

IL MISTERO TRINITARIO NEI PADRI

NELLO CIPRIANI

PATH 1 (2003) 47-70

Solo nel IV secolo, prima nel concilio di Nicea (anno 325) e poi in quello di Costantinopoli (anno 381), la Chiesa giunse a dare una formulazione ufficiale alla sua fede in un Dio trino e uno, quale ancora oggi professiamo. Per pervenire a tale professione di fede, fu necessario il contributo di innumerevoli generazioni di credenti, che, con passione e a volte anche a prezzo di grandi sacrifici, indagarono il mistero divino e si opposero agli errori degli eretici. In termini generali possiamo dire che il cammino della riflessione teologica ha sempre ricevuto lo stimolo da presentazioni di Dio, che le comunità cristiane sentivano in contrasto con la propria esperienza di fede. Il punto di partenza, infatti, e il costante punto di riferimento di ogni riflessione, rimase sempre la vita liturgica, soprattutto battesimale, con il ricordo del mandato di Cristo ai discepoli di evangelizzare tutte le genti e battezzarle nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

A motivo del limitato spazio concessoci, siamo costretti a offrire solo un breve profilo dello sviluppo della riflessione teologica nei primi secoli della Chiesa, cercando di mettere in risalto i momenti più salienti e i personaggi legati alle maggiori novità dottrinali. In questo senso, poiché il Concilio di Nicea, celebrato nell'anno 325, segna come uno spartiacque nella riflessione trinitaria, distinguiamo una fase precedente e una seguente a detto concilio.

I. Prima del Concilio di Nicea

Nei primissimi tempi sub-apostolici non abbiamo una vera e propria riflessione teologica. Nei cosiddetti Padri Apostolici troviamo frequenti

formule trinitarie sia nelle dossologie che nelle allusioni alle battesimali professioni di fede, ma, a dispetto delle formule, abbiamo solo piccoli accenni di riflessione sui rapporti tra Cristo e Dio Padre. Così, nelle lettere di Ignazio di Antiochia non si dice nulla di particolare sullo Spirito Santo, ma per quanto riguarda Cristo, in funzione antidoceta e per influsso di Rom 1,3-4, viene messa più volte in rilievo la sua duplice condizione divina e umana: “Egli è carnale e spirituale, generato e non generato, Dio fatto carne”; “egli è veramente della stirpe di David secondo la carne, è figlio di Dio secondo la volontà e la potenza di Dio”¹. In quanto spirito Cristo è “intemporale, invisibile, impalpabile, impassibile”². Secondo Ignazio “l’unico Dio si è manifestato per mezzo di Gesù Cristo suo Figlio, che è il suo Verbo eterno”³.

Tra i Padri Apostolici un posto a sé occupa Erma, l’autore de *Il Pastore*, che a volte sembra identificare il Figlio di Dio preesistente con Michele, “l’angelo grande e glorioso”⁴, altre volte con lo Spirito Santo, come in un passo di una Parabola: “Dio fece abitare nella carne che volle lo Spirito Santo che preesisteva e che fece ogni creatura. Questa carne, in cui abitò lo Spirito Santo, servì bene lo Spirito, camminando nella santità e nella castità”⁵. Abbiamo qui un esempio di cristologia angelica, di origine chiaramente giudeocristiana, e un esempio di cristologia pneumatica, che ritroviamo, espressa più o meno chiaramente, in altri autori successivi soprattutto di area occidentale. L’esempio più clamoroso, sia per la tardiva datazione che per i firmatari, è la professione di fede dei vescovi partecipanti al concilio di Serdica nel 343⁶.

Gli Apologisti

Con gli Apologisti inizia una cosciente riflessione teologica, aperta al dialogo con i filosofi pagani e perciò interessata soprattutto al Logos.

¹ IGNAZIO, *Agli Smirnesi*, 1,1, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 4, 132.

² *Ib.*, *A Policarpo*, 3, 2, p. 140.

³ *Ib.*, *Ai Magnesii*, 8, 2, pp. 111-112.

⁴ Erma, *Il Pastore*, LXIX (3), 3, p. 310.

⁵ *Ib.*, LIX (6), 5, p. 300.

⁶ Cf. M. SIMONETTI, “Note di cristologia pneumatica”, in *Augustinianum*, 12 (1972) 201-232.

Dietro i suggerimenti delle lettere paoline e del prologo di Giovanni, ma anche sotto l'influsso del medioplatonismo e dello stoicismo gli Apologisti guardano al Logos in rapporto sia alla creazione del mondo che alla illuminazione degli uomini. Nella linea del platonismo essi pensano che il sommo Dio è tanto trascendente e invisibile che per comunicare con il mondo ha bisogno della mediazione del suo Logos. L'articolazione dei rapporti tra Dio e il Logos, tuttavia, ispirata dagli schemi filosofici, risente pesantemente di una concezione subordinazionista con il pericolo di cadere in un certo diteismo. Consapevoli di questo rischio gli Apologisti ricorrono a immagini tratte dal mondo fisico, come quelle della luce o del fuoco, allo scopo di escludere ogni idea di partizione o distacco tra i due e mostrarne la naturale unità.

A muovere decisi passi verso quella che sarà chiamata la teologia del Logos, fu il filosofo e martire Giustino. Egli difende i cristiani dall'accusa di ateismo, confessando la fede trinitaria⁷ e precisando che in Gesù Cristo "abbiamo riconosciuto che è Figlio di colui che è Dio e lo poniamo al secondo posto, mentre al terzo posto poniamo lo Spirito profetico"⁸. Per descrivere la generazione del Logos ricorre all'immagine del fuoco "che si accende da un altro, senza che diminuisca quello da cui si è presa la fiamma, anzi resta lo stesso"⁹. Ma se evita di pensare la generazione come una diminuzione del Padre, non evita di collegarla a due momenti successivi: quello in cui "il Logos è con lui (Dio) coesistente prima della creazione della creazione", e quello in cui "fu generato, quando all'inizio ordinò per mezzo suo tutte le cose"¹⁰.

Anche Atenagora ribatte l'accusa di ateismo con la confessione della Trinità: "Se dunque non è ateo Platone, che concepisce come unico e ingenito Dio il fattore dell'universo, neppure noi siamo atei, noi che riconosciamo e teniamo per Dio colui dal quale, per mezzo del Verbo, l'universo fu fatto, e per mezzo dello Spirito suo viene conservato"¹¹. Non possono essere atei "coloro che riconoscono Dio Padre e Dio Figlio e lo

⁷ GIUSTINO, *Apologia*, I, 6, 1, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 59, p. 87.

⁸ *Ib.*, I, 13, 3, p. 93.

⁹ *Dialogo con Trifone*, 61, 2.

¹⁰ *Apologia*, II, 6, 3, p. 157.

¹¹ ATENAGORA, *Supplica*, 6, 2, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 59, p. 257.

Spirito Santo e che ne dimostrano la potenza nell'unità e la distinzione nell'ordine"¹². Rileva la profonda differenza tra i miti pagani sui figli degli dèi e la fede nell'unico Figlio di Dio, che "è il Verbo del Padre in idea e atto, poiché ad immagine di lui e per mezzo di lui tutto fu fatto, essendo il Padre e il Figlio una cosa sola. Ed essendo il Figlio nel Padre e il Padre nel Figlio per unità e potenza di spirito, mente e Verbo del Padre è il Figlio"¹³. Atenagora sviluppa le immagini usate già da Giustino per la generazione del Logos e parla di lui come di emissione o di raggio del sole.

