

24
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

MATERIALI PER LA FEDE

“Conoscere nel non conoscere”

MATERIALI PER LA FEDE
Collana di Theologia sperimentale

TITOLI DISPONIBILI:

Giovanni S. Romanidis
Un Virus mortale

Nicos Nissiotis
Gheorgios Mantzaridis
Alexander Schmemmann
Il tempo di Dio

Michail Kardamakis
Tutto è logico

Giovanni S. Romanidis
Chi è Dio? Chi è l'uomo?
Lezioni di theologia sperimentale

San Justin Popović
L'Uomo e il Diouomo
Introduzione al cristianesimo

Giovanni S. Romanidis
Il peccato originale
Chi è l'uomo? Quale la sua storia?

p. Giovanni S. Romanidis

“Conoscere
nel non conoscere”
Appunti di dogmatica patristica

Traduzione dal greco e note di
Georgios Karalis e Antonio Ranzolin



Asterios

Titolo originale: *Ἐπιτομὸς Ὁρθόδοξος Πατερικὴ Δογματικὴ*
An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics
Published by Orthodox Research Institute, 20 Silver Lane,
Rollinsford, NH 03869, 2004

Prima edizione nella collana PB: Dicembre 2014
© Asterios Abiblio editore 2014
posta: info@asterios.it
www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.
Stampato in Italia.

ISBN: 978-8895146-62-1

Indice

- Premessa, 9
(a cura di Georgios Karalis e Antonio Ranzolin)
Note, 11
Avvertenza, 15

I. DIO E IL MONDO

1. Relazioni tra Dio e il mondo, 17
2. Distinzione tra “creato” e “increated”.
Come la conosciamo? A partire da dove?, 17
3. Distinzione fra “essenza” ed “atto” in Dio, 18
4. Descrizione generale dell’insegnamento
della chiesa sul mondo, 20
Note, 21

II. LA TRINITÀ SANTA

1. Gnostici, 41
2. Monarchianesimo, 42
3. Paolo di Samosata e Luciano:
precursori di Ario, 43
4. Arianesimo, 44
5. La dottrina ortodossa antiariana, 45
6. L’insegnamento sullo Spirito santo, 47
7. L’insegnamento dei franco-latini sul Filioque, 50
8. Ragioni politiche del prevalere del Filioque, 55
Note, 56

III. CRISTOLOGIA

1. Introduzione alla cristologia, 87
2. I precursori delle eresie cristologiche
e la dottrina ortodossa, 88
3. Il nestorianesimo
e il terzo concilio ecumenico (431), 90
4. Il cosiddetto concilio del brigantaggio del 449, 92

5. Il quarto concilio ecumenico (451), 93
 6. Il quinto concilio ecumenico (553), 95
 7. Il sesto concilio ecumenico (680/681), 98
- Note, 101

IV. LA CHIESA

1. La chiesa in senso generale, 117
 2. La sacra tradizione della Chiesa
 - 2.1. *Il deposito della fede e la sacra tradizione*, 119
 - 2.2. *Riceventi, custodi e trasmettitori della sacra tradizione*, 121
 - 2.3. *Il deposito della fede e la sacra Scrittura*, 123
 - 2.4. *Il deposito della fede, la gloria di Dio e gli amici di Dio*, 125
 - 2.5. *La gloria di Dio, l'amore di Dio e l'inferno*, 126
 - 2.6. *L'inferno nella tradizione agostiniana occidentale*, 128
 3. La perfezione
 - 3.1. *La perfezione e il mistero della croce nella Bibbia e nei padri*, 129
 - 3.2. *Il mistero della croce e la libertà (parrésia) e mediazione (mesiteía) dei santi*, 131
 - 3.3. *Le fasi della perfezione e il mistero della croce*, 132
 - 3.4. *La conoscenza dei divinizzati*, 133
 - 3.5. *Distinzione fra conoscenza diretta e indiretta di Dio*, 136
 - 3.6. *La successione apostolica e la presenza di Cristo nei sacramenti*, 137
 4. Le realtà ultime (escatologia)
 - 4.1. *Prima risurrezione, seconda risurrezione e giudizio particolare*, 139
 - 4.2. *La concezione escatologica franco-latina e quella ortodossa patristica*, 139
- Note, 141

APPENDICE

- Trasfigurazione*, 183
(a cura del Sacro Monastero di Koutloumousiou)

Premessa

Il volume di Romanidis che il Lettore ha tra le mani è stato pubblicato, nell'originale da cui dipende, negli Stati Uniti nell'anno 2004. Curato dal protopresbitero George Dion. Dragas, esso presenta, nell'edizione americana, sia il testo greco, la cui stesura dattiloscritta risale al lontano 1972, sia la traduzione inglese, per l'appunto del 2004; il tutto è preceduto da una breve *Prefazione* in cui Dragas, docente di patrologia, illustra l'origine dell'opera e le finalità della sua pubblicazione, nonché da una *Introduzione* che ricostruisce le tappe del percorso esistenziale e teologico di Romanidis.

I traduttori italiani dell'opera, che si sono basati, per il loro lavoro, sull'originale greco, hanno inserito un elemento non presente nell'edizione americana: una fitta sequenza di *Note* alla fine di ogni capitolo. Tali note, che riportano citazioni di padri della chiesa, di Romanidis stesso o di altri autori in qualche modo legati al suo ambiente o alle sue argomentazioni, sono parse loro opportune per dare ragione di quanto veniva espresso concisamente nel testo (si trattava, in qualche modo, di “fondarlo”, “illustrarlo”, “ampliarlo” in alcuni punti nodali). Il desiderio che li ha mossi, e che da quelle note chiaramente traspare, è stato quello di entrare coerentemente nella logica del teologo greco, senza mettere mai in discussione, allegando altre eventuali opzioni interpretative, quanto vedevano da lui affermato.

Essi hanno voluto, così, coscientemente e rispettosamente, farsi cassa di risonanza della voce “patristica” di Romanidis. Per darle la possibilità di essere meglio conosciuta e dunque confrontata con le voci – spesso con quella non consonanti, se non, talora, apertamente dissonanti – che polarizzano i con-

sensi maggiori nelle comunità cui i traduttori appartengono: la chiesa ortodossa e quella cattolica. Un unico fine li ha guidati: servire, umilmente, quel “dialogo della verità” che le due chiese hanno da anni intrapreso, e ciò col presentare, e in qualche modo approfondire, precisamente il pensiero di un teologo scomodo – scomodo nelle sue tesi, scomodo nel suo costante richiamarsi e richiamare alla tradizione dei padri –, ma, forse proprio per questo, assai più “stimolante” di altri...

