

IL PADRE FONTE DI TUTTA LA TRINITA'

Dalla teologia della Chiesa Orientale

Il Padre è la fonte e l'essenza della natura divina, che Egli comunica al Figlio che gli è « sostanzialmente uguale ». Dal Padre e dal Figlio questa autocomunicazione della natura divina trapassa nello Spirito Santo. Così avviene che i Padri della Chiesa dicono del Padre tutto quanto si riferisce alla natura divina comune alle tre Persone divine, giacché in Lui ciò si trova come nella fonte e nella scaturigine.

La rivelazione del Dio-Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, sta alla base di ogni teologia cristiana, è la teologia stessa, nel senso che i Padri greci davano alla parola « teologia »: questa indicava infatti per loro molto spesso il mistero della Trinità rivelato alla Chiesa. La Trinità non è soltanto il fondamento, ma anche il fine supremo della teologia; nel pensiero di Evagrio Pontico, sviluppato poi da san Massimo, conoscere il mistero della Trinità nella sua pienezza significa entrare nell'unione perfetta con Dio, raggiungere la deificazione dell'essere umano, entrare, cioè, nella vita divina, nella vita stessa della Santa Trinità, divenire « partecipi della natura divina », secondo san Pietro (II, 1, 4). La teologia trinitaria è dunque una teologia dell'unione, una teologia mistica che chiama l'esperienza, che presuppone un cammino di mutamenti progressivi della natura creata ed una comunione sempre più intima della persona umana con il Dio-Trinità.

* * *

I Padri greci hanno sempre affermato che il principio di unità della Trinità era la persona del Padre. Essendo il principio delle altre due persone, il Padre è anche per ciò stesso il termine delle relazioni dalle quali le ipostasi ricevono i loro caratteri distintivi: facendo procedere le persone, Egli pone le loro relazioni d'origine — generazione e processione — in rapporto al principio

unico della divinità. Per questo l'Oriente si è opposto alla formula Filioque che pareva infirmare la monarchia del Padre: o si doveva rompere l'unità riconoscendo due principi di divinità, oppure si doveva fondare l'unità soprattutto sulla natura comune che passava così in primo piano, trasformando le persone in relazioni nell'unità dell'essenza. Per gli occidentali le relazioni diversificano l'unità primordiale; per gli orientali esse significano al tempo stesso la diversità e l'unità, perché si riferiscono al Padre che è principio e la ricapitolazione della Trinità. In questo senso sant'Atanasio intende l'espressione di san Dionigi d'Alessandria: « Noi intendiamo l'unità nella Trinità senza dividerla e poi ricapitoliamo la Trinità nell'unità senza diminuirla »¹. E afferma altrove: « Vi è un solo principio della divinità e per conseguenza vi è monarchia nel modo più assoluto »²: « Un solo Dio perché un solo Padre », secondo il detto dei Padri greci. Le persone e la natura sono poste, per così dire, contemporaneamente, e nessuna procede logicamente dalle altre. Il Padre — sorgente di ogni divinità nella Trinità, — produce il Figlio e lo Spirito Santo, conferendo loro la sua natura che rimane una e indivisa, identica a se stessa nei Tre. Confessare l'unità della natura è, per i Padri greci, riconoscere il Padre come sorgente unica delle tre persone che ricevono da Lui questa medesima natura. « A mio giudizio — dice Gregorio Nazianzeno — l'unicità di Dio si salvaguarda riferendo il Figlio e lo Spirito a un solo Principio, senza comporli né confonderli, affermando l'identità della sostanza e quello ch'io chiamerei l'unico e medesimo movimento e volere della divinità »³ « Per noi un solo Dio, perché una sola divinità, e quelli che procedono si riferiscono all'uno da cui procedono pur essendo tre secondo la fede... Dunque, quando noi guardiamo la divinità, ci appare la causa prima, la monarchia, l'uno; e quando guardiamo coloro nei quali è la divinità e che procedono dal Principio primo nella medesima eternità e gloria, noi adoriamo i Tre »⁴. San Gregorio Nazianzeno avvicina qui in modo tale la divinità e la persona del Padre che si potrebbe credere ch'egli le confonda. Egli precisa altrove il suo pensiero dicendo: « La natura una nei Tre: ecco Dio; quanto all'unità: è il Padre, dal quale gli altri procedono e verso il quale si riportano senza confondersi, ma coesistendo con Lui, senza essere separati dal tempo, dalla volontà o dalla potenza »^{4 bis}. San

¹ *De sententia Dionysii*, 17, P.G., 25, col. 505 A.

² *Contra Arianos*, or. IV, I, P.G., 26, col. 468 B.

³ *Or. XX*, 7, P.G., 35, col. 1073.

⁴ *Or. XXXI (Theologica VI)*, 14, P.G., 36, coll. 148 D-149 A; Th. de Régnon, *op. cit.*, I, 393.

^{4 bis} *Or. XLII*, P.G., 36, col. 476 B.

Giovanni Damasceno esprime il medesimo pensiero con la precisione dottrinale che gli è propria: « Il Padre ha l'essere di per sé e non ha da altri nulla di ciò che ha. Al contrario, Egli è la sorgente e il principio della natura e del modo di essere di tutti... Tutto ciò che hanno il Figlio e lo Spirito, il loro stesso essere, essi lo hanno dunque dal Padre. Se il Padre non fosse, non sarebbero né il Figlio né lo Spirito. Se il Padre non avesse qualche cosa, non l'avrebbero né il Figlio né lo Spirito. Grazie al Padre, il Figlio e lo Spirito hanno tutto ciò che hanno, perché il Padre ha tutto ciò... Quando consideriamo in Dio la causa prima, la monarchia... vediamo l'unità. Ma quando consideriamo coloro nei quali la divinità è, o piuttosto coloro che sono la divinità stessa, le persone che procedono dalla causa prima... cioè le ipostasi del Figlio e dello Spirito, allora noi adoriamo i Tre »⁵.

È il Padre che distingue le ipostasi « in un eterno movimento di amore » secondo l'espressione di san Massimo⁶. Egli conferisce la sua natura una ugualmente al Figlio e allo Spirito Santo, nei quali essa rimane una e indivisa, non ripartita pur essendo conferita in modo diverso, perché la processione dello Spirito Santo dal Padre non è identica alla generazione del Figlio dal medesimo Padre. Manifestato dal Figlio e col Figlio, lo Spirito Santo sussiste in quanto persona divina procedendo dal Padre, come dice chiaramente san Basilio: « Dal Padre procede il Figlio per il quale sono tutte le cose e con il quale lo Spirito Santo è sempre inseparabilmente conosciuto, poiché non si può pensare al Figlio senza essere illuminati dallo Spirito Santo. Da una parte, così, lo Spirito Santo, sorgente di tutti i beni distribuiti alle creature, è legato al Figlio con il quale egli è concepito inseparabilmente; d'altra parte, il suo essere è sospeso al Padre da cui procede. Di conseguenza, la nozione caratteristica della sua proprietà personale è di essere manifestato dopo il Figlio e con Lui e di sussistere procedendo dal Padre. Quanto al Figlio, che mediante Se stesso e insieme con Se stesso manifesta lo Spirito procedente dal Padre, egli soltanto risplende della luce innascibile come Figlio unico; è la sua nozione propria, che lo distingue dal Padre e dallo Spirito Santo e che lo indica personalmente. Quanto al Dio supremo, la nozione eminente della sua ipostasi è che Egli solo è Padre e ch'Egli non procede da nessun principio; è da questa caratteristica ch'Egli è indicato personalmente »⁷.

⁵ *De fide orthodoxa*, I, 8, P.G., 94, coll. 821 C-824 B, 829 B.

⁶ *Scholia in lib. De divinis nominibus*, II, 3: *enoseis te kai diakriseis*, P.G., 4, col. 221 A.

⁷ *Epist. XXXVIII*, 4, P.G., 32, coll. 329 C-332 A; Th. de Régnon, *op. cit.*, III, I, pp. 29-30.

San Giovanni Damasceno si esprime con non minore precisione, distinguendo le persone della Santa Trinità senza sottoporle alla categoria della relazione: « Bisogna si sappia — egli dice — che noi non facciamo procedere il Padre da nessuno, ma lo chiamiamo Padre del Figlio; quanto al Figlio, non lo chiamiamo né Causa, né Padre, ma diciamo ch'egli proviene dal Padre e ch'egli è il Figlio del Padre; diciamo anche che lo Spirito Santo procede dal Padre e lo chiamiamo Spirito del Padre; non diciamo ch'egli è lo Spirito del Figlio »⁸.

Il Verbo e lo Spirito, due raggi del medesimo sole o, « piuttosto due nuovi soli »⁹, sono inseparabili nella loro manifestazione del Padre e tuttavia ineffabilmente distinti, come due persone che procedono dal medesimo Padre. Se si vuole introdurre qui, conformemente alla formula latina, una nuova relazione d'origine, facendo procedere lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, la monarchia del Padre, questo rapporto personale che crea l'unità e la trinità al tempo stesso, cederebbe il posto ad un'altra concezione: quella della sostanza una, nella quale le relazioni interverrebbero per fondare la distinzione delle persone, e l'ipotesi dello Spirito Santo sarebbe soltanto un legame reciproco tra il Padre e il Figlio. Se si è colto l'accento diverso delle due dottrine trinitarie, si comprenderà perché gli orientali abbiano sempre difeso il carattere ineffabile, apofatico, della processione dello Spirito Santo dal Padre, sorgente unica delle persone, contro una dottrina più razionale che, facendo del Padre e del Figlio un principio comune dello Spirito Santo, poneva il comune al di sopra del personale; dottrina che tendeva ad indebolire le ipostasi, confondendo le persone del Padre e del Figlio nell'atto naturale della spirazione e facendo della persona dello Spirito Santo il legame tra i due.

Insistendo sulla monarchia del Padre, sorgente unica della divinità e principio dell'unità dei tre, gli orientali difendevano una concezione della Trinità che essi stimavano più concreta e personale. Ci si può chiedere, tuttavia, se questa triadologia non cada nell'eccesso contrario a quello che i Greci rimproveravano ai Latini; se non faccia passare le persone avanti alla natura. Questo sarebbe accaduto, per esempio, se la natura ricevesse il carattere di rivelazione comune delle persone: è questo il caso della sofologia di P. Bulgakov¹⁰, teologo russo moderno, la cui dottrina, co-

⁸ *De fide orthodoxa*, I, 8, P.G., 94, col. 832 A-B.

⁹ S. Gregorio Nazianzeno, *Or. XXXI*, 32, P.G., 36, col. 169 B.

¹⁰ P. Bulgakov concepisce Dio come una « persona a tre ipostasi », che si rivela nell'ousia, Sapienza. Vedi il suo *Agnus Dei*, cap. I, 2 e 3. La traduzione francese di questo libro è *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, ed. Aubier, 1943, cap. II, « L'Esprit de Dieu », pp. 13-20.

me quella di Origene, palesa i pericoli del pensiero orientale o, piuttosto, gli scogli caratteristici del pensiero russo. Ma la tradizione ortodossa è tanto lontana da questo eccesso orientale quanto dalla sua antitesi occidentale. Infatti, come abbiamo visto, se le persone esistono è proprio perché esse hanno la natura; la loro processione stessa consiste nel ricevere la natura dal Padre.

Un'altra obiezione può sembrare più fondata: questa monarchia del Padre non sarebbe una espressione di subordinazionismo? Il Padre, sorgente unica, non riceve forse in questa concezione un carattere di persona divina per eccellenza? San Gregorio Nazianzeno aveva previsto questa difficoltà: « Mi sarebbe piaciuto — dice — esaltare il Padre come il più grande, Egli dal quale gli uguali ricevono la loro uguaglianza e al tempo stesso il loro essere... ho timore tuttavia di fare del Principio un principio di inferiori e di offenderlo così pur volendolo esaltare, perché la gloria del Principio non consiste nell'abbassamento di coloro che procedono da Lui »¹¹. « Divinità... senza grado superiore che innalza o grado inferiore che abbassa, uguale in ogni maniera, in ogni maniera la stessa, come nel cielo bellezza e grandezza non sono che una cosa sola. E, dei tre infiniti, l'infinita connaturalità. Dio tutto intero ciascuno considerato in se stesso, sia il Figlio che il Padre, sia lo Spirito Santo che il Figlio, ciascuno conservando però il suo carattere personale; Dio i Tre considerati insieme. Ciascuno è Dio a causa della consustanzialità; i Tre sono Dio a causa della monarchia »¹².

Il pensiero apofatico dei Padri, formulando il dogma della Trinità, ha così saputo conservare nella distinzione tra la natura e le ipostasi la loro misteriosa equivalenza: Dio è « identicamente monade e triade », secondo la parola di san Massimo¹³. È la fine della via che non ha fine, il termine dell'elevazione senza termine: l'Inconoscibile si rivela per il fatto stesso ch'è inconoscibile, perché la sua inconoscibilità sta nel fatto che Dio non è soltanto natura, ma tre persone perché l'essenza inconoscibile è tale in quanto è essenza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Dio è inconoscibile perché Trinità, ma anche si rivela in quanto Trinità. Ecco il compito dell'apofatismo: la rivelazione della Santa Trinità come fatto iniziale, realtà assoluta, dato primo che non può essere dedotto, spiegato o trovato a partire da un'altra verità, perché non vi è nulla che gli sia anteriore. Il pensiero apofatico che rinuncia ad ogni sostegno, trova sostegno in Dio, la cui inco-

¹¹ In sanctum baptismum, or XL, 43, P.G., 36, col. 419 B.

¹² Ibidem, 41, col. 417 B; Th. de Régnon, op. cit., I, 107.

¹³ Capita theologica et oeconomica ducenta, Centuria II, I, P.G., 90, col. 1125 A.

noscibilità appare come Trinità. Il pensiero acquista qui una stabilità incrollabile, la teologia trova il suo fondamento, l'ignoranza diviene conoscenza. Per la Chiesa d'Oriente, quando si parla di Dio, si tratta sempre del concreto «Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, Dio di Gesù Cristo», è sempre la Trinità: Padre, Figlio e Spirito Santo.

Al contrario, quando la natura comune passa al primo posto nella concezione del dogma trinitario, è inevitabile che la realtà religiosa del Dio-Trinità venga in qualche misura cancellata, dando luogo a una certa filosofia dell'essenza¹⁴. L'idea stessa della beatitudine riceverà in Occidente un accento un po' intellettuale, presentandosi come una visione dell'essenza di Dio. Il rapporto personale dell'uomo col Dio vivente non si rivolgerà più alla Trinità, ma avrà piuttosto per oggetto la persona del Cristo che ci rivela l'essenza divina. Il pensiero e la vita cristiana diverranno cristo-centrici¹⁵, richiamandosi soprattutto all'umanità del Verbo incarnato, e si può dire che questa sarà la loro ancora di salvezza. Infatti, dato il particolare carattere dottrinale dell'Occidente, una speculazione assolutamente teocentrica rischierebbe di prendere in considerazione prima l'essenza che le persone, di divenire una mistica dell'«abisso divino» (cfr. la «Gottheit» di Eschhart), un apofatismo impersonale della divinità-nulla, anteriore alla Trinità. Si ritornerebbe così, con una svolta paradossale, attraverso il cristianesimo verso la mistica neo-platonica.

Nella tradizione della Chiesa d'Oriente non vi è posto per una teologia e, ancora meno, per una mistica dell'essenza divina. Per la spiritualità orientale il fine ultimo, la beatitudine del Regno celeste non è la visione dell'essenza, ma è anzitutto la partecipazione della vita divina della Santa Trinità, lo stato deificato dei «coeredi della natura divina», dei creati presso il Dio increato, possedendo per grazia tutto ciò che la Santa Trinità possiede per natura.

La Trinità è per la Chiesa ortodossa il fondamento incrollabile di ogni pensiero religioso, di ogni pietà, di ogni vita spirituale,

¹⁴ «Sembra che nel nostro tempo il dogma dell'Unità divina abbia come assorbito il dogma della Trinità, di cui non si parla che per memoria» (Th. de Régnon, *op. cit.*, p. 365).

¹⁵ Bisogna notare tuttavia, per non peccare di eccesso nel generalizzare, che la mistica cistercense, ad esempio, rimane trinitaria nella sua aspirazione. Questo è vero soprattutto di Guillaume de Saint-Thierry, la cui dottrina è fortemente influenzata dai Padri greci. Evolvendosi nel solco della teologia orientale il pensiero di Guillaume tendeva a mitigare il filioquismo. Vedi J.-M. Déchanet, O.S.B., *Guillaume de Saint-Thierry l'homme et son oeuvre* (Bibliothèque médiévale. Spirituels préscolastiques, I), Bruges, 1942, pp. 102-110.

di ogni esperienza. È Lei che si cerca quando si cerca Dio, quando si cerca la pienezza dell'essere, il senso e lo scopo dell'esistenza. Rivelazione primordiale e sorgente di ogni rivelazione e di ogni essere, la Santa Trinità s'impone alla nostra coscienza religiosa: bisogna accettarla come un fatto la cui evidenza e necessità non può fondarsi che su se stesso. Secondo P. Florensky¹⁶, un teologo russo moderno, non vi sarebbe per il pensiero umano altra via di uscita, per trovare una stabilità assoluta, che quella di ammettere l'antinomia trinitaria: rifiutando la Trinità come fondamento unico di ogni realtà e di ogni pensiero, si è condannati ad una via senza uscita, si giunge all'aporia, alla follia, alla lacerazione dell'essere, alla morte spirituale. Tra la Trinità e l'inferno non vi è altra scelta. È veramente una questione cruciale, nel senso letterale del termine: il dogma trinitario è la croce del pensiero umano, l'ascensione apofatica è un salire verso il calvario. È per questo che nessuna speculazione filosofica ha mai potuto innalzarsi fino al mistero della Santa Trinità. Per questo anche gli spiriti umani non hanno potuto ricevere questa rivelazione plenaria della divinità che dopo la croce di Cristo, che ha trionfato sulla morte e sugli abissi dell'Inferno. Per questo infine la rivelazione della Trinità risplende nella Chiesa come un dato puramente religioso, come la verità cattolica per eccellenza.

VLADIMIR LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, vers. it., Il Mulino, Bologna, 1967, pp. 52-60.

Padre che non so adorare,
Figlio che non so amare,
Spirito che non so ricevere,
miserere mei. (*Don Canovai*)

¹⁶ Vedi il capitolo dedicato alla Trinità, in *Colonna e sostegno della verità*, Mosca, 1911 (in russo).