Teofilo di Antiochia è il primo a usare il termine *Triàs* (Trinità), anche se poi identifica lo Spirito Santo con la Sapienza, da altri identificata con il Verbo. Egli vede i primi tre giorni della creazione come "immagini della Trinità: di Dio, del Verbo, della sua Sapienza"¹⁴. Anche le parole di Gen 1,26: "facciamo l'uomo", sono intese da lui come rivolte dal Padre "al suo stesso Verbo e alla sua Sapienza"¹⁵ mentre di solito, da Barnaba in poi, erano intese come rivolte al solo Logos. Teofilo non teme di ricorrere apertamente al linguaggio degli stoici, per parlare della generazione del Logos: egli distingue il momento, in cui il Logos è *endiàthetos*, ossia immanente in Dio senza distinguersi realmente da lui, dal momento in cui è *proforicòs*, cioè è generato in vista della creazione del mondo e sussiste come Figlio. In conclusione, come ha scritto M. Simonetti, "negli autori che abbiamo esaminato, pur nel comune ambito della *Logoschristologie* abbiamo rilevato la presenza di due diversi schemi teologici, uno binario (Dio/Logos Figlio) e l'altro ternario (Dio/Logos Figlio/Sapienza Spirito), il primo influenzato dalla filosofia medioplatonica, l'altro di più marcata origine giudeocristiana". Sia nel primo che nel secondo schema l'unità di Dio è concepita sempre a livello dinamico e operativo¹⁶.

Sant'Ireneo accoglie in buona misura la tradizione teologica degli Apologisti e in particolare di Teofilo di Antiochia, ma per non dare appi-

¹² Ib., 10, 5, p. 262.

¹³ Ib., 10, 2, p. 261.

¹⁴ Ib., *Ad Autolico*, II, 15, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 59, p. 399.

¹⁵ Ib., I, 7, p. 370.

¹⁶ Cf. M. SIMONETTI, "Il problema dell'unità di Dio, da Giustino a Ireneo", in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 22, 2 (1986) 237-238.

gli agli gnostici, contro i quali è particolarmente impegnato, rifiuta di affrontare il tema della generazione in Dio, giustificandosi con l'assoluta inconoscibilità di Dio¹⁷. Nelle sue opere non ricorre mai la parola Trinità e nelle professioni di fede non associa lo Spirito Santo al Padre e al Figlio¹⁸; anche quando sembra professare una fede trinitaria, riserva il termine Dio solo al Padre e al Verbo Figlio, escludendo lo Spirito¹⁹. Come Teofilo, anche Ireneo legge Gen 1,26 in senso trinitario: Dio nel creare l'uomo si rivolge al Figlio e allo Spirito²⁰. Come Teofilo, considera il Figlio-Verbo e lo Spirito Santo-Sapienza le mani di Dio o i suoi ministri²¹. Egli tende a attribuire alla Sapienza una funzione cosmologica e allo Spirito Santo una funzione soteriologica. Tuttavia non manca di articolare trinitariamente l'azione di ciascuna persona nella creazione dell'uomo²².

Reazione antimonarchiana

La teologia del Logos, sviluppata dagli Apologisti, in alcuni ambienti fu avvertita subito come una minaccia pagana alla fede di un unico Dio. Si ebbero reazioni in diverse parti della Chiesa (Smirne, Libia, Cartagine, Roma), volte a ribadire la fede nella monarchia divina, che però avevano il torto di negare ogni reale distinzione in Dio, fino a parlare di un unico Dio che si sarebbe rivelato in modi diversi ora come Padre, ora come Figlio. Secondo tale concezione a incarnarsi e a soffrire sulla croce non fu uno distinto ma lo stesso Padre. Da qui il nome moderno di modalismo o quello antico di patripassionismo, dato a tale concezione teologica. Tra questi teologi si distinse il libico Sabellio, che estese il modalismo anche allo Spirito Santo. La teologia monarchiana, a sua volta, provocò una forte reazione in senso contrario, preoccupata di sottolineare la reale distinzione nel Dio del Nuovo Testamento. Il primo a opporsi ai patripassiani fu probabilmente Ippolito, originario dell'Asia minore e diverso dallo scrittore romano autore di *Confutazione* di tutte le eresie o *Philosophumena*.

¹⁷ IRENEO, *Adversus Haereses*, II, 28, 6.

¹⁸ *Ib.*, IV, 1, 1.

¹⁹ *Ib.*, IV, 6, 7.

²⁰ *Ib.*, IV, *Praef.* 4.

²¹ *Ib.*, IV, 7, 4.

²² *Ib.*, IV, 38, 3.

Nel *Contro Noeto* egli afferma l'unità divina, sottolinea con forza anche una distinzione dinamica: "Infatti uno solo è Dio, perché il Padre comanda, il Figlio ubbidisce, lo Spirito Santo dà la comprensione; il Padre che è su tutti, il Figlio per mezzo di tutti, lo Spirito Santo in tutti"²³. Ippolito è il primo teologo a usare il termine *prosopon*, per designare la sussistenza personale del Padre e del Figlio, che però di proposito evita di estendere allo Spirito Santo: "Non affermerò due dèi ma uno solo; due *prosopa* però e come terza economia la grazia dello Spirito Santo. Infatti il Padre è uno solo, ma i *prosopa* sono due, perché c'è anche il Figlio, terzo è lo Spirito Santo"²⁴.

Con Tertulliano l'Occidente latino fa la sua apparizione nel campo della teologia. Egli per tanti versi dipende dagli Apologisti greci, ma riesce ugualmente a dare un suo personale contributo e a lasciare un segno inconfondibile della sua originalità. Il libro *Contro Prassea* lo scrisse quando aveva già aderito al montanismo, un movimento carismatico di origine frigia, che esaltava l'azione dello Spirito Santo nella comunità cristiana. Questo movimento lo spinse a interessarsi non solo al Logos, ma a una vera teologia trinitaria nella linea aperta da Atenagora e Ippolito. Da questi autori accoglie l'uso del termine *prosopon*, traducendolo nel latino "persona" e, cosa più importante, estendendolo allo Spirito Santo. Così Tertulliano può parlare di Dio distinto in tre persone nell'unità della stessa sostanza. Egli non ha paura di ammettere la monarchia divina, *tamquam unum imperium*, ma senza negare che essa è stata data dal Padre al Figlio secondo una disposizione ed economia graduale delle persone, che vede dimostrata dai nomi e dalle azioni di ciascuna²⁵.

Quando, però, passa a studiare i rapporti del Figlio col Padre, egli di nuovo si ispira alla filosofia stoica, distinguendo, in modo necessariamente subordinazionista, un momento in cui il Figlio era nel Padre come *ratio* e il momento in cui è proferito quale *sermo* in vista della creazione. Per mostrare l'unità sostanziale delle persone divine, Tertulliano accoglie e sviluppa gli esempi già trovati dagli Apologisti, precisando non solo i rapporti tra il Padre e il Logos, ma anche tra lo Spirito Santo e le altre due

²³ IPPOLITO, *Contro Noeto*, 14.

²⁴ Ib.

²⁵ Cf. TERTULLIANO, *Contra Praxean*, 4, 6: CCL 47, III, p. 232.