Il testo, che era stato pensato dal suo Autore come semplici *Appunti* (non sempre chiarissimi...) di dogmatica¹, continua a mantenere, con le *Note* aggiunte dai traduttori (per nulla esaustive...), questa sua fisionomia di “provvisorietà”: un cantiere aperto che offre alcuni materiali per *confrontarsi* – ancora una volta, come sempre, all’interno delle chiese e fra le chiese – col mistero di Gesù e, dunque, in qualche modo, per *vivere* Gesù, che è il *tutto* dei cristiani: la loro bibbia e la loro tradizione, il loro culto e la loro prassi, il principio, il centro e il fine del loro esistere.

Un altro elemento è presente nell’edizione italiana. Un’*Appendice*, curata dai monaci del monastero athonita di Koutloumousiou, è stata aggiunta, per focalizzare il nodo teologico centrale della trasfigurazione che ha visto, nel XIV secolo, oriente e occidente schierati su fronti contrapposti: nell’interpretazione di quel preciso “frammento” sono allora emerse, in maniera esemplare, due “totalità” teologiche differenti. Due “mondi” teologici su quel punto specifico si raffrontavano e si scoprivano, in larga parte, estranei. Lo resteranno per sempre? Ciò che un tempo è stato è condannato ad esserlo sempre? Noi cristiani, avvezzi a credere nell’incredibile e a sperare nell’insperabile, dovremmo pensare e rispondere: No... Ma dovremmo anche aggiungere: ci vorrà la grazia del santissimo Spirito, che tutto crea e ricrea. E tanta preghiera. E tanta umiltà. Tanta, per arrivare a vederci fratelli innamorati dell’unico Cristo; per pulire gli uni, nella memoria degli altri, le piaghe purulente di ferite che abbiamo inferte, spietati; per riconoscere (e sarà necessario...) le nostre debolezze dottrinali ed esistenziali che appannano e offuscano il volto, risplendente di luce increata, del “Pastore grande delle pecore” (Eb 13, 20), il Cristo; per accostarci insieme, finalmente, al «pesce grandissimo, puro, che la vergine casta porge a mangiare agli amici ogni giorno» (*iscrizione di Abercio*). Ci vorrà tanta umiltà. E cioè santità...

Ce la conceda – anche una briciola sola – colui che, solo, è santo, colui che, solo, è Signore: Gesù Cristo, vita nostra. A lui ogni lode, ogni gloria, ogni adorazione, assieme al Padre e allo Spirito, nei secoli. Amen.

I traduttori
Georgios Karalis e Antonio Ranzolin

¹[**LO SCOGLIO DELLA DOGMATICA**] Sulla *dogmatica* c'è, normalmente, uno scoglio da superare: il ritenerla il concentrato di ogni artificio, arbitrarietà, astrusità. Uno scoglio antico, di cui può ben essere testimone paradigmatico *Voltaire* (nella voce "Ario" del suo *Dizionario filosofico*): «Ecco una questione incomprensibile che ha tenuto in esercizio, per più di sedici secoli, la curiosità, la sottigliezza sofistica, l'acredine, lo spirito d'intrigo, la bramosia del potere, il furore di persecuzione, il fanatismo cieco e sanguinario, la barbara credulità, e che ha provocato più orrori che non l'ambizione dei principi, la quale ne ha pur provocati moltissimi. Gesù è il Verbo? E se è il Verbo, è emanato da Dio nel tempo o prima del tempo? E se è emanato da Dio, è coeterno e consustanziale con lui, o è di una sostanza simile? È distinto da lui o non lo è? È creato o generato? Può generare a sua volta? Ha la paternità o la virtù produttiva senza paternità? E lo Spirito santo, è creato o generato o prodotto o procedente dal Padre o procedente dal Figlio o procedente da entrambi? Può generare, può produrre? E la sua ipostasi è consustanziale con l'ipostasi del Padre e del Figlio? E in qual modo, avendo precisamente la stessa natura e la medesima essenza del Padre e del Figlio, può non fare le stesse cose di quelle due persone, che sono lui stesso? Io non ci capisco assolutamente niente; nessuno ci ha mai capito niente: ed è questa la ragione per la quale ci si è scannati. Si sofisticava, si disquisiva, ci si odiava, ci si scomunicava fra cristiani per alcuni di questi dogmi inaccessibili allo spirito umano» (*Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Einaudi, Milano 1977, pp. 38-39). In poche righe *Voltaire* ci tratteggia la sua radicale incomprensione del nucleo centrale della fede cristiana – del *dogma* cristiano –, la cui esplicitazione e la cui difesa impegnarono, per lunghi anni, gli spiriti più nobili delle generazioni dei discepoli (si trattava di esplicitare e di difendere l'*esperienza* cristiana "tout court"). Tale incomprensione radicale, accompagnata da una ricostruzione sommaria e fuorviante, e da un tono sarcastico, è senz'altro giustificabile in lui, il più celebre filosofo dei lumi francesi, ma pure in chi, in ogni tempo, si pone sprezzan-

te al di fuori dello “scandalo” e della “follia” della fede. Si confronti, per venire ai nostri giorni, come si esprime ad esempio *Corrado Augias* in un dialogo con Vito Mancuso: «Lascio da parte la Trinità. Confesso di trovare l’argomento assai complicato e piuttosto noioso. Anzi, se posso essere sincero e con ogni dovuto rispetto, mi sembra proprio un residuo di teologia medievale sul quale, per altro, la sua chiesa non mi pare che insista molto» (C. Augias - V. Mancuso, *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori, Milano 2009, p. 240); o quanto egli scrive nella premessa al volume redatto assieme a Remo Cacitti: Gesù «mai ha detto di essere unica e indistinta sostanza con suo padre, Dio in persona, e con una vaga entità immateriale denominata Spirito» (C. Augias - R. Cacitti, *Inchiesta sul cristianesimo. Come si costruisce una religione*, Mondadori, Milano 2008, p. 3); o i termini in cui descrive la fede nicena nel medesimo libro: «trovata geniale sul piano di governo», e cioè politico, con cui tuttavia «si incrinò il monoteismo ebraico, introducendo la complessa figura, razionalmente inspiegabile, che si chiama “trinità”» (p. 183). Si legga, ancora, per trovare analoghi sensi ed accenti, la critica graffiante di *Piergiorgio Odifreddi*: «Con il dogma trinitario delle tre persone in un’unica sostanza [...], la teologia cristiana abbandona definitivamente il terreno della logica e del buon senso, incamminandosi su un percorso che la porterà nel corso dei secoli a impelagarsi in un crescendo pirotecnico di associazioni libere sempre più surreali e imbarazzanti, per non diventare altro, come dirà Jorge Luis Borges, che “un ramo della letteratura fantastica” [...], un’irrazionalità letteralmente incredibile, perché per definizione non si può credere ciò che non si capisce: per gli uomini di buona razionalità, il delirio finisce qui. Per i poveri di spirito, invece, ovviamente no» (*Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007, pp. 174-175). Si legga, inoltre, ciò che scrive *Richard Dawkins*: «Fiumi di inchiostro nonché di sangue medievali sono stati sprecati per definire il “mistero” della Trinità o eliminare deviazioni come l’eresia ariana. Nel IV secolo d.C., Ario di Alessandria negò che Gesù fosse consustanziale al Padre (cioè fatto della stessa sostanza o essenza). Che cosa può mai significare?, viene da chiedersi. Sostanza? Quale “sostanza”? Che cosa si intende per “essenza”? “Molto poco” è l’unica ragionevole risposta. Eppure la controversia divise i cristiani per un intero secolo e l’imperatore Costantino ordinò che tutte le copie del libro di Ario fossero bruciate. Spaccare la cristianità spaccando il capello in quattro: questo è sempre stato il metodo teologico [...]. Thomas Jefferson capì ancora una volta come stavano le cose quando disse: “Il ridicolo è l’unica arma che si può usare contro le proposizioni inintelligibili. Le idee devono essere chiare perché la ragione possa procedere ad analizzarle; e nessun uomo ha mai avuto un’idea chiara della Trinità. È il mero abracadabra dei ciarlatani che si autodefiniscono sacerdoti di Gesù”» (*L’illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007, pp. 41-42). Vera, dopo tali letture, si rivela l’osservazione del nostro autore Romanidis: «In una prospettiva filosofica non c’è

maggior sciocchezza del parlare di tre ipostasi e di una sola sostanza. Si tratta, assolutamente, di una stupidaggine, dal punto di vista della ragione e della filosofia. Una pura stupidaggine. Ma non dal punto di vista teologico» e cioè della fede (cf. metrop. I. Vlachos, *Dogmatica sperimentale della chiesa cattolica ortodossa secondo gli insegnamenti orali del padre Giovanni Romanidis*, vol. 2, Monastero della Natività della Madre di Dio, Levadia 2011, p. 71 [in greco]). In tale prospettiva teologica, e cioè della fede, i rilievi beffardi degli scrittori citati – come non ricordare, a tale proposito, la qualifica di “cretinismo” affibbiata al cristianesimo e di “cretini” ovvero di “minus habentes” incollata da Odifreddi ai cristiani, ritenuti parte di quella «metà della popolazione mondiale [che] ha un'intelligenza inferiore alla media» (*Perché non possiamo essere cristiani*, p. 10)? – si comprendono benissimo. E costituiscono, per giunta, motivo di umile vanto: consentono anche a noi di portare, almeno un poco, l'obbrobrio di Cristo (cf. Eb 13,13), di venire disonorati e oltraggiati, almeno un poco, per lui e con lui, quali stolti innamorati della “stoltezza” di Dio... Quello che forse amareggia, tuttavia, è il trovare la medesima, totale incomprensione, all'interno dell'arca o dell'ovile credente: più di un cristiano ha sottoscritto e sottoscrive, ancor oggi, quanto asserito da Voltaire nel lontano 1764 (e dai suoi emuli attuali), ritenendo cavillosa, contorta, fuorviante, l'intera problematica trinitaria e cristologica. La soluzione proposta? Scuoterci di dosso la polvere, che a noi si è attaccata, del Dio inesistente della dogmatica, per emigrare nella città del Dio della Bibbia, il solo vivente e reale. Una testimonianza. V. Mancuso (nel volume: *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011): «Si afferma che si deve credere Gesù in quanto superconcentrato di dogmi, base di una dottrina infallibile e immutabile. Si crede Gesù, pensando di lui per la precisione che: - è della stessa sostanza di Dio Padre, *homooúsios tō Patrí*, vero Dio; - è al contempo della stessa sostanza di ciascuno di noi, vero uomo; - nel suo essere sia vero Dio sia vero uomo, è anche una sola persona, secondo la misteriosa dottrina dell'*unione ipostatica*, per rendere concepibile la quale sono stati escogitati i concetti ancora più misteriosi di *enipostasi* e *anipostasi*. Si tratta di credere così in Gesù? Era questo che egli voleva? È stato per questo che ha dato la vita, per questa dogmatica incomprensibile, il cui unico effetto è paralizzare la creatività della mente e della vita? Io penso di no» (p. 357); «La dottrina [...] ufficiale [...] non sa nulla, e nulla vuol far sapere, della fede viva di Gesù-Yeshua, conosce solo l'idolo del proprio artificioso concentrato di dogmi» (p. 358). Una seconda testimonianza. H. Küng (nel volume: *Essere cristiani*, Rizzoli, Milano 1976): nei dogmi elaborati dalla chiesa dei primi secoli il messaggio del Nuovo Testamento sarebbe stato espresso mediante l'apparato concettuale della metafisica greca ad esso non conforme; la dignità divina di Gesù, dal Nuovo Testamento concepita primariamente in senso funzionale e non fisico o metafisico, verrebbe interpretata in senso metafisico dal momento che allora non si dispo-

neva di altro apparato concettuale; dietro l'immagine di Cristo dei concili si scorgerebbe troppo spesso «il volto immobile, imperturbabile del Dio di Platone» (p. 137). Una terza testimonianza, un po' più lontana nel tempo. *Adolf von Harnack* (1851-1930): il dogma trinitario e cristologico tiene incatenate le chiese alla filosofia di Platone e di Aristotele (si tratterebbe di dogmi greci, sconosciuti al cristianesimo delle origini). Alcune sue espressioni: «La tesi delle chiese secondo cui i dogmi sarebbero l'esposizione della stessa rivelazione cristiana, perché dedotti dalle sacre Scritture, non trova conferma nella ricerca storica. Piuttosto da essa risulta che il cristianesimo dogmatico (i dogmi) nella sua concezione e nel suo sviluppo sia *un'opera dello spirito greco sul terreno del vangelo* [...]. Così come la concezione del dogma si dimostra un'illusione, nella misura in cui pretende di essere la *pura* esposizione del vangelo, allo stesso modo la ricerca storica distrugge anche le altre illusioni delle chiese, vale a dire che in esse il dogma sia stato sempre il medesimo, e che ci si sia limitati a spiegarlo, oppure che la teologia ecclesiastica non abbia mai avuto altro compito che non fosse quello di *spiegare* sempre il medesimo dogma e di confutare le false dottrine che provenivano dall'esterno» (*Storia del dogma. Un compendio*, Claudiana, Torino 2006, pp. 43-44). La verità storica ecclesiale, tuttavia, attesta il contrario: non i dogmi ma le eresie hanno rappresentato il tentativo di ellenizzare il cristianesimo, cioè di imprigionarlo nella ragione filosofica. La vera de-ellenizzazione è la retta fede evangelica, l'ortodossia della fede. Scrive, esemplificando, *Alois Grillmeier* (1910-1998): «Nicea non è un'ellenizzazione, bensì una de-ellenizzazione, ovvero la liberazione dell'immagine cristiana di Dio dall'impasse e dalle divisioni in cui l'aveva costretta l'ellenismo. Non sono quindi i greci ad aver fatto Nicea, è Nicea ad aver superato i filosofi greci» (citato in F. Ocariz - L.F. Mateo Seco - J.A. Riestra, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia*, Apollinare Studi, Roma 2000, p. 26). Ecco lo scoglio da superare quando ci si accosta alla *dogmatica*: crocifiggere la sragionante ragione filosofica e curare, e dunque risuscitare, l'intelletto-spirito, per renderlo atto alla *visione*, all'*incontro* trasformatore che trascende la comprensione e la descrizione. Una morte e una risurrezione – una terapia – che si attua nella chiesa. E il cui finale risultato è il *santo*. La chiesa, salvaguardando la sua dottrina, celebrata nel culto e vissuta nell'*ethos*, salvaguarda la sua identità di *laboratorio di santi*...

AVVERTENZA

L'Editore ribadisce quanto affermato dai Traduttori nella loro *Premessa*:

1. ogni capitolo del breve testo di Romanidis è seguito da *Note* (fittive e tuttavia non esaustive), curate dai Traduttori stessi;
2. il fine delle *Note* è quello di approfondire e in qualche modo “fondare” il pensiero – concisamente espresso, a mo' di appunti – di Romanidis;
3. la loro sistematica lettura può dunque rivelarsi importante per comprendere e valutare quel pensiero.

I DIO E IL MONDO

1. Relazioni tra Dio e il mondo

Per comprendere il metodo usato dai padri nell'accostarsi al dogma trinitario e cristologico, dovremo esaminare la relazione esistente fra Dio ed il mondo secondo i profeti, gli apostoli e i santi. Nella concezione platonica, il mondo è una copia delle idee archetipiche immutabili. Concezione, questa, che sant'Agostino¹ ha fatto propria, come, altresì, tutti i teologi francolatini che su di lui si sono basati². Essa ha avuto ripercussioni gravi sull'intero processo di formazione della teologia romanocattolica, la quale si andava via via distanziando dalla linea di pensiero biblica e patristica. Oggi, con le nuove visioni filosofiche, tali teorie vacillano *ab imis*; in particolare, con la comparsa tanto della teoria darwiniana dell'"evoluzione" quanto della filosofia esistenzialistica e positivista, l'occidente si trova dinanzi a grandi rivolgimenti.

I padri della chiesa, nel fare teologia ovvero nel fondarsi unicamente sulla sacra Scrittura intesa come tradizione, hanno espresso un insegnamento del tutto differente in ordine alla relazione tra Dio e il mondo. Per capire tale insegnamento bisogna conoscere: a) la differenza fra "creato" e "increato"; b) la distinzione fra "essenza" ed "atto" in Dio; c) l'insegnamento dei padri riguardo al mondo.

2. Distinzione tra "creato" e "increato". Come la conosciamo? A partire da dove?

Vi è differenza fra "creato" e "increato"³. La qualifica di "creato"

è attribuita alle creature, mentre quella di “increato” a Dio. Tale distinzione è stata operata non solo dai padri della chiesa, ma dagli eretici stessi, quali Ario e compagni. Si tratta di una distinzione basilare, perché, in quanto creatura, l'uomo non può conoscere il creatore, cioè Dio, che è “increato”⁴. Il tentativo dell'uomo di conoscere Dio mediante il proprio intelletto creato sfocia nell'idolatria. Questa distinzione, tuttavia, ingenera la domanda: Come può, quindi, l'uomo conoscere Dio? La risposta, nel nostro caso, verrà data dalla distinzione, in Dio, fra “essenza” ed “atto”⁵.

3. Distinzione fra “essenza” ed “atto” in Dio

È noto che l'essenza di Dio è impartecipabile da parte dell'uomo. I padri, seguendo i profeti, conoscono «ciò che inerisce all'essenza (*tà perì tén ousían*)» ma non l'essenza stessa⁶. La distinzione fra essenza ed atto in Dio è una distinzione non della filosofia⁷ ma della rivelazione, ed è presente nella sacra Scrittura e nell'intera tradizione patristica greca⁸ e latina⁹. Gregorio Palamas osserva che Barlaam avrebbe dovuto far propria una tale distinzione, perché Ario medesimo la approvava¹⁰. In oriente, soltanto gli eunomiani non l'accettavano. Nella teologia francolatina questa distinzione non esiste. Sant'Agostino stesso non pare ammetterla¹¹. Parlando della processione dello Spirito santo, egli fa una confusione evidente fra essenza ed atto in Dio. L'identificazione di essenza e di atto che riscontriamo in occidente ha condotto i teologi di quell'area a esprimere il pensiero che Dio è “atto puro”¹². L'espressione del suddetto pensiero si deve anche agli altri presupposti filosofici di Agostino: la sua convinzione, ad esempio, circa la conoscibilità dell'essenza divina.

La distinzione, tuttavia, fra essenza ed atto in Dio ci aiuta a comprendere la creazione del mondo dal nulla. I filosofi aristotelici di Antiochia, che si opponevano alla nozione cristiana della “perfezione” di Dio, avanzavano i seguenti argomenti contro il dogma cristiano della creazione dal nulla. Dio, prima della creazione, deve essere stato “in potenza” creatore e, al momento della creazione, deve essere diventato “in atto” creatore. Dio è quindi mutabile e, conseguentemente, “imperfetto”, diven-

tando egli “perfetto” attraverso la creazione. Tale argomentazione viene confutata da alcuni scritti attribuiti a Giustino martire, nei quali si dice che Dio non ha creato il mondo per essenza ma per atto¹³. *L'essenza e l'atto non si identificano, ma si distinguono. Ciò significa che Dio crea ciò che vuole, quando vuole, senza intaccare la sua essenza, perché essa rimane intatta e immutabile.* La decisione, pertanto, di Dio in ordine alla creazione del mondo non è riferibile all'essenza di Dio ma alla sua volontà. E il fatto che avvenga per volontà significa che Dio non ha con il mondo una relazione per necessità. Né egli passa dall'“essere in potenza” all'“essere in atto”, dato che Dio non crea il mondo per essenza, ma per atto e per volontà.

Le relazioni, quindi, di Dio con il mondo sono relazioni non per essenza ma relazioni per atto. Tali atti, poi, di Dio sono *incretati*, in quanto potenze naturali ed eterne di Dio. Di conseguenza, Dio comunica con il creato unicamente mediante gli atti incretati; e fa lo stesso con l'uomo. Ciò che dunque hanno visto i profeti, Mosè, gli apostoli e i santi della chiesa non è l'essenza di Dio, ma *la gloria increata, l'atto naturale increato, la grazia increata e il regno increato di lui.* A tale proposito sant'Agostino – già lo abbiamo detto – era di avviso diverso. Com'è noto, egli è stato condotto al battesimo dall'idea del *credo ut intellegam* (“credo per capire”)¹⁴, pensando che, dopo il battesimo, con l'aiuto dell'intelletto, avrebbe potuto comprendere i dogmi della fede, spiegarli con la facoltà razionale e conoscere l'essenza di Dio.

L'insegnamento patristico, tuttavia, su questo punto è diverso. Il catecumeno riceve, con il battesimo, la caparra dello Spirito. Al battesimo seguono le nozze, con il cammino di progressiva ascesa verso la perfezione e con la partecipazione alla grazia di Dio, che è increata, come pure agli altri atti che ineriscono a Dio. In tal modo, secondo l'insegnamento della chiesa, l'uomo è deificato e diventa amico di Dio per grazia divina e per atto divino, e non partecipando all'essenza divina, fatto, questo, che porterebbe al panteismo, come ognuno può facilmente intendere. *La distinzione, pertanto, fra essenza ed atto in Dio; la partecipazione dell'uomo agli atti incretati di Dio e la sua divinizzazione; la relazione di Dio con le creature mediante gli atti incretati: costituiscono dottrine basilari della nostra chiesa.*

4. Descrizione generale dell'insegnamento della chiesa sul mondo

Da quanto si è detto fin qui si capisce che il mondo attuale non è una copia di un altro mondo, ma è *unico*. La sua concezione e la sua creazione hanno a che vedere con l'atto di Dio. Dio, cioè, ha concepito il mondo per atto o per volontà; egli non possiede idee, quali figure o altre forme e specie, nel proprio intelletto. Quest'unico mondo è il mondo *in se stesso perfetto*¹⁵, in un processo di perfezione¹⁶. L'uomo è stato creato relativamente perfetto, per attingere la perfezione; egli ne attraversa gli stadi: è, cioè, perfetto come un neonato, come un bambino, come un adolescente, ecc. Proviene, inoltre, dal nulla e non da Dio, ma per volontà di Dio. Scopo della creazione del mondo, secondo alcuni padri, è l'*incarnazione*, che non dipende dalla caduta¹⁷ ma costituisce parte del piano della creazione del mondo. Altri padri vedono nella caduta la causa dell'incarnazione. Movente, poi, della creazione è l'amore di Dio, amore che «non cerca il proprio interesse» (1Cor 13, 5).

L'uomo è creato da Dio, secondo i padri, come un fanciullo, ovvero come perfetto in potenza, con la possibilità di svilupparsi e di perfezionarsi ulteriormente¹⁸. La caduta pone nella sua redenzione lo scopo dell'incarnazione. Agostino qui ha una visione differente. L'uomo, dice, è stato creato da Dio perfetto sotto ogni aspetto¹⁹.

Il mondo si distingue in materiale e spirituale. Quello spirituale è costituito dagli angeli²⁰, i quali non erano per natura immortali²¹, ma lo sono diventati attraverso l'ascesa spirituale alla perfezione²², come lo diventano gli uomini. Quando parliamo di immortalità, intendiamo la *divinizzazione*. Il mondo, dunque, è l'effetto degli atti increati di Dio e non della sua essenza; e la relazione di Dio con il mondo è una relazione per atto e non una relazione per essenza.

NOTE

¹[**AGOSTINO: UN PADRE CONTROVERSO**] Il Lettore troverà nelle pagine seguenti accenti critici assai decisi nei confronti di Agostino, visto, nel suo pensiero, come una mescolanza di elementi neoplatonici, manichei e ortodossi. Pur condannandone in termini netti la teologia, Romanidis, però, «mai ha chiesto una condanna assoluta della memoria di lui» e «mai ha osato esprimersi sulla sua santità» (metrop. I. Vlachos, *Padre Giovanni Romanidis. Un esimio teologo dogmatico della chiesa cattolica ortodossa*, Monastero della Natività della Madre di Dio, Levadia 2012, p. 361 [in greco]). Analoghi accenti critici si possono leggere nelle opere: AA.VV., *Saint Augustin (Dossier H)*, L'Age d'Homme, Lausanne 1988; P. Ranson, *Richard Simon ou du caractère illégitime de l'augustinisme en théologie*, L'Age d'Homme, Lausanne 1990. Un approccio diverso – che però non pare rispondere punto per punto alle obiezioni sollevate da Romanidis e da altri – è invece testimoniato nel volume: AA.VV., *Sant'Agostino nella tradizione cristiana occidentale e orientale*, a cura di L. Bianchi, Edizioni San Leopoldo, Padova 2011 (interessante, in particolare, il contributo di P.I. Skaltsis: *Gli uffici liturgici in onore di sant'Agostino*, pp. 117-125). Su questa linea si pone pure un libretto scritto dall'americano padre Seraphim Rose, intitolato: *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*, St. Herman of Alaska Brotherhood 1983 (tradotto anche in greco, nel 2010, per i tipi delle Edizioni Myriobiblos), in cui l'Autore difende la santità di Agostino, ne auspica la diffusione del culto tra gli ortodossi, ravvisando in lui, nel contempo, una certa debolezza teologica: il fatto che, ad esempio, «tutti conosciamo l'insegnamento sbagliato di Agostino sulla grazia» (da una sua lettera scritta nel 1975) – p. Seraphim, in sintesi, ritiene l'Ipponate un grande padre e maestro, da cui imparare l'amore di Cristo e per Cristo, anche se da affrontare con la dovuta attenzione, per non cadere nei suoi stessi errori teologici –.

²[**LA DOTTRINA DELLE "IDEE" NELL'OCCIDENTE E NELL'ORIENTE CRISTIANO**] *Agostino*: «Le idee sono forme primarie o ragioni stabili e immutabili delle cose: non essendo state formate, sono perciò eterne e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina (*Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelle-*

gentia continentur). Non hanno né origine né fine: anzi si dice che tutto ciò che può nascere e morire e tutto ciò che nasce e muore viene formato sul loro modello» (*Ottantatre questioni diverse*, 46, 2). Il filosofo e teologo greco Ch. Yannaras riassume così la posizione agostiniana: «Lo affascinava la trovata platonica delle *idee* che predeterminano la forma-modo e il fine-scopo dell'esistenza delle cose sensibili, ma non poteva accettare la loro autonomia ontologica: trasferì così il mondo platonico delle idee nella mente divina identificata con la divina essenza. Le idee-forme esistono fuori e indipendentemente dagli enti sensibili, hanno in se stesse una perfezione *essenziale* data e compiuta perché sono contenute nell'essenza di Dio» (*Contro la religione*, Qiqajon, Bose 2012, p. 211). È da rilevare che Agostino si distanzia radicalmente da *Ambrogio*, che pure lo ha battezzato, il quale con sarcasmo dichiara: «... a meno che non ammettano che sono esistite prima le idee dei filosofi, secondo quella famosa teoria di Platone, le idee che, tuttavia, sappiamo essere state oggetto di scherno dagli stessi filosofi» (*La fede*, IV, 4, 46, a cura di C. Moreschini, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1984, pp. 277-279). *Tommaso d'Aquino*: «Nella mente dell'architetto preesiste l'immagine della casa. E questa forma può essere chiamata idea della casa, poiché l'architetto intende costruire la casa a somiglianza della forma che ha concepito nella mente. Poiché dunque il mondo non è stato fatto a caso, ma è stato creato da Dio quale causa intelligente, come vedremo più avanti, ci deve essere per necessità nella mente divina una forma a immagine della quale il mondo è stato creato. E in ciò appunto consiste l'idea» (*S. Th.*, q. 15, a. 1, c.); «Dio è la prima causa esemplare di tutte le cose. E ciò si dimostra osservando che l'esemplare è necessario alla produzione di una cosa, perché l'effetto raggiunga una forma determinata: infatti l'artefice produce una data forma nella materia in base all'esemplare al quale si ispira, sia esso un modello a cui guarda dall'esterno o un esemplare concepito internamente dall'intelligenza. Ora, è chiaro che le cose prodotte dalla natura ricevono delle forme determinate. E questa determinazione di forme è necessario riportarla, come a prima causa, alla sapienza divina, la quale ha fissato l'ordine dell'universo, che consiste nella varietà delle cose. Perciò è necessario affermare che nella divina sapienza si trovano le essenze di tutte le cose: le quali sopra abbiamo chiamato *idee*, cioè forme esemplari esistenti nella mente di Dio. E sebbene esse siano molteplici relativamente alle cose, tuttavia non sono in realtà distinte dall'essenza divina, in quanto la somiglianza di questa può essere da più cose diversamente partecipata. Così dunque Dio stesso è la causa esemplare di tutte le cose» (*S. Th.*, q. 44, a. 3, c.). Obietta *Romanidis*: «Nel *Synodikón dell'ortodossia*, che leggiamo nella *domenica dell'ortodossia* [...], vengono anatematizzati dalla chiesa ortodossa, ufficialmente oramai, quanti accettano l'insegnamento di Platone sugli archetipi. E questo perché la concezione platonica in ordine a Dio è puramente antropomorfa. La dottrina circa le idee archetipiche presenti nell'intelletto di Dio sopprime sostanzialmente la libertà divina» (*Chi è Dio?*

Chi è l'uomo? Lezioni di teologia sperimentale, Asterios, Trieste 2010, pp. 85-86). Il *Synodikón dell'Ortodossia*, cui Romanidis si riferisce, recita così: «Per quanti, assieme ad altre invenzioni mitologiche, di loro iniziativa ricreano anche la creazione nostra e accettano come vere le idee platoniche (*tàs platônikàs idéas, hôs alêtheis*) [...]: anatema!» (per una traduzione completa in una lingua europea, cf. «La Lumière du Thabor. Revue internationale de Théologie orthodoxe», 41-42, décembre 1994, pp. 49-90). Altrove Romanidis sottolinea la differenza tra i *lógoi* degli esseri, di cui parlano i padri greci, e le forme ideali (*eidê*) di cui parla Platone: «I nostri *lógoi* degli esseri non sono forme ideali esemplari [...], ma sono voleri divini, sono predeterminazioni [...]. Per Platone non si tratta di voleri divini. Per Platone si tratta di realtà di cui il mondo è copia. Ossia: vi è la forma (*eidós*) uomo e noi siamo una copia dell'idea di uomo. Sì, ma l'uomo non è copia dei *lógoi* degli esseri. Perché i *lógoi* degli esseri sono privi di forma (sono *aneídeoi*), non hanno forma. Nella letteratura patristica i *lógoi* degli esseri non hanno alcuna somiglianza con le creature» (metrop. I. Vlachos, *Dogmatica sperimentale della chiesa cattolica ortodossa secondo gli insegnamenti orali del padre Giovanni Romanidis*, vol. 2, Monastero della Natività della Madre di Dio, Levadia 2011, p. 118 [in greco]). Massimo il Confessore: «I *lógoi* degli esseri, prestabiliti in Dio prima dei secoli, come egli sa – quelli che gli uomini divini sono soliti chiamare anche buoni voleri (*agathà thelêmata*) –, pur essendo invisibili, sono visti perché intesi attraverso le creature. Tutte le creature di Dio, infatti, contemplate da noi secondo la loro natura con la scienza dovuta, con cognizione, annunciano segretamente i *lógoi* per i quali sono state fatte e rivelano tutte insieme lo scopo divino che concerne ciascuna creatura, in base al detto: “I cieli narrano la gloria di Dio” e “il firmamento annuncia l'opera delle sue mani” (Sal 18, 2). “Eterna potenza e divinità” (Rom 1, 20) è la provvidenza che sostiene gli esseri nonché l'atto, con essa concorde, che deifica quanti sono governati da tale provvidenza» (*Quaestiones ad Thalassium*, 13, PG 90, 293-296). La prospettiva di Agostino (e di chi l'ha seguito) è, invece, come si è detto, quella delle idee platoniche: l'uomo, a suo giudizio, «pur non avendo una conoscenza immediata degli archetipi, ne ha una conoscenza mediata. E come fa ad avere tale conoscenza mediata? Attraverso le creature [...], dato che c'è una somiglianza tra le creature e gli archetipi, perché ogni creatura ha un archetipo. L'archetipo è l'immutabile. È l'idea immutabile. Ed ogni creatura somiglia al suo archetipo [...]. L'anima dell'uomo, studiando le copie, rimembra gli archetipi» (metrop. I. Vlachos, *Dogmatica sperimentale della chiesa cattolica ortodossa secondo gli insegnamenti orali del padre Giovanni Romanidis*, vol. 1, Monastero della Natività della Madre di Dio, Levadia 2010, p. 206 [in greco]).

³[LA DISTINZIONE FRA “CREATO” E “INCREATO”] «La distinzione basilare nell'ambito della teologia ortodossa è quella tra creato e increato e

non tra mondo materiale e spirituale, sensibile e intelligibile, visibile e invisibile, corporeo e psichico. Queste distinzioni sono filosofiche e, entrate nell'ambito della teologia, sono molto utili ma anche pericolose se non vengono comprese alla luce della distinzione fondamentale tra creato e increato» (N.A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 2, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, pp. 93-94). Alcune citazioni patristiche. *Basilio*: «Da quale parte delle due realtà – ovvero la divinità (*theótês*) e la creazione (*ktîsis*), la sovranità e la servitù, la potenza che santifica e quella che viene santificata, quella che per natura ha la virtù e quella che la consegue per libera scelta – metteremo lo Spirito?» (*Contro Eunomio*, III, 2, in *Eunomio, Apologia* – Basilio di Cesarea, *Contro Eunomio*, a cura di A. Negro-D. Ciarlo, Città Nuova, Roma 2007, p. 308). *Massimo il Confessore*: «Non è possibile che la sola e identica operazione o volontà o, in generale, natura sia nello stesso tempo divina e umana, increata e creata» (*Opuscolo 9*, in Id., *Opuscoli teologici e polemici*, a cura di B. De Angelis, Pardes Edizioni-Dehoniana Libri, Bologna 2007, p. 151; cf. PG 91, 117). *Gregorio Palamas* (che invoca l'autorità di Massimo): «Non si contempla [...] né nella natura divina alcunché di creato né in quella umana alcunché di increato» (*Confutazione di Acindino*, I, 7, 31, in Id., *Dal sovraessenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti della prigionia fra i turchi*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2005, p. 45).

4[«È LEGGE DI NATURA CHE LA CREATURA NON POSSA CONTENERE L'INCREATO»] *Massimo il Confessore*: «La beata e santa natura di Dio è per essenza del tutto indicibile e del tutto inconoscibile e infinitamente trascende ogni infinitezza, e non lascia alle cose che vengono dopo di lei nemmeno una traccia, assolutamente, per comprenderla, e nemmeno instilla in nessuno la nozione di come e quanto la medesima natura sia monade e Trinità, poiché è legge di natura che la creatura non possa contenere l'increato e il limitato non possa pensare l'illimitato» (*Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, 10, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003, p. 308; PG 91, 1168). Già *Gregorio di Nazianzo* aveva affermato: «Ma se il parlare di Dio è impossibile, comprenderlo, a mio parere, è ancora più impossibile [...]. È del tutto impossibile e irrealizzabile comprendere una tale realtà, non solo per quelli che si sono guastati per l'indolenza e che inclinano verso il basso, ma anche per quelli che sono più elevati e animati dall'amore per Dio, e, ugualmente, per ogni natura creata (*pásê ghennêté phýsei*)» (*Orazione 28. Sulla teologia*, 4, in Id., *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2000, pp. 659-661). Il Teologo, poco prima delle righe appena citate, aveva scritto una pagina luminosa: «Cos'è questo che mi è accaduto, miei cari, amici che siete iniziati nella dottrina cristiana e insieme con me amate la verità? Io stavo correndo per comprendere Dio, e sta-

vo salendo sulla montagna; mi ero aperto la strada attraverso la nube e vi ero penetrato, lontano dalla materia e dalle cose materiali, e, per quanto mi era possibile, mi ero raccolto in me stesso. Con gli occhi fissi, a stento sono riuscito a vedere la parte posteriore (*tà opísthia*) di Dio, e ciò con la protezione della roccia – cioè del Logos che si è incarnato per causa nostra –. Mi sono sporto un poco, e ho visto non la prima e purissima natura (*ou tèn prôtên te kai akêraton phýsin*), quella che è conosciuta solo a se stessa (intendo dire alla Trinità), che rimane all'interno del primo velo ed è coperta dai cherubini, bensì quella finale (*teleutaía*), che giunge fino a noi. Ma questa, per quel che ne so, non è altro che la grandezza (*megaléiôtês*) di Dio nelle creature e negli esseri da lui prodotti e governati, vale a dire, per usare il termine del divino Davide, la “magnificenza (*megaloprépeia*)” di Dio. Ecco in che cosa consiste la parte posteriore di Dio, cioè quello che si conosce di lui dopo che è passato, come le ombre del sole sulle acque e le immagini che rappresentano il sole agli occhi malati, poiché non è possibile vedere il sole stesso: esso supera con la purezza della sua luce ogni capacità dei nostri sensi. Questo, dunque, sarà il modo del tuo teologare, anche se tu fossi Mosè e un “dio per il Faraone”, anche se, come Paolo, tu arrivassi “al terzo cielo” e ascoltassi “parole ineffabili”, anche se tu fossi più sublime di Paolo, e tu fossi ascrivito a un ordine o a una gerarchia di angeli o di arcangeli. Infatti, ogni essere celeste, ogni essere sopraceleste, ogni essere la cui natura fosse infinitamente superiore alla nostra e fosse più vicina a Dio sarebbe distante da lui e dalla perfetta comprensione di lui più di quanto non sarebbe superiore a noi, che pure siamo un miscuglio composito e meschino e che grava verso il basso» (Ibid., 3, p. 659).

5[LA DISTINZIONE TRA “ESSENZA” ED “ATTO”] Vale la pena di riportare, quasi nella sua interezza, la *Lettera 234* che *Basilio* scrisse ad Anfiliochio, vescovo di Iconio: «Adori ciò che conosci o ciò che non conosci?”. Se noi rispondiamo: “Adoriamo ciò che conosciamo”, subito da loro [dagli *anomei* o *eunomiani*] si ribatte: “Quale è l'essenza di ciò che adorate?”. Se noi ammettiamo di ignorare l'essenza, di nuovo ribattono, dicendo: “Dunque adorate ciò che non conoscete”. Ma noi diciamo che la parola “conoscere” ha molti significati. Sosteniamo infatti di conoscere la grandezza di Dio, e la sua potenza, e la sapienza, e la bontà, e la provvidenza con cui si prende cura di noi, e la giustizia del suo giudizio, ma non l'essenza stessa (*ouk autên tèn ousían*). Cosicché la domanda è capziosa. Colui che ammette di non conoscere l'essenza, non ammette di non conoscere Dio, dal momento che la nostra nozione di Dio risulta dalla somma delle molteplici qualità che abbiamo enumerato. Ma – dice – Dio è semplice, e tutto ciò che enumererai di lui come conosciuto, è proprio dell'essenza. Ma questo è un sofisma contenente moltissimi errori! Tante sono le qualità enumerate: sono forse tutti nomi di una sola essenza? Hanno lo stesso significato il timore ispirato da lui e la sua benignità; la giustizia e la facoltà creatrice; la pre-

conoscenza e la capacità di remunerare; la magnificenza e la provvidenza? Oppure, qualunque di queste qualità noi enumeriamo, indichiamo l'essenza? Se infatti è questo che dicono, non chiedano se conosciamo l'essenza di Dio, ma ci chiedano se conosciamo Dio come terribile, o come giusto, o come benigno. Queste sono le cose che ammettiamo di conoscere. Se dicono che l'essenza è qualcos'altro, non ci imbroglino adducendo la semplicità. Essi stessi infatti hanno ammesso che altra cosa è l'essenza e altra ciascuna delle qualità enumerate. Ma gli atti sono molteplici, l'essenza invece è semplice. Noi diciamo di conoscere il nostro Dio dai suoi atti (*ek tòn energheïôn*), ma non pretendiamo di avvicinarci all'essenza medesima. Infatti i suoi atti discendono fino a noi (*pròs hêmâs katebainousin*), mentre l'essenza rimane inaccessibile (*aprósitos*). Ma – dice – se ignori la sua essenza, ignori lui. Ma tu puoi controbattere [...]. Io so che esiste. Conoscere poi cosa ne sia l'essenza, lo ritengo al di sopra dell'intelligenza (*hypèr diánoian*). Come mi salvo dunque? Attraverso la fede. La fede basta a farci sapere che Dio esiste – non che cosa egli sia – e che ricompensa coloro che lo cercano. La conoscenza dell'essenza divina è pertanto la percezione dell'incomprensibilità di lui (*hè aïsthêsis autoû akatalêpsías*) [...]. Noi conosciamo Dio dalla sua potenza (*ek tês dynámeôs*). Pertanto crediamo in colui che conosciamo, e adoriamo colui in cui crediamo» (S. Basilio, *Epistolario*, a cura di A. Regaldo Raccone, Edizioni Paoline, Alba 1968, pp. 662-664).

⁶[DIO È CONOSCIBILE NON SECONDO L'ESSENZA, MA SECONDO TUTTO CIÒ CHE INERISCE ALL'ESSENZA, CIOÈ SECONDO L'ATTO] Alcune testimonianze. *Gregorio di Nissa*: «Colui che è invisibile nell'essenza diviene visibile negli atti, perché è visto in alcune delle proprietà che sono a lui inerenti (*perì autón*)» (*Omèlie sulle beatitudini*, VI, a cura di C. Somenzi, Figlie di San Paolo, Milano 2011, p. 301; PG 44, 1269). *Massimo il Confessore*: «Partendo da quello che è secondo la sua essenza, vale a dire partendo dall'essenza stessa, mai si può conoscere che cosa Dio sia. Infatti è impossibile e assolutamente inaccessibile a tutta la creazione [...] il pensare che cosa Dio sia, ma, se partono da quello che inerisce alla sua essenza (*ek tòn perì tèn ousían*) [...], Dio si concede a coloro che lo guardano» (*Ambigua*, 34, p. 433; PG 91, 1288). *Giovanni Damasceno*: «Dopo aver capito queste cose, ed essere stati condotti da esse, quasi per mano, sino all'essenza divina, non comprendiamo tuttavia l'essenza stessa, ma solo ciò che inerisce all'essenza (*tà perì tèn ousían*)» (*La fede ortodossa*, I, 10, a cura di A. Siclari, Edizioni Zara, Parma 1994, p. 74). *Gregorio Palamas*: Dio, «secondo l'essenza, è totalmente inconoscibile, mentre è conoscibile secondo [...] la bontà, la sapienza, la potenza, la divinità ovvero la maestà e, semplicemente, secondo tutto ciò che inerisce all'essenza (*pánta tà perì tèn ousían*)» (*Terza lettera ad Acindino*, 2, in Id., *Che cos'è l'Ortodossia*. *Capitoli, scritti ascetici, lettere, omèlie*, a cura di E. Perrella, Bompiani,

Milano 2006, p. 577).

7[LA DISTINZIONE TRA “ESSENZA” ED “ATTO” È UNA DISTINZIONE ESPERIENZIALE-SPERIMENTALE-EMPIRICA] Romanidis in molteplici occasioni – incontri, conferenze, lezioni universitarie – insiste su tale fatto. Un esempio: «Non dalla filosofia, non dalla riflessione speculativa di nessun filosofo proviene questa distinzione, ma nemmeno dalla rivelazione, se intendiamo la rivelazione come rivelazione di parole. Deriva invece dalla stessa esperienza, la quale trascende parole e concetti [...]. Non con parole impariamo la distinzione. Con l'esperienza la si impara. Dall'esperienza della partecipazione agli atti di Dio il divinizzato sa di non partecipare all'essenza di lui [...]. Il fondamento della distinzione è la stessa esperienza della divinizzazione». E ancora: «Paolo di Samosata accoglie la distinzione tra essenza ed atto. Lo stesso Ario e gli stessi nestoriani accolgono la distinzione tra essenza ed atto in Dio. Coloro che per la prima volta la rifiutano sono gli eunomiani. E, stranamente, Agostino, il quale in occidente è l'unico a respingerla. In ragione poi di Agostino, l'hanno respinta anche tutti i teologi scolastici della tradizione franca. La distinzione patristica tra essenza e atto non è di tipo speculativo ma sperimentale. Ciò ha un'importanza assai rilevante. Gli ariani e anzitutto Paolo di Samosata ammettono la distinzione in oggetto ma le danno una spiegazione filosofica. Abbiamo, cioè, una sua interpretazione filosofica in Ario, in Paolo di Samosata e in Nestorio. Tale distinzione, una volta assunto un significato filosofico, è il fondamento dell'eresia di Paolo di Samosata sull'incarnazione, di Ario sulla seconda persona della Trinità santa e di Nestorio del pari sull'incarnazione» (metrop. I. Vlachos, *Dogmatica sperimentale... secondo gli insegnamenti orali del padre Giovanni Romanidis*, vol. 2, pp. 73-75). Romanidis può insistere su questo punto – la distinzione tra essenza ