostanza e Persone*

Si può aggiungere ancora un'ulteriore riflessione. Si è sopra ricordato che la trinitaria latina appare più coerente col Simbolo niceno, lì dove insegna che il Figlio viene dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre. Ne abbiamo dedotto che il costituirsi trinitario di Dio è un fatto interno alla *ousía* o *essentia* divina. Dobbiamo ora aggiungere che ciò non significa affatto che la sostanza divina, in quanto tale, generi il Figlio o spiri lo Spirito Santo. Il Concilio Lateranense IV ha confermato, contro le critiche di Gioacchino da Fiore, quanto aveva insegnato il Maestro delle Sentenze, Pietro Lombardo: «Vi è una realtà suprema, che è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ed essa né genera, né è generata, né procede»⁷⁰. Gioacchino riteneva che tali parole introducessero una quaternità in Dio, per cui vi sarebbero la sostanza divina, più le tre Persone. Rigettando tale interpretazione e accogliendo la tesi del Lombardo, il Lateranense IV conclude: «In Dio vi è solo una trinità, non una quaternità, perché ognuna delle tre Persone è quella realtà, cioè sostanza, essenza o natura divina [...]. Essa non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato e lo Spirito Santo che procede. In tale modo, le distinzioni sono nelle Persone e l'unità nella natura» (DS 804). A volte l'espressione conciliare per cui l'essenza divina «non genera, non è generata e non procede» è stata citata da illustri teologi ortodossi a sostegno della loro tesi, secondo cui l'unità della Trinità andrebbe fondata non sull'essenza, bensì sulla monarchia paterna e sulla pericoresi. Ma tale uso della citazione appare incoerente. Scopo del Lateranense IV era infatti condannare la tesi secondo cui sostanza e Persone in Dio sarebbero enti ontologicamente distinti, mentre essi lo sono soltanto relazionalmente. La sostanza divina non è qualcosa di diverso dal Padre,

⁷⁰ PIETRO LOMBARDO, *Libri Quatuor Sententiarum*, I, 5, 1. Cf. DS 803.

dal Figlio e dallo Spirito, perché ognuno dei Tre non è altro se non quella medesima sostanza e quell'intera sostanza, sotto una certa relazionalità. Il Padre è la sostanza divina che genera; il Figlio è la sostanza divina che è generata; lo Spirito Santo è la sostanza divina che procede da Entrambi. Il Padre è Dio in quanto genera; il Figlio è lo stesso Dio in quanto è generato; lo Spirito Santo è ancora quel medesimo e unico Dio in quanto procede dal Padre e dal Figlio. In questo senso, non è la sostanza considerata in assoluto che genera, che è generata e che procede; ma è la sostanza nella relazionalità paterna, filiale e pneumatologica. Ciò dimostra ancora una volta che le Persone divine si devono distinguere in base alla relazione e non alla semplice processione. La processione, infatti, coincide totalmente con l'essenza divina: è una dinamica interna a tale essenza⁷¹. Se si afferma che le Persone coincidono con le processioni, bisognerà dedurre che la sostanza divina è generata e procede. Riconosciamo così che il modello latino di teologia trinitaria appare meno inadeguato per sondare, attraverso la *scientia fidei*, l'ineffabile mistero tripersonale di Dio. Questa osservazione conferma la fondatezza speculativa del *Filioque*, soprattutto se la si pone in relazione all'identificazione biblica e tradizionale dello Spirito Santo come l'Amore in Dio.

6.6. *Amore essenziale e Amore personale in Dio*

Il fatto che la Terza Persona sia identificata nella Scrittura come il Dono (cf. At 2,38; 10,45), impone già di per sé l'esistenza di un Donatore e di un Ricettore di tale dono. Tale scambio non può intendersi solo a livello di Trinità economica, per i motivi già detti. Nella Trinità immanente, dunque, se c'è il Dono, Costui non può che essere Dono dell'Uno all'Altro⁷². Con questa formulazione, anche gli ortodossi concordano, perché ritengono che lo Spirito Santo sia dato dal Padre al Figlio. Ma il Dono divino è anche Dono dell'Uno e dell'Altro, come si ricordava in precedenza, richiamando i «detti sul Paraclito» con-

⁷¹ «Le processioni divine si chiamano “immanenti” perché permangono dentro l'essere divino; sono processioni che avvengono eternamente nell'intimità di Dio per via di conoscenza e di amore. A causa della semplicità di Dio, le processioni divine non si differenziano da Dio, ma sono Dio stesso; inoltre, costituiscono la vita intima di Dio» (G. LOBO MÉNDEZ, *Dio Uno e Trino. Manuale di base*, Ares, Milano 2005, p. 147).

⁷² Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate*, V, 11,12 (NBA IV, p. 252).

tenuti nel Vangelo secondo Giovanni. Perciò lo Spirito Santo, come Dono d'amore, implica che Egli proceda dal Padre e dal Figlio. Ma all'osservazione biblica si aggiunge anche una riflessione speculativa⁷³.

La Scrittura rivela non solo che lo Spirito è Dono, ossia Amore. Essa dice anche che «Dio è amore» (1Gv 4,8). L'amore, dunque, non è solo una proprietà comunicabile della Terza Persona, ma anche un carattere essenziale della natura divina. In questo senso, poiché l'essenza divina è completamente posseduta da ciascuna Persona, tutti e Tre in Dio sono amore. D'altro canto, la generazione del Figlio dal Padre avviene non per volontà personale bensì per natura⁷⁴, quindi per amore naturale. Siccome la generazione del Figlio avviene nell'amore, diversi teologi – soprattutto ortodossi – hanno ipotizzato, accanto al *Filioque*, uno *Spirituque*⁷⁵. Si dovrebbe, cioè, dire non solo che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, ma anche che il Figlio è generato dal Padre e dallo Spirito. Questa proposta è irricevibile, perché non rispetta né la *taxis* trinitaria (per la quale la generazione del Figlio avviene teologicamente “prima” della spirazione dello Spirito-Amore), né il dettato neotestamentario⁷⁶, in cui lo Spirito Santo è chiamato «Spirito di Cristo» (Rm 8,9; 1Pt 1,11), «Spirito della Verità» (Gv

⁷³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 38, 1.

⁷⁴ «Il Padre generò il Figlio non per volontà né per necessità, ma per natura» (*Fides Damasi*: DS 71). Sulla questione amore essenziale/amore personale in Dio, cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 37, 2.

⁷⁵ Lo *Spirituque* è proposto da autori ortodossi recenti, quali Bolotov ed Evdokimov, e protestanti come Moltmann. Tra i cattolici, lo sostiene L. BOFF, *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1987, pp. 256-258 (dove cita Evdokimov e Moltmann).

⁷⁶ Gli ortodossi sostengono che si può basare biblicamente lo *Spirituque* ricorrendo a Is 48,16: «Il Signore Dio ha mandato me insieme con il suo spirito». Richiamando il *De processione Spiritus Sancti* di Anselmo, D. NGIEN, *Apologetic for Filioque in Medieval Theology*, cit., p. 40, ha scritto che «this, for the Greeks, clearly means that the Holy Spirit also sends the Son, concluding that the Son exists from the Spirit. To this objection, Anselm replies that this verse applies [...] to “the human nature assumed by the Son...”. [...] Jesus' anointing with the Spirit is an implication of the hypostatic union. *Filioque* doctrine thus requires that the hypostatic union is the presupposition, not the consequence of Jesus' anointing with the Spirit». Cf. anche TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores graecorum*, 14.

14,17; 15,26; 16,13); mentre Gesù non è mai chiamato «Figlio dello Spirito»⁷⁷.

Il rigetto dello *Spirituque* non intacca la coeternità dello Spirito Santo col Padre e col Figlio: nota, soltanto, la priorità esclusivamente teologica, in Dio, dell'amore essenziale su quello personale. Se tale priorità non viene riconosciuta, si giunge a dire che, "prima" che sia spirato lo Spirito Santo, in Dio non c'è amore. Vale a dire: se fosse corretto il modello trinitario orientale, per cui è la "congiunzione" delle Ipostasi a dare l'essenza divina, ne conseguirebbe non solo, come ormai chiaro, il primato dell'Ipostasi sulla natura, ma anche che il Padre non potrebbe conoscere e amare da Sé, ma solo nel Figlio e nello Spirito. Ma se il Padre non è perfetto, ossia se non contiene in Sé a livello di natura conoscenza e amore (che personalmente corrispondono a Figlio e Spirito) "prima" di originare le altre Persone, come può Egli – essendo Fonte degli altri Due – trasmettere loro la conoscenza e l'amore?

Dato lo sbocco aporetico della precedente ipotesi, bisogna percorrere un'altra strada: quella di identificare lo Spirito Santo non in base alla sola processione volitiva dell'essenza divina, bensì in base ai rapporti oppositivi che tale processione produce. Ciò permette di fondare meglio la distinzione personale in Dio e di evitare di nuovo l'identificazione tra Figlio e Spirito. Se, infatti, Figlio e Spirito potessero identificarsi senza una relazione tra Loro, non si vede come potrebbero distinguersi realmente. Siccome anche il Figlio, in quanto Dio, possiede (ossia è) il perfettissimo amore essenziale divino, come si distinguerà dallo Spirito, che è l'Amore personale, se non esattamente per via relativa? Non possiamo accontentarci di dire che lo Spirito si identifica con la sola processione volitiva che ha origine nel Padre. Perché ciò, nel migliore dei casi, garantisce solo la distinzione tra il Padre, origine della processione, e lo Spirito, suo termine ipostatico⁷⁸. Perché

⁷⁷ Lo *Spirituque* è inoltre inconciliabile con l'identificazione delle Persone trinitarie attraverso l'opposizione di relazione. Se infatti lo Spirito procede dal Figlio rimane impossibile che il Figlio proceda dallo Spirito perché essendo da Lui originato (spirato), come potrà essere la di Lui origine? Inoltre, se vigesse lo *Spirituque*, il Figlio potrebbe ancora ritenersi davvero tale? Se Egli fosse stato generato da un Principio formato da Padre e Spirito, allora non sarebbe più semplicemente il Figlio del Padre, bensì l'Originato dal Padre (?) e dallo Spirito.

⁷⁸ In realtà, secondo RICCARDO DI SAN VITTORE, neanche questo è possibile perché «Nessuno è detto propriamente avere amore sulla base del suo amore per se

lo Spirito sia chiaramente identificato come Terzo in Dio, come Amore in un senso diverso, proprio e incomunicabile rispetto al modo in cui sono amore il Padre e il Figlio, c'è bisogno di evidenziare la relazionalità oppositiva di tale Amore rispetto al suo Principio. Ma se questo Principio dello Spirito fosse il solo Padre, lo Spirito si distinguerebbe come Amore personale, rispetto all'amore naturale divino, solo nei confronti del Padre e non del Figlio. Il *Filioque*, perciò, resta necessario, non solo per affermare la piena divinità del Figlio consostanziale al Padre – motivo storico per cui fu introdotto nel Credo⁷⁹ – ma anche per mettere in luce la piena personalità dello Spirito Santo, chiaramente distinta da quella del Figlio.

6.7. *Processione dello Spirito principaliter dal Padre*

Rimane chiaro che, anche per noi occidentali, lo Spirito Santo procede dal Padre *principaliter*⁸⁰. Con questo termine traduciamo la monarchia paterna dei greci. Affermando il *Filioque*, non vogliamo diminuire la principalità del Padre nella *taxis* trinitaria. Intendiamo, al contrario, riconoscere sia la piena divinità del Figlio, in nulla inferiore al Padre, sia la distinzione personale dello Spirito dal Figlio che, grazie al *Filioque*, resta indubitabile⁸¹. Se lo stesso può ottenersi ricorrendo, come fanno numerosi orientali, all'espressione *per Filium* invece di *Filioque*, non c'è alcuna difficoltà ad ammettere che in greco si usi il *diá tou̯ Hyiou̯*⁸². D'altro canto, anche san Tommaso d'Aquino rite-

stesso. Perciò è necessario che l'amore sia diretto verso un altro, se deve essere carità» (cit. da D. NGIEN, *Apologetic for Filioque in Medieval Theology*, cit., p. 56). Se mancasse la relazione Padre-Figlio, lo Spirito Santo non sarebbe Carità divina perché risulterebbe come atto d'amore del solo Padre.

⁷⁹ Cf. il saggio di J. GROHE in questo volume.

⁸⁰ Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate*, XV, 26,47 (NBA IV, p. 711): «Lo Spirito Santo procede dal Padre *principaliter* e, per mezzo del dono intemporale di Questi al Figlio, dal Padre e dal Figlio *communiter*».

⁸¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio de potentia*, 10, 5; *Summa Theologiae*, I, 36, 2.

⁸² Questo non implica che *Filioque* e *Per Filium* siano solo «teologumeni» intercambiabili a piacimento, o persino eliminabili. Il *Filioque* è per i cattolici dogma di fede. Il *Per Filium* è accettabile se è inteso come formula alternativa per veicolare lo stesso contenuto della formula *Filioque*. Si resta, pertanto, un po' sorpresi dalla conclusione del saggio, peraltro dotto ed interessante, pubblicato in questo volume da E. MORINI, il quale giunge a proporre la cancellazione del *Filioque* dal Credo,

neva che le due formule possono essere intese come aventi significato equivalente⁸³. Se dunque l'Occidente non deve pretendere che si utilizzi esclusivamente la formula *Filioque*, lasciando la possibilità di ricorrere all'altra *Per Filium*, se intesa nello stesso senso della prima⁸⁴; dall'altra sponda, l'Oriente non può pretendere l'abolizione del *Filioque*⁸⁵, mentre dovrebbe di certo sopprimere il linguaggio per cui lo

sostenendo tale suo auspicio in base al «pluralismo teologico» ricordato anche dal Concilio Vaticano II. Sorprende innanzitutto che una proposta a carattere liturgico e dogmatico sia formulata a conclusione di un saggio di taglio storico. In secondo luogo, applicare la possibilità del «pluralismo teologico» al *Filioque* implica esattamente che esso venga ritenuto un (pur venerando) teologumeno teologico, più che un dogma di fede cattolica.

⁸³ Cf. *Summa Theologiae*, I, 36, 3. Invece, ANSELMO DI AOSTA, *De processione Spiritus Sancti*, XV (PL 158, col. 308C), ritiene di non poter ammettere la formula *Per Filium*, dato che «siccome il Padre e il Figlio non differiscono nell'unità della divinità, e lo Spirito Santo non procede dal Padre se non a titolo della divinità, se questa divinità è allo stesso modo nel Figlio, non si vede come lo Spirito procederebbe della divinità del Padre mediante la divinità del Figlio: a meno che non si dica che lo Spirito non procede dalla divinità del Padre, ma dalla sua paternità e che procede mediante la filiazione del Figlio, non mediante la sua divinità: la quale ipotesi, tuttavia, viene rigettata dalla sua stessa evidente fatuità».

⁸⁴ GIOVANNI BECCUS, nella *Refutatio photiani libri de processione Spiritus Sancti*, III-V (PG 141, coll. 737-742), afferma che le proposizioni greche *diá* (attraverso) ed *ek* (da) vengono spesso usate dai Padri come sinonimiche (cf. *ibid.*, XXIII [PG 141, coll. 795-796]).

⁸⁵ Gli ortodossi hanno spesso chiesto la cancellazione del *Filioque* invocando il criterio della «omofonia» (stessa voce) nella professione della fede. Se però dovessimo applicare tale criterio fino in fondo, si dovrebbe sopprimere anche la possibilità di recitare il Simbolo o in latino o in greco e bisognerebbe scegliere una sola lingua liturgica per tutta la Chiesa universale. In realtà, più che di «stessa voce», è necessario professare la «stessa fede». Al posto della «omofonia», si può proporre il criterio della «omopistia» (stessa fede). Il CONCILIO DI EFESO, spesso richiamato a supporto dai teologi ortodossi, proibisce infatti di formulare una fede diversa [*hetéra pístis*: DS 265] rispetto a quella di Nicea, non proibisce una *hetéra phōné*, se questa esprime la stessa fede. T. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, cit., I, pp. 433-434, ricordava: «Le Latin dit: "trois personnes en Dieu"; le Grec dit: "un Dieu en trois personnes". Dans les deux cas, c'est la même foi, le même dogme; mais le mystère se présente sous deux formes différentes». E, richiamando la questione, sopra accennata, della continuità del Simbolo costantinopolitano col niceno, gli studi di LEBON, KELLY, RITTER e altri hanno mostrato che le espressioni «fede di Nicea» e «Simbolo dei 318 Padri», più che alle nude parole utilizzate, «facevano riferimento al contenuto dottrinale del Simbolo e in particolare a espressioni-chiave della fede nicena, come l'*homoúsios*. La qualifica, pertanto, di "simbolo o fede nicena" poteva essere data a un determinato simbolo, che rispettasse sostan-

Spirito procederebbe «dal solo Padre», perché questa formula è incompatibile con le precedenti due.

7. Conseguenze

La dottrina del *Filioque* è importante innanzi tutto in sé: essa ci fa conoscere meglio il mistero di Dio Trinità. Ma il dogma è importante anche in altri ambiti della teologia, della vita spirituale⁸⁶ e dell'azione pastorale della Chiesa. Per motivi di spazio, non è possibile qui trattare il tema del *nexus* tra il *Filioque* e gli altri misteri della fede, le dinamiche della vita di grazia e della prassi evangelizzatrice. Qualche aspetto potrà essere approfondito leggendo i contributi, pubblicati in questo stesso volume, nella sezione «Aspetti complementari»⁸⁷. Alle riflessioni ivi presentate, se ne potrebbero aggiungere altre, specialmente in ambito ecclesiologico⁸⁸. È stato notato che l'ecclesiologia ortodossa e quella cattolica hanno punti di contatto con l'accettazione o il rifiuto

zionalmente il contenuto di fede definito a Nicea» (A. AMATO, *Gesù il Signore*, cit., p. 253; con le citazioni degli autori sopra menzionati). Se gli ortodossi, attraverso il richiamo alla «omofonia», intendono un richiamo alla «omopistia», o se si preferisce alla «ortodossia» della fede a livello di contenuti, i cattolici non solo non hanno problemi ad accettare tale richiamo, ma al contrario lo condividono in pieno, anelando alla ricomposizione di ogni incomprensione. Così si esprime infatti PAOLO VI all'indomani del suo storico viaggio in Turchia: «All'Oriente, col nostro viaggio, abbiamo voluto dare assicurazione che la fede dei Concili, celebrati in quella terra benedetta e riconosciuti dalla Chiesa latina come ecumenici, è tuttora la nostra fede», *L'Osservatore Romano*, 3 agosto 1967, p. 12.

⁸⁶ Si può concordare con V. LOSSKIJ, quando afferma: «Neppure si dovrà dire che la questione della processione dello Spirito Santo, o della natura e della grazia, non hanno grande importanza per l'insieme della dottrina cristiana, che permane più o meno identica, sia per i cattolici romani sia per gli ortodossi. In dogmi così fondamentali è quel "più o meno" che è importante, perché conferisce un accento diverso a tutta la dottrina, la presenta sotto un altro aspetto: dà luogo, cioè, ad un'altra spiritualità» (cit. da P. BERNARDI, *Trinità e rivelazione. Le due economie in V. Losskij*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 172-173). Si veda anche, in questo volume, la trattazione su Losskij nel saggio di A. PACINI.

⁸⁷ In particolare, cf. il contributo di G. WOODALL.

⁸⁸ Cf. ad es. S. MANNA, «Le implicazioni pneumatologiche nella struttura della Chiesa», in S. PALESE – G. LOCATELLI (ed.), *Il Concilio di Bari del 1098*, cit., pp. 271-283; T. WARE, *The Orthodox Church*, cit., pp. 222-223; Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1983, III, pp. 215-219, corrispondenti al paragrafo: «Un impatto ecclesiologico del "Filioque"?».

del *Filioque* e con i due modelli di teologia trinitaria, il latino e il greco, che anche in questo saggio sono stati delineati. L'impostazione orientale, che legge il mistero dell'unità divina come convergenza pericoretica delle Ipostasi, sarebbe alla base della visione ecclesiologica ortodossa, per la quale l'unità della Chiesa è data dal convergere delle Chiese. Di qui che per tale ecclesiologia si possa ben affermare un primato d'onore del Successore di Pietro, ma non che egli sia il principio visibile di unità della Chiesa in terra. Perciò il suo primato di giurisdizione appare, in quell'ottica, difficilmente comprensibile. Il che ha anche qualcosa di paradossale, dato che la trinitaria orientale enfatizza molto la monarchia del Padre e quindi potrebbe trovare un fondamento per riconoscere in ecclesiologia la "monarchia" del Pontefice romano, che chiaramente non esclude, bensì include la collegialità episcopale. Sono problemi che meritano riflessioni ben più ampie. Però, anche attraverso questi cenni puramente orientativi, ci si rende conto del fatto che il *Filioque*, oltre ad avere un enorme valore per la fede nella Trinità immanente, lo ha pure per i tanti suoi risvolti dogmatici, morali ed ecclesiali.

Indice

Presentazione (M. GAGLIARDI)	5
Autori	11

STORIA

Storia del *Filioque* prima del 1014 e il suo inserimento nel Credo . 15

Johannes GROHE

1. Un preludio nel regno dei sassanidi: Il concilio di Ctesifonte (410) come testimonianza del *Filioque* nella tradizione orientale 15
2. La conversione dei visigoti al cattolicesimo e il Concilio III di Toledo dell'anno 589 18
3. L'inserimento definitivo del *Filioque nel Simbolo della liturgia in Spagna* 23
4. Il *Filioque* nel regno franco..... 25
5. Paolino di Aquileia (ca. 730-802) 27
6. Leone III e il *Filioque* 32
7. Il sinodo di Roma in occasione dell'incoronazione dell'imperatore Enrico II (febbraio 1014)..... 35

Il *Filioque* nella crisi foziana e negli avvenimenti del 1054 39

Enrico MORINI

I Concili di Lione II (1274) e Ferrara-Firenze (1438-1439)..... 65

Norman TANNER, S.J.

1. Antefatto..... 65
2. Lione II (1274) 69
3. Ferrara-Firenze (1438-1439) 70
4. Conclusione 72

PATROLOGIA

I Padri latini e la processione dello Spirito Santo	77
Salvatore GIULIANO	
1. Introduzione	77
2. Ireneo di Lione (130-202)	82
3. Tertulliano di Cartagine (155-220?).....	83
4. Ilario di Poitiers (315-367).....	89
5. Ambrogio di Milano (340-397).....	92
6. Fulgenzio di Ruspe (468-533).....	95
7. Conclusioni	96
La processione dello Spirito Santo in sant'Agostino.....	99
Nello CIPRIANI, O.S.A.	
1. Fase I	100
2. Fase II.....	103
3. Il trattato su <i>La Trinità</i>	105
3.1. <i>Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio</i>	107
3.2. <i>Padre e Figlio, unico principio dello Spirito Santo</i>	109
3.3. <i>Lo Spirito Santo procede principaliter a Patre</i>	110
4. Fonti	114
Osservazioni sulla pneumatologia dei Cappadoci: preannunci del	
<i>Filioque?</i>	117
Claudio MORESCHINI	
1. Basilio	117
2. Gregorio di Nissa	122
3. Gregorio di Nazianzo	127
4. Le Persone divine secondo il Nazianzeno.....	135
5. La connumerazione in Basilio e Gregorio.....	138
6. Problemi di autenticità	140
Il <i>Filioque</i> in Massimo il Confessore	147
Carlo DELL'OSSO	
1. Premessa.....	147
2. Il passo della <i>Lettera a Marino</i>	150
3. Il retroterra cirilliano della posizione degli orientali.....	155
4. La processione dello Spirito Santo nella riflessione trinitaria di Massimo	158
5. Suggerimenti conclusive.....	163

TEOLOGIA

**Lo Spirito Santo nel Vangelo di Giovanni. E alcune note sul verbo
ἐκπορεύομαι in Gv 15,26..... 167**

Mauro MERUZZI

Introduzione	167
1. Premesse di metodo e di contenuto	168
1.1. <i>Premessa di metodo</i>	168
1.2. <i>Premessa di contenuto</i>	173
2. Alcuni testi sullo Spirito Santo in Giovanni.....	174
3. Ἐκπορεύομαι in Gv 15,26 e oltre	183
3.1. <i>Alcuni commenti a Gv 15,26</i>	184
3.2. <i>Struttura</i>	187
3.3. <i>Semantica</i>	188
Conclusione.....	195
Bibliografia	196

Il Filioque nella teologia occidentale del XII secolo 199

Francesco DE FEO, O.S.B.

1. Anselmo d'Aosta: approccio dialettico	200
1.1. <i>Metodologia teologica</i>	200
1.2. <i>Dimostrazione dialettica del Filioque</i>	201
1.3. <i>Il Filioque nella Trinità economica</i>	204
1.4. <i>La spirazione</i>	205
1.5. <i>L'unico principio della spirazione</i>	207
1.6. <i>Esegesi di Mt 11,27</i>	207
1.7. <i>Ex Patre per Filium</i>	209
1.8. <i>Anselmo: la necessità del Filioque come esplicitazione dialettica del dogma</i>	210
2. Ruperto di Deutz: approccio economico	212
2.1. <i>Metodologia teologica</i>	212
2.2. <i>Differenza tra le due processioni a livello immanente</i>	212
2.3. <i>Differenza tra le due processioni a livello economico</i>	213
2.4. <i>Obiezioni dei greci: dimostrazione grammaticale del procedere dello Spirito dall'essenza del Padre</i>	215
2.5. <i>Spunti ecumenici: biunivocità del rapporto Figlio-Spirito</i>	215
2.6. <i>Ruperto: il Filioque e la componente platonico-economica della teologia monastica</i>	215
3. Pietro Abelardo: approccio dialettico.....	217
3.1. <i>Metodologia teologica e confronto con Anselmo</i>	217
3.2. <i>Differenza tra generazione e processione</i>	218
3.3. <i>«Ex substantia Patris»</i>	218
3.4. <i>«Vis verborum» e sigillo di bronzo</i>	220

3.5. Spunti ecumenici: «ex Patre principaliter».....	220
3.6. Spunti ecumenici: «ex Filio» e «per Filium»	221
3.7. Abelardo: il Filioque nel rapporto tra logica terministica e dogma....	222
4. Riccardo di San Vittore: filosofia trinitaria.....	222
4.1. Metodologia teologica	222
4.2. Lo Spiritus come «Amor debitus».....	224
4.3. Il Filioque: la «gemina ratio» del Padre.....	225
4.4. Il Filioque: reciprocità ed estensività, mediatezza e immediatezza	227
4.5. Il Filioque in connessione con l'economia.....	228
4.6. Riccardo: il Filioque nella metafisica dell'amore.....	228
5. Conclusione.....	229

Il Filioque in Tommaso d'Aquino..... 231

Giuseppe Marco SALVATI, O.P.

Introduzione	231
1. Uno sguardo esteriore.....	232
2. <i>Auditus fidei</i> : le fonti biblico-patristiche	234
3. <i>Intellectus fidei</i>	238
4. Unico principio.....	242
Conclusione.....	246

Il Filioque: teologia speculativa 247

Mauro GAGLIARDI

1. Premesse.....	247
1.1. <i>Taglio speculativo</i>	247
1.2. <i>Prospettiva ecumenica</i>	247
1.3. <i>Approccio analogico</i>	249
2. Il rapporto tra Creatore e creatura, Trinità e storia.....	250
2.1. <i>Dinamica della rivelazione</i>	250
2.2. <i>Il Grundaxiom di K. Rahner</i>	250
2.3. <i>L'«inversione trinitaria» di H.U. von Balthasar</i>	252
3. L'interpretazione dei testi trinitari del Nuovo Testamento	253
3.1. <i>Umkehrung come relativizzazione dell'umgekehrt</i>	253
3.2. <i>Dall'economia all'immanenza</i>	254
4. I due modelli fondamentali in teologia trinitaria.....	255
4.1. <i>Lo «schema-Régnon»</i>	255
4.2. <i>L'impostazione occidentale</i>	256
4.3. <i>Il modello orientale</i>	257
4.4. <i>Focalizzazione sulle Ipostasi o sull'essenza</i>	258
5. Il dibattito sul Filioque tra Oriente e Occidente.....	260
5.1. <i>Intangibilità del Credo</i>	260
5.2. <i>Fondamento biblico</i>	261

5.3. Traduzione del Credo dal greco al latino	263
5.4. Processione dello Spirito «dal solo Padre»	265
6. Il <i>Filioque</i> nella teologia occidentale	268
6.1. “Priorità” teologica dell’essenza sulla Persona	268
6.2. Le «relazioni di opposizione» nella natura divina	270
6.3. La Persona divina come «relazione sussistente»	273
6.4. Il Padre, unica Persona senza origine	274
6.5. Coincidenza tra sostanza e Persone	276
6.6. Amore essenziale e Amore personale in Dio	277
6.7. Processione dello Spirito principaliter dal Padre	280
7. Conseguenze	282

ECUMENISMO

La processione dello Spirito Santo nella teologia ortodossa contemporanea: alcune prospettive 287

Andrea PACINI

Introduzione	287
1. Sergeij Bulgakov	288
2. Vladimir Losskij	301
3. Il dibattito teologico sul <i>Filioque</i> successivo agli anni 1950: alcune prospettive	304

Il *Filioque* nei documenti del dialogo cattolico-ortodosso e nelle dichiarazioni congiunte 309

Nicola BUX

1. Il <i>Filioque</i> è una verità di fede	309
2. Il <i>Filioque</i> spiegato da san Tommaso d’Aquino	310
3. Il Credo in greco e in latino	311
4. Dichiarazioni congiunte	315
5. Il <i>Filioque</i> e la «Chiesa indivisa»	319
6. Conclusione	320

ASPETTI COMPLEMENTARI

I presupposti logico-aleatici delle diverse ipotesi teologiche sulle relazioni intra-trinitarie.....	325
Antonio LIVI	
1. Per un superamento critico dell'incompatibilità teoretica delle due diverse tesi teologiche circa i rapporti intra-trinitari	330
2. Riconsiderazione delle premesse metafisiche della teologia trinitaria presso alcuni autori contemporanei	338
Il <i>Filioque</i>: aspetti liturgici.....	343
Edward MCNAMARA, L.C.	
1. Espressioni dirette del <i>Filioque</i>	344
1.1. Te utriusque Spiritum.....	344
1.2. Tuum Patrisque Spiritum	346
1.3. Deus ab his progrédiens	347
2. Espressioni indirette del <i>Filioque</i> : il Figlio che invia lo Spirito	348
3. Conclusioni	350
Risvolti morali del <i>Filioque</i>	351
George J. WOODALL	
1. Introduzione	351
2. Due valutazioni del dialogo ecumenico sul <i>Filioque</i>	352
3. Il <i>Filioque</i> e il rapporto tra verità e amore	355
4. Alcuni casi esemplificativi	360
4.1. Amore e verità nella scelta vocazionale.....	360
4.2. Il contenuto dell'insegnamento della fede e della catechesi	361
4.3. La verità e l'amore nei rapporti ecumenici.....	364
4.4. Un cenno ai dibattiti sinodali sulla famiglia.....	368
5. Conclusione.....	371
Indice	373