Persone: “Tertius enim est spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio”²⁶. Purtroppo la sua concezione trinitaria, oltre che dal subordinazionismo, è inquinata anche dal materialismo: il Figlio è da lui considerato una *derivatio* e una *portio* dell’intera sostanza del Padre²⁷, e inferiore al Padre in forza di Gv 14,28. La rivelazione delle tre persone distinte, ma non separate o divise, è colta nel battesimo di Cristo al fiume Giordano²⁸, mentre le parole di Gv 10,30: “Ego et pater unum sumus”, sono intese in senso antimodalista “ad substantiae unitatem”, non “ad numeri singularitatem: qui tres unum sunt, non unus”²⁹.

Dopo Tertulliano, la riflessione sullo Spirito Santo in ambito latino conobbe un evidente regresso, che si protrasse a lungo e che in un certo senso appare come una reazione contraria al materialismo e al montanismo del prete di Cartagine. Su questa linea troviamo Novaziano, il quale verso la metà del secolo III pubblicò a Roma un libro con il significativo titolo *De Trinitate*, ma stranamente questo termine non si incontra mai nella sua opera. Egli conosce molto bene la teologia tertulliana, ne raccoglie molte espressioni e spunti, ma attribuisce il termine persona solo al Padre e al Figlio, evitando di estenderlo allo Spirito Santo. Contro gli eretici si dilunga a dimostrare la duplice natura di Cristo, provando la sua divinità con numerose testimonianze tratte da ambedue i Testamenti e distinguendo con cura contro Sabellio la sua persona da quella del Padre. Ma quando giunge a parlare dello Spirito Santo, ne esalta l’azione nella storia e soprattutto nella Chiesa, ma non fa alcuno accenno alle sue relazioni con le altre due persone divine. Anche per Novaziano, comunque, la Trinità è disposta secondo una gradualità digradante, per cui il Figlio è inferiore al Padre e lo Spirito Santo è inferiore al Figlio³⁰.

In Oriente la riflessione trinitaria fa un grande passo in avanti con Origene. Per certi versi egli sembra opporsi anticipatamente all’eresia

²⁶ Ib., 8; CCL 47, III, p. 239.

²⁷ Ib., 9, p. 239.

²⁸ Ib., 23, p. 271.

²⁹ Ib., 25, p. 276.

³⁰ Cf. M. SIMONETTI, “Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano”, in *Augustinianum*, 20 (1980) 655-669.

ariana, per altri versi sembra prepararla: insiste sull'eternità della generazione del Logos, escludendo che ci sia stato mai un tempo in cui il Figlio non esisteva; dimostra con l'analogia dell'effusione dello splendore dalla luce che il Logos ha l'identica sostanza del Padre, adoperando per la prima volta il termine *homoousios*, che sarà utilizzato nel concilio di Nicea; ricorrendo all'analogia psicologica afferma che il Figlio è nato dal Padre come "un atto della volontà procede dall'intelligenza senza ritagliarne via una parte, né esserne separato o distaccato". In questo senso insegna che il Padre invisibile generò un Figlio invisibile, suo Verbo e Sapienza, Luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo; "rispetto al Padre, è Verità; rispetto a noi, ai quali rivela il Padre, è l'immagine che ci conduce alla conoscenza del Padre, che nessuno conosce, se non il Figlio e colui a cui il Figlio ha voluto rivelarlo"³¹.

Accanto a tante belle affermazioni, però, nelle opere di Origene se ne leggono altre meno felici, che giustificheranno l'accusa di subordinatismo, rivoltagli già da Girolamo: parla dell'inferiorità del Figlio rispetto al Padre e anzi giunge a chiamarlo addirittura "deuteros teòs"³². In realtà, Origene riconosce esplicitamente la Trinità ed estende la divinità anche allo Spirito Santo, senza precisarne l'origine; contro il monarchianismo di Sabellio accentua la distinzione delle persone divine, servendosi dei termini ipostasi, essenza (*ousìa*), sostrato (*hypokeimenon*) e persino natura (*fusis*), ma considera il Figlio e lo Spirito Santo di grado inferiore al Padre e intermedi tra le creature e il Padre. Per quanto concerne l'economia salvifica Origene dà un grande rilievo all'azione del Logos, lasciando nell'ombra quella dello Spirito Santo, visto solo come l'ispiratore della Scrittura e il santificatore dei fedeli³³.

L'insegnamento teologico di Origene ha forti ripercussioni nella questione dei due Dionigi (257) e in quella di Paolo di Samosata (264-268), che anticipano in qualche modo il contrasto teologico del concilio di Nicea.

³¹ ORIGENE, *De principiis*, 1, 2, 6.

³² ORIGENE, *Contra Celsum*, 5, 39.

³³ Cf. M. SIMONETTI, "Note sulla teologia trinitaria di Origene, in *Vetera Christianorum*, 8 (1971) 273-308.

II. Il Concilio di Nicea (325)

Questo concilio fu convocato da Costantino, per comporre un grave contrasto sorto alcuni anni prima nella Chiesa di Alessandria tra il prete Ario e il vescovo Alessandro e che si stava estendendo ad altre regioni. Nella sua predicazione Ario accentuava il subordinazionismo tipico della tradizione alessandrina, distinguendo le tre ipostasi fino a separarle. A suo avviso tra il Padre e il Figlio c'è una differenza di essenza, perché il primo è senza principio, mentre il secondo ha un principio; la generazione del Figlio non è da intendersi come una derivazione dalla sostanza del Padre, per non dover ammettere una divisione della sostanza divina; il Logos è stato generato o meglio portato all'essere (= creato) dal Padre prima di tutte le cose, per creare per suo mezzo tutte le altre cose. Ario perciò respingeva l'idea di una generazione eterna del Figlio; considerava il Figlio nettamente inferiore al Padre sia per natura che per potenza: Egli è sì al di sopra delle creature, ma nettamente al di sotto del vero Dio; è insomma un secondo dio, di natura diversa dal Dio sommo.

Allo Spirito Santo Ario e i suoi seguaci non si interessarono direttamente; implicitamente lo consideravano inferiore anche al Figlio, in quanto creato da lui e dopo di lui. A sostegno di simili dottrine essi adducevano non solo i testi dell'Antico Testamento, che parlano delle teofanie, da sempre intese in senso subordinazionista, e i passi dei libri sapienziali come Pr 8, 22-25, ma molti testi del Nuovo Testamento, che parlano dell'unicità di Dio o che presentano Cristo come creato o fatto, oppure come soggetto alle passioni, intese evidentemente secondo lo schema Logos/carne.

L'estraneità di tali dottrine alla fede cristiana non poteva lasciare indifferente Alessandro, il vescovo di Alessandria, il quale intervenne sul piano disciplinare e dottrinale, rivendicando al Figlio la divinità e la coeternità col Padre e controbattendo gli argomenti scritturali degli avversari. Ben presto la controversia si estese. Ario trovò appoggi in personaggi potenti, come Eusebio di Cesarea e Eusebio di Nicomedia, che era stato suo condiscipolo alla scuola di Luciano di Antiochia e godeva di una forte influenza a corte. Ma suscitò reazioni contrarie presso numerosi altri vescovi di Oriente e di Occidente, messi sull'avviso da Alessandro. Il concilio, convocato dall'imperatore per comporre il contrasto, approvò una formula di fede, che fu al centro dei successivi dibattiti.

A un simbolo già esistente furono apportate delle aggiunte contrapposte alle principali tesi ariane: 1. che Gesù Cristo, il Figlio unigenito di Dio, è generato dal Padre, cioè dalla essenza del Padre; 2. che egli è generato, non fatto; 3. che è consustanziale con il Padre. Il simbolo terminava con la condanna solenne da parte della Chiesa cattolica e apostolica di “coloro che affermano: C’è stato un tempo in cui non esisteva, e: prima di essere stato generato non esisteva, e quelli che affermano che il Figlio di Dio è stato fatto dal nulla, o deriva da altra ipostasi o essenza, o che è mutabile o alterabile”³⁴. L’approvazione fu quasi unanime, ma, come i fatti dimostrarono, non tutti quelli che la sottoscrissero ne erano convinti o davano alle parole lo stesso significato. In particolare l’uso dell’aggettivo “consustanziale” o *homoousios*, chiaramente contrario all’arianesimo, suscitava molte perplessità, sia perché estraneo alla Scrittura sia soprattutto per la sua equivocità. Molti infatti lo interpretavano in un senso favorevole al sabellianismo, tanto più che nella stessa formula di fede veniva identificata essenza (*ousia*) con ipostasi. Di fatto tra i firmatari era assai diversa la concezione teologica di Eusebio di Cesarea, filoariano e antisabelliano, da quella di Eustazio di Antiochia o quella di Marcello di Ancira, che nella linea monarchiana negava la sussistenza personale del logos, considerandolo pura potenza operativa di Dio, inabitante in Cristo.

III. La teologia postnicena

In Oriente

Nel convulso tempo postconciliare la riflessione trinitaria ristagna nella confusione. Solo qualche decennio dopo riusciamo a individuare diverse tendenze teologiche tanto tra gli ariani quanto tra gli antiariani. In effetti accanto a una corrente di ariani radicali, detti anomei, i cui esponenti principali sono Aezio e Eunomio, che propongono le tesi più estremiste di Ario, se ne affianca un’altra più moderata, detta degli omei, tra i quali rientrano Valente Ursacio e Germinio. Questo gruppo proscrivendo il termine *ousia*, in quanto estraneo alla Scrittura, si disfà anche di *homou-*

³⁴ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pp. 88-92.

sios e *homoiousios* e definisce il Figlio “simile al Padre in tutto”. Ben diverso è il pensiero degli omeusiani, tra i quali Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea, che non accettano il termine *homousios*, giudicato favorevole al monarchianismo, ma si contrappongono nettamente agli ariani. Nel concilio di Ancira del 358 costoro riconobbero apertamente la vera divinità di Cristo, ma per sottolineare la distinzione del Figlio dal Padre lo dichiararono “simile secondo la sostanza”, *homoiousios* invece di *homousios*. Sia in Oriente che in Occidente rimanevano, poi, gli omeusiani, cioè i fedeli al simbolo di Nicea.

Tra di essi il personaggio di maggior rilievo fu certamente Atanasio, vescovo di Alessandria. Egli combatté l'idea di Dio che Ario aveva accolto dal platonismo: un Dio tanto trascendente da non poter aver nessun rapporto diretto con il mondo, per cui aveva dovuto creare prima il Logos per creare e governare le altre cose. A tale idea Atanasio contrappose quella di un Dio che tutto crea e governa per mezzo del suo Logos, eliminando ogni esigenza subordinazionista. Nelle *Lettere a Serapione* estende il concetto allo Spirito Santo e afferma: “Il Padre fa ogni cosa per mezzo del Verbo nello Spirito Santo, e così è salvaguardata l'unità della santa Trinità”³⁵.

Altro punto centrale della sua teologia fu la generazione del Logos, che ha cura di distinguere dalla generazione umana, perché la natura di Dio è semplice, mentre i corpi sono composti: “Così gli uomini diventano padri di molteplici figli; ma Dio, essendo incomposto, è Padre del Figlio senza partizione né passione, giacché non c'è né flusso dell'immateriale né influsso dall'esterno, come tra gli uomini. Essendo dunque semplice per natura, non è Padre che di un solo Figlio, e quest'ultimo è l'unico generato, unico nel seno del Padre”³⁶. Si serve degli esempi della luce e del fiume, per illustrare che il Figlio è generato dalla sostanza del Padre ed è nel Padre³⁷. Contro gli omeusiani difende lo *homousios*, ritenendolo indispensabile per esprimere la fede nicena: “Dire soltanto simile nella sostanza, non significa affatto dire ciò che afferma l'espressione ‘della sostanza’,

³⁵ ATANASIO, *Lettere a Serapione*, I, 28, 2, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 55, p. 94.

³⁶ *Ib.*, *De decretis*, 11; MG 25, 434D.

³⁷ *Ib.*, *Oratio contra Arianos*, 3, 3; MG 26, 328.

che – essi stessi lo riconoscono – fa risaltare il legame naturale tra il Figlio e il Padre”³⁸.

In Occidente

Dopo un lungo letargo, quasi costretti dagli interventi persecutori dell'imperatore Costanzo, anche i latini ripresero a scrivere, per difendere la fede trinitaria fissata a Nicea. Febadio di Agen, che scrive dopo il concilio di Sirmio (357), e Gregorio di Elvira, che scrive dopo il concilio di Rimini (359), sono d'accordo nella difesa del termine *homousios*, che considerano determinante per opporsi all'eresia ariana. Entrambi utilizzano i termini *persona* e *substantia*, usati da Tertulliano; entrambi, pur insistendo sui rapporti tra il Padre e il Figlio in senso antiariano, estendono il loro interesse allo Spirito Santo.

Di ben altro valore è la riflessione teologica di Ilario di Poitiers. L'esilio in Oriente, subito dopo il concilio di Béziers del 356, gli permise di venire in contatto con la teologia e l'esegesi orientale e di comprendere meglio la posizione dottrinale degli omeusiani. Ilario sostiene la fede nicena, ma cerca di evitare l'uso del termine *homousios*, perché considerato fonte di equivoci. Ugualmente critico però è verso il termine *homoiousios*, anch'esso ritenuto passibile di equivoci. Il suo interesse è tutto concentrato sul Padre e il Figlio, in funzione antiariana e antisabelliana. Nei libri IV-VII del *De Trinitate* passa in rassegna una serie interminabile di passi dell'Antico e del Nuovo Testamento, per dimostrare l'unità di natura e la distinzione di persone in Dio, la coeternità del Figlio col Padre, la generazione del Figlio dalla natura del Padre, ravvisando nel rapporto di origine la loro distinzione eterna. Si disinteressa, invece, quasi completamente dello Spirito Santo, di cui ha un'idea impersonale come *donum*, *munus* e *res divina*. Solo al termine dell'opera prende posizione contro le nuove idee di Macedonio, che incominciarono a circolare intorno al 360, escludendo con chiarezza che lo Spirito Santo possa essere considerato creatura o generato e confessando: “Ita ex te (Patre) per eum (Christum) Sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia”³⁹.

³⁸ Ib., *De synodis*, 41; MG 26, 765A.

³⁹ ILARIO, *De Trinitate*, XII, 55; CCL, LXII, 625.

Contemporanea alla riflessione di Ilario è quella di Mario Vittorino, che però, quanto al contenuto e allo spirito che le anima, sono assai distanti l'una dall'altra. Ilario sviluppa lo studio della Scrittura, Mario Vittorino al contrario, per studiare il mistero trinitario, si affida anche troppo agli schemi filosofici; il primo accentra l'interesse quasi unicamente intorno ai rapporti tra il Padre e il Figlio, l'altro lo estende all'intera Trinità; il primo, anche se sostiene la consustanzialità del Figlio col Padre, evita per lo più l'*homousios* alla ricerca di un accordo con gli omeusiani, Mario Vittorino si fa paladino dell'*homousios* contro gli ariani e gli omeusiani. La sua teologia trinitaria parte dall'*ousia* divina, identificata nella triade: esse, vivere, intelligere, e in essa distingue le potenze o *existentiae* divine (termini preferiti a quello di persona), con il criterio della predominanza: il Padre è *magis esse*, il Figlio è *magis vivere* e lo Spirito Santo è *magis intelligere*. Quindi dispone la Trinità in una doppia diade: Padre – Figlio nell'eternità; Cristo – Spirito Santo nell'economia salvifica. Riguardo alla prima diade parla di autogenerazione di Dio, intesa come autodelimitazione o autoqualificazione, per cui il Padre è in potenza tutto ciò che il Figlio è in atto e la generazione è da intendersi come passaggio dalla potenza all'atto. Quanto alla seconda diade egli pensa che come il Figlio deriva dal Padre, così lo Spirito Santo deriva dal Figlio. In un certo senso lo Spirito Santo è Figlio del Figlio, in un altro è Figlio del Padre, in un altro senso ancora è la madre del Figlio, è la copula, la *conexio* o la *complexio* del Padre e del Figlio. Ci troviamo di fronte a una teologia molto originale, che però difende il dogma niceno della consustanzialità con un eccessivo ricorso a schemi desunti dalla filosofia neoplatonica e con gravi stravolgimenti dei dati rivelati. Mario Vittorino è il primo che riferisce la formula trinitaria: “De una substantia tres subsistentias”, attribuendola genericamente ai greci⁴⁰.

IV. La teologia dello Spirito Santo

Il dibattito teologico postniceno si era concentrato quasi unicamente sui rapporti tra il Padre e il Figlio. Verso il 360 le cose improvvisamente

⁴⁰ MARIO VITTORINO, *Adversus Arium*, II, 4; SCh. 68, p. 408; III, 4; SCh. 68, p. 450.

cambiarono. In quel torno di tempo Atanasio, esiliato in una regione dell'Egitto, fu informato da Serapione di Tmuis che alcuni, che professavano la divinità del Figlio, negavano la divinità dello Spirito Santo e lo consideravano inferiore al Figlio. Tra gli argomenti di costoro, detti pneumatomachi, c'era quello ricavato da Macedonio dall'oscurità dell'origine dello Spirito Santo: Egli o è creatura o è generato dal Padre e allora è fratello del Verbo o ancora è generato dal Figlio e allora risulta essere nipote del Padre. Di fronte a simile linguaggio Atanasio si appella al principio che per indicare le persone divine occorre attenersi ai nomi usati dalle Scritture, che mai designano col nome di figlio lo Spirito Santo, mentre lo distinguono da lui⁴¹.

Egli prova la divinità dello Spirito Santo, appellandosi alla molteplice azione che gli attribuiscono le Scritture: Egli santifica, rinnova, mentre le creature sono da lui santificate e rinnovate; non partecipa della vita come le creature, ma dà la vita; lo Spirito Santo è unzione e sigillo, noi siamo uniti; egli che divinizza gli uomini non può essere creatura⁴². Lo Spirito Santo è immutabile, mentre le creature sono mutevoli⁴³. Quanto al rapporto con le altre persone divine, lo Spirito Santo "è una realtà propria, non estranea alla sostanza e divinità del Figlio e così appartiene alla Trinità"⁴⁴; è immagine del Figlio, come il Figlio è immagine del Padre⁴⁵; è inseparabile dal Figlio, come il Figlio è inseparabile dal Padre. Poiché lo Spirito Santo è nel Figlio, è anche nel Padre, perché il Figlio è nel Padre⁴⁶. Le persone della Trinità operano unitariamente ma in modo appropriato a ciascuna: "Il Figlio ci unisce al Padre mediante lo Spirito che è in lui; il Padre crea e rinnova per mezzo del Verbo nello Spirito Santo"⁴⁷.

⁴¹ ATANASIO, *Lettere a Serapione*, IV, 3,6, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 55, p. 139.

⁴² *Ib.*, I, 22, 4-24, 3, pp. 82-86.

⁴³ *Ib.*, I, 26, 1-4, pp. 90-91.

⁴⁴ *Ib.*, I, 27, 4, p. 94.

⁴⁵ *Ib.*, I, 24, 6, p. 87; IV, 3, 3, p. 138.

⁴⁶ *Ib.*, III, 6, 3-5, p. 132.

⁴⁷ *Ib.*, p. 86. Cf. M. SIMONETTI, "Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli ariani", in *Studi in onore di A. Pincherle*, Roma 1967.

Dopo le reazioni di Atanasio il primo a scrivere un trattato unitario sullo Spirito Santo è probabile che sia Didimo di Alessandria. Da qualcuno giudicato poco originale per la sua dipendenza dalla pneumatologia di Atanasio, esercitò un forte influsso nella teologia successiva sia per l'utilizzazione fattane da Ambrogio di Milano sia per la traduzione latina di Girolamo. Didimo respinge tanto l'antica eresia di Ario quanto la nuova eresia di Macedonio. Egli, infatti, prova la divinità dello Spirito Santo, mostrando la sua superiorità su ogni creatura, la sua immutabilità e infinità; insiste sulla sua consustanzialità e unità d'azione col Padre e col Figlio. Si preoccupa però anche di indicare le differenze con le altre due persone divine. Al riguardo egli nota che lo Spirito Santo è designato come grazia: "Dal fatto dunque che unica è la grazia (elargita) dal Padre e dal Figlio e resa perfetta dall'azione dello Spirito Santo, si dimostra che la Trinità ha una sola sostanza"⁴⁸. Altra osservazione interessante per gli sviluppi successivi: Didimo lega strettamente lo Spirito Santo all'amore e alla comunione.

I Cappadoci

Di grandissimo rilievo è la riflessione trinitaria dei tre Cappadoci: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. Basilio in particolare svolse un ruolo di primo piano nel campo ecclesiale e dottrinale. Dovette confrontarsi con la terza generazione di ariani, che facevano della dialettica la loro arma migliore. Contro Eunomio, che deduceva la diversità di natura tra il Padre e il Figlio dal fatto che il primo è ingenerato e l'altro no, Basilio osservava, da un lato, che l'essenza di Dio non può essere definita da ciò che egli non è e, dall'altro lato, che i diversi nomi attribuiti a Dio non definiscono la sua essenza, ma solo il suo modo di essere⁴⁹. Tra gli attributi divini, poi, distingueva quelli assoluti, che dicono ciò che uno è in se stesso, da quelli relativi, che dicono quel che uno è rispetto a un altro. Il termine ingenerato, quindi, dice solo che il Padre non ha principio, mentre il termine Padre rimanda a un Figlio e il termine Figlio o generato rimanda a un Padre.

⁴⁸ DIDIMO, *Lo Spirito Santo*, 16, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 89, p. 87.

⁴⁹ BASILIO, *Contro Eunomio*, I, 15.

Altra conclusione importante: in Dio possiamo parlare di un'essenza comune e di proprietà individuali: "Comune è la divinità, proprietà individuali sono l'essere padre (*patrotes*) e l'essere figlio (*uiotes*); dall'intreccio di ambedue, ciò che è comune e ciò che è individuale, viene a noi la comprensione della verità. Così, udendo luce ingenerata, pensiamo al Padre; udendo luce generata, comprendiamo il concetto del Figlio: in quanto luce da luce, non c'è fra loro alcuna opposizione; in quanto ingenerato e generato, appare la contrapposizione. Questa infatti è la natura delle proprietà: rilevare l'alterità nell'identità dell'essenza; e le stesse proprietà, spesso contrapponendosi l'una all'altra, si distinguono l'una rispetto al suo opposto, ma non dividono l'unità della natura"⁵⁰. A queste considerazioni sul rapporto tra il Padre e il Figlio mancava però l'integrazione dello Spirito Santo.

Verso il 374-375 Basilio scrisse un trattato su questo tema, spinto dalle richieste dell'amico Amfilochio. I pneumatomachi si appoggiavano su 1Cor 8,6, per affermare che le diverse espressioni: *ex quo*, *per quem*, *in quo* indicano cause diverse (la prima: la causa efficiente, la seconda: lo strumento, la terza: il luogo o il tempo) e quindi anche la diversità delle nature del Padre, Figlio e Spirito Santo. Basilio replicava: "Queste non sono parole di uno che pone delle leggi, ma di uno che distingue accuratamente le ipostasi. L'Apostolo ha proposto questo enunciato non per introdurre delle nature diverse, ma per affermare che non deve essere confusa la nozione del Padre con quella del Figlio"⁵¹. Respinta l'argomentazione degli eretici, Basilio passa a dimostrare positivamente come l'espressione "per mezzo del quale", usata dalla Scrittura, per indicare la mediazione di Gesù Cristo tra Dio e le creature, non ha niente di offensivo per la dignità del Figlio, perché "onora la causa principale senza esprimere biasimo della causa efficiente"⁵². Lo stesso dicasi dello Spirito Santo: "dalle nozioni comuni", che abbiamo raccolte su di lui dalle Scritture o dalla tradizione, non si ricava altro che la sua natura ha tutti gli attributi propri della divinità⁵³.

⁵⁰ Ib., II, 28.

⁵¹ Ib., *Lo Spirito Santo*, V, 7, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 106, p. 94.

⁵² Ib., VIII, 21, p. 117.

⁵³ Ib., IX, 22-23, pp. 117-119.

È dunque falso ciò che dicono gli eretici che “non bisogna coordinare lo Spirito Santo al Padre e al Figlio a causa della differenza di natura e della inferiore dignità”. La stessa formula trinitaria del battesimo li smentisce: in essa “lo Spirito è unito al Padre e al Figlio e non v’è persona alcuna così impudente da dire il contrario”⁵⁴. In realtà lo Spirito Santo non è separato né dal Padre né dal Figlio, ma opera in piena comunione con loro, come si può apprendere dalla creazione delle potenze celesti: “Nella creazione di questi esseri considera la causa prima di ciò che è stato fatto: il Padre; la causa operante: il Figlio; la causa perfezionante: lo Spirito”⁵⁵. Neppure si può dire che lo Spirito Santo debba essere sotto-numerato al Padre e al Figlio: “Se bisogna anche numerare, che almeno in questo la verità non soffra danno... Uno è Dio, il Padre, e uno l’unigenito Figlio e uno lo Spirito Santo. Noi pronunciamo singolarmente ciascuna ipostasi. Qualora sia necessario connumerarle, non lasciamoci portare da una numerazione non intelligente a una concezione politeistica”, che addiziona, contando: uno, due e tre, e ordina gerarchicamente, dicendo: primo, secondo e terzo⁵⁶. Nell’ultima parte del trattato l’autore rispondeva alle accuse di novità e di estraneità alle Scritture mosse alle sue dossologie. I nemici dello Spirito Santo, in effetti, dicevano: “Come mai la Scrittura in nessun luogo insegna che lo Spirito è conglorificato col Padre e col Figlio, anzi evita con cura di dire ‘con lo Spirito’ e ovunque invece preferisce ‘glorificare nello Spirito’ come più conveniente?”.

A queste accuse Basilio rispondeva osservando che nella Scrittura la preposizione “in” non significa “un concetto meno nobile” e che “spesso essa è impiegata al posto di con”⁵⁷. Per quanto concerne invece l’uso della preposizione “con” nelle dossologie, egli si richiamava all’antica e diffusa tradizione della Chiesa, quale si manifesta nell’amministrazione dei sacramenti e nell’insegnamento dei Padri⁵⁸. In conclusione, anche Basilio ricorre alla formula: *mia ousìa, treis hypostaseis*, che sarà accolta con favore sia dagli antichi niceni che dagli omeusiani come idonea a esprimere l’unità

⁵⁴ Ib., X, 24, p. 120.

⁵⁵ Ib., XVI, 38, p. 139.

⁵⁶ Ib., XVIII, 44-45, pp. 150-151.

⁵⁷ Ib., XXV, 58, p. 171.

⁵⁸ Ib., XXVII, 66-75, pp. 181-196.

della sostanza e la distinzione delle persone in Dio; sviluppa l'idea che le relazioni di origine sono il criterio per distinguere il Padre dal Figlio, mentre per lo Spirito Santo come elemento distintivo indica la proprietà santificante; infine offre un'ampia dimostrazione della divinità dello Spirito Santo, sebbene per non urtare nessuno, si astenga dal dichiararla apertamente.

Nei cinque discorsi teologici Gregorio di Nazianzo mette a frutto le più valide affermazioni dell'amico Basilio, esplicitandole e precisandole. Anzitutto, seguendo il criterio del rapporto di origine, indica le note personali non solo del Padre e del Figlio, ma anche dello Spirito Santo come "colui che procede"⁵⁹. Precisa poi che i nomi propri "non indicano nessuna mancanza, né una diminuzione secondo la sostanza", mentre i termini di "non essere stato generato" e di "essere stato generato" e di "procedere" indicano l'uno il Padre, l'altro il Figlio, il terzo quello che si chiama, appunto, Spirito Santo, in modo che si conservi "non confusa la distinzione delle tre ipostasi nell'unica natura e nell'unica dignità dell'essenza divina"⁶⁰. Sottopone a severa critica le tradizionali analogie trinitarie, assunte dal mondo fisico (fonte, rivo, fiume; sole, raggio, luce), perché da un lato appaiono inadatte a esprimere l'eternità e immutabilità di Dio e dall'altro favoriscono la concezione sabelliana⁶¹. Alla obiezione degli eretici circa l'assenza nella Scrittura di chiari titoli divini riguardo allo Spirito Santo, Gregorio oppone la pedagogia dell'economia nella rivelazione divina⁶².

Alla teologia trinitaria di Atanasio, Didimo e Basilio attinge abbondantemente Ambrogio. Il vescovo di Milano è sempre molto attento a evitare i due opposti scogli della confusione sabelliana e della divisione ariana: "Non confonde insieme il Padre e il Figlio, come fanno i Sabelliani, e non divide il Padre dal Figlio, come fanno gli Ariani. Il Padre e il Figlio infatti sono distinti, in quanto sono Padre e Figlio, ma non sono separati nella loro natura divina"⁶³. L'unità è data da ciò che le persone hanno in

⁵⁹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorsi teologici*, 31(5), 8, Testi Patristici, Città Nuova, vol. 58, p. 168.

⁶⁰ *Ib.*, *Discorso* 31(5), 9, p. 169.

⁶¹ *Ib.*, *Discorso* 31(5), 31-32, pp. 195-196.

⁶² *Ib.*, *Discorso* 31(5), 26, p. 188.

⁶³ AMBROGIO, *La fede*, II, 3, 33; SAEMO, vol. 15, pp. 142-143.

comune, la distinzione dalle proprietà personali. È da Ambrogio che il vescovo di Ippona riceverà il suggerimento ad affrontare il tema dei nomi propri del Figlio, raccordandosi così alla riflessione dei cappadoci Basilio e Gregorio di Nazianzo: “Proprietatis itaque sunt generatio, deus, filius, verbum⁶⁴; Ergo tria illa, id est generatio, filius, unigenitus, principaliter et proprie indicant ex deo filium”⁶⁵.

Preziosa risultò anche l’opera *De Spiritu Sancto*, tanto criticata da Girolamo per la sua dipendenza da Didimo. In essa il vescovo di Milano dimostra come lo Spirito Santo non possa essere ridotto al grado di creatura, perché partecipa di tutti gli attributi divini, che hanno in comune il Padre e il Figlio. Pur essendo della stessa natura, però, lo Spirito Santo non si confonde con le altre due persone, ma è ben distinto: “Et Pater ergo spiritus et Filius spiritus... sed non confusus cun Patre et Filio Spiritus Sanctus, verum et a Patre distinctus et a Filio”⁶⁶. Riprende da Basilio l’esegesi di molti testi scritturali, di cui si erano serviti i pneumatomachi, per negare la perfetta uguaglianza divina tra le tre persone; particolare impegno è messo a dimostrare che le diverse espressioni *ex illo, per illum, in illo* non indicano diversità di funzioni delle persone⁶⁷. Nel terzo libro dell’opera insiste soprattutto sull’unità delle operazioni divine, per concludere che “ubi aut Pater aut Christus aut Spiritus scriptura testificante signatur, ibi omnis plenitudo est trinitatis”⁶⁸. Come Basilio ribatte l’accusa di triteismo rivolta ai Cattolici dagli ariani⁶⁹.

Nella primavera del 381 l’imperatore Teodosio radunò a Costantinopoli un concilio allo scopo di sanzionare ufficialmente la ritrovata unità dottrinale nella Chiesa e nell’impero. Il nuovo Simbolo di fede recepiva in pieno quello di Nicea per quanto riguarda la divinità, la consustanzialità e la generazione eterna del Figlio, ma lo integrava, accogliendo le nuove acquisizioni pneumatologiche quasi negli stessi termini usati da Basilio: lo Spirito Santo è Signore e vivificante, procede dal Padre ed è adorato e glorificato insieme al Padre e al Figlio.

⁶⁴ Ib., II, *Prol.* 1, p. 128.

⁶⁵ Ib., II, *Prol.* 5, p. 130.

⁶⁶ AMBROGIO, *Lo Spirito Santo*, I, 9, 106; SAEMO, vol. 16, p.130.

⁶⁷ Ib., II, 9, 87-100, pp. 218-228.

⁶⁸ Ib., III, 9, 55, p. 290

⁶⁹ Ib., III, 15, 104-108, p. 322-324.

La teologia trinitaria di Agostino

Sant'Agostino è pienamente consapevole di giungere a conclusione di un lungo cammino percorso dalla teologia cattolica. Già nel *De fide et simbolo* del 393 aveva fatto un primo e provvisorio bilancio della teologia precedente. A suo avviso, mentre del Padre e del Figlio era stato detto molto, dello Spirito Santo restava ancora molto da dire: era stata provata la sua divinità, era stato precisato che egli è il dono di Dio e che non procede per via di generazione né dal Padre né dal Figlio, ma non era stata ancora indicata la sua proprietà personale né chiarita la differenza tra generazione e processione⁷⁰. Nel *De Trinitate*, la cui composizione inizia nel 400 e termina dopo il 420, il bilancio si fa completo. Qui egli si richiama esplicitamente alle opere dei teologi che lo avevano preceduto⁷¹.

Nella prima parte (I-IV), riesamina il fondamento biblico della fede trinitaria della Chiesa, criticando l'esegesi di quei testi che erano serviti per affermare una certa disuguaglianza nella Trinità divina o anche l'idea della generazione dello Spirito Santo; spiega come le missioni del Figlio e dello Spirito Santo mostrano la distinzione delle persone, ma non una loro inferiorità rispetto al Padre; una particolare attenzione riserva alle teofanie veterotestamentarie, che dal tempo degli Apologisti erano state sempre intese come manifestazione del Logos e in senso subordinazionista. Nella seconda parte (V-VII), riprende la questione della terminologia trinitaria, avviata da Basilio e ripresa da Gregorio di Nazianzo e da Ambrogio, anzitutto per correggere le confusioni di Mario Vittorino, come pure il suo modo sbagliato di concepire l'unità e la distinzione in Dio e la generazione del Verbo, poi per fare una valutazione critica della formula trinitaria sia greca (*mia ousia, treis hypostaseis*) che latina (*una substantia, tres personae*). Nella terza parte (VIII-XV), affronta una questione delicata, compromessa in un certo modo da Mario Vittorino e appena abbozzata da altri Padri, ossia le possibilità di dare una spiegazione razionale della fede trinitaria professata dalla Chiesa. Come si vede, è un programma ambizioso, che distingue nettamente l'opera agostiniana da qualsiasi altra e ne rivela la profonda originalità. È tuttavia un programma,

⁷⁰ AGOSTINO, *De fide et simbolo*, 9, 19; NBA, Città Nuova, vol. VI, 1, p. 280.

⁷¹ *Ib.*, *De Trinitate*, 1, 4, 7; NBA, Città Nuova, vol. IV, p. 14

che nasce ben radicato nella fede della Chiesa e nel suo contesto storico e culturale. Agostino intende rispondere alle questioni lasciate in sospeso dai teologi precedenti, affrontare le questioni che interessano di più i suoi contemporanei o sono più care a lui stesso, sempre desideroso di far chiarezza nella sua fede.

La questione più sentita è senza dubbio quella della razionalità della fede trinitaria, affrontata nella terza parte dell'opera. Essa è posta dai non credenti e dai credenti, ma è anche un'esigenza profondamente sentita da Agostino, il quale appena convertito aveva dichiarato di non volersi mai allontanare da Cristo e nello stesso tempo di non volersi accontentare di credere soltanto ma di voler comprendere, per quanto è possibile, ciò che crede⁷². La questione di fondo si articola in tre domande particolari: 1. Come spiegare con la ragione che la Trinità Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo non sono tre dèi, ma un solo e unico Dio? 2. Come possiamo attribuire la voce che risuonò dal cielo solo al Padre, l'incarnazione nel seno della Vergine solo al Figlio, la forma di colomba solo allo Spirito Santo, se crediamo che la Trinità opera queste cose in maniera unitaria e inseparabile? 3. Può la ragione mostrare qualche differenza tra la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo⁷³?

La prima domanda era stata posta da molto tempo ai cristiani dai pagani, poi ai cattolici dai sabelliani e dagli ariani, ma era una domanda che turbava l'animo di tanti fedeli. La seconda domanda gli era stata posta dall'amico Nebridio, quando ancora era un semplice laico⁷⁴. La terza domanda nasceva dall'obiezione dei pneumatomachi sull'origine dello Spirito Santo, ma anche dalla confusione che aveva fatto Mario Vittorino e che lo stesso Agostino aveva inizialmente condiviso⁷⁵. Come si sa, Agostino risponde alle suddette questioni ricorrendo ad alcune *similitudines* trinitarie, che egli cerca di rintracciare nella psiche umana. L'indicazione della via psicologica si può trovare in diversi autori precedenti e specialmente in Origene e Mario Vittorino, che esplicitamente ave-

⁷² Cf. *Contra Acad.*, III, 20,43, NBA, Città Nuova, vol. III, p. 164.

⁷³ *De Trinitate*, 1, 5, 8, p. 16.

⁷⁴ *Ep.*, 11, 2, NBA, Città Nuova, vol. XXI, p. 52.

⁷⁵ Cf. N. CIPRIANI, "La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di Sant'Agostino", in *Augustinianum*, 42 (2002), pp. 267-270.

vano indicato la generazione della parola dalla mente come la via migliore per parlare della generazione del Verbo. Anche l'idea di cercare nell'anima umana l'immagine della Trinità gli può essere stata suggerita e quasi imposta da Mario Vittorino⁷⁶. Ma quali sono i risultati di tanto lavoro?

Sul tentativo agostiniano di illustrare con la ragione il dogma trinitario ci sono state valutazioni disparate, di cui alcune completamente fuori misura. Occorre rendersi conto che l'autore del *De Trinitate* non si è mai illuso di poter soddisfare pienamente la richiesta di razionalità sulla Trinità divina. Già nel prologo egli avverte che il suo vero intento è quello di rendere ragione della sua fede trinitaria a coloro che gliela chiedono "in modo che non si sentano per così dire burlati dalle nostre scuse", ma facciano realmente esperienza "che la fede deve precedere ogni richiesta di spiegazione"⁷⁷. La stessa idea è espressa al termine dell'opera: "Ma se c'è chi non è capace di contemplare questa immagine creata né di vedere nella loro mente quanto siano reali queste tre potenze che non sono tre persone, ma tre potenze di un uomo che è una sola persona; perché non credono a ciò che su quella somma Trinità, che è Dio, si legge nelle sacre Scritture, piuttosto che chiedere che gli sia data una spiegazione perfettamente chiara, che la mente umana tarda e debole non è in grado di avere?"⁷⁸.

Dunque nessun eccesso intellettualistico e nessuna pretesa di comprendere il mistero di Dio. Agostino è pienamente cosciente dei limiti della sua conoscenza di Dio: ammette che ogni *similitudo* da lui trovata per comprendere la Trinità è una *similitudo dissimilis*; riconosce che il suo è stato più un tentativo che un'impresa riuscita e che le sue conclusioni restano più frutto di congettura che di visione⁷⁹.

Nonostante il riconoscimento di tanti limiti, tuttavia, egli non è affatto deluso dei risultati raggiunti. Nell'ultimo libro, dopo aver precisato che le perfezioni assolute di Dio, che noi conosciamo dalla considerazione delle perfezioni delle creature, non permettono di farci intravedere la

⁷⁶ Cf. N. CIPRIANI, *La presenza*, pp. 294-295.

⁷⁷ *De Trinitate*, 1, 2, 4, p. 14.

⁷⁸ *Ib.*, 15, 27, 49, p. 712.

⁷⁹ *Ib.*, 15, 23, 44, p. 700.

Trinità, perché in Dio le qualità coincidono con l'essenza, riconosce che "la Trinità incominciò un po' a chiarirsi, quando si giunse alla carità, che è stata chiamata Dio nelle Sacre Scritture, con la triade dell'amante, dell'amato e dell'amore"⁸⁰. Si tratta di una prima importante acquisizione, che non consente di rispondere a tutti gli interrogativi, ma che pone la ricerca sul piano della rivelazione. Dio non è solo essere e vita che pensa, come riteneva Mario Vittorino ed altri con lui, ma è soprattutto vita d'amore: è "uno che ama colui che ha origine da lui, uno che ama colui dal quale ha origine, e l'amore stesso. E se questo è niente, in che modo Dio è carità? E se questo non è sostanza, in che modo Dio è sostanza?"⁸¹.

Dunque le triadi psicologiche, che possono aiutarci a illustrare il mistero trinitario, devono comprendere non solo la conoscenza ma anche l'amore, perché Dio è essere che conosce e che ama. Le *similitudines* più idonee allo scopo sono quelle esposte nei libri IX e X, ossia *mens, notitia, dilectio; memoria, intelligentia, voluntas*. L'approfondimento del processo conoscitivo nell'uomo aiuta a capire perché e in che senso il Figlio è detto propriamente il Verbo e l'immagine del Padre, la Verità e soprattutto perché "il Figlio solo, che è il Verbo di Dio, si è fatto carne, sebbene l'incarnazione sia opera della Trinità, affinché, seguendo ed imitando il nostro verbo il suo esempio, vivessimo nella giustizia"⁸². Lo studio del processo volitivo, invece, aiuta a capire meglio la processione dello Spirito Santo. Questo però suppone che l'amore nell'ambito trinitario sia attribuito propriamente allo Spirito Santo. È per questo motivo che, dopo le argomentazioni portate a favore di tale appropriazione già nel *De fide et symbolo*, offre una nuova e più ampia dimostrazione nell'ultimo libro del *De Trinitate*, concludendo così: "Ma la volontà di Dio, se dobbiamo attribuir-la a qualcuna delle persone della Trinità, è allo Spirito Santo che più conviene, come la carità. La carità infatti non è nient'altro che la volontà"⁸³.

Ribadita dunque l'appropriazione dell'amore allo Spirito Santo, finalmente può concludere, facendo intravedere "la differenza che c'è tra la

⁸⁰ Ib., 15, 6, 10, p. 632.

⁸¹ Ib., 6, 5, 7, p. 626.

⁸² Ib., 15, 11, 20-14, 23, pp. 652-664.

⁸³ Ib., 15, 20, 38, p. 692.

nascita del Verbo di Dio e la processione del Dono di Dio, differenza per cui il Figlio unigenito ha detto che lo Spirito Santo non è generato dal Padre, altrimenti sarebbe suo fratello, ma ne procede. Per questo, essendo lo Spirito di ambedue come la comunione consustanziale dell'uno e dell'altro, non si dice, sarebbe sacrilegio il dirlo, che è figlio di tutti e due"⁸⁴. Lo Spirito Santo, dunque, "procede originariamente (*principaliter*) dal Padre e per il dono che il Padre ha fatto al Figlio senza alcun intervallo di tempo, procede congiuntamente dall'uno e dall'altro"⁸⁵. Egli è l'amore comune del Padre e del Figlio, il Dono, la Comunione consustanziale dell'uno e dell'altro. Anche il Padre e il Figlio sono Spirito, anche il Padre e il Figlio sono santi "e tuttavia non è senza fondamento che la terza persona riceva in proprio il nome di Spirito Santo. Poiché infatti è comune ad ambedue, lo si denomina per quello che ambedue sono ugualmente"⁸⁶.

In conclusione, la riflessione trinitaria agostiniana si presenta da un lato come una revisione critica della teologia precedente, dall'altro come la sua maturazione e il suo compimento. E in questo sta la ragione del grande favore incontrato in Occidente nei secoli seguenti.

⁸⁴ Ib., 15, 27, 50, p.714.

⁸⁵ Ib., 15, 26, 47, p. 710.

⁸⁶ Ib., 15, 19, 37, p. 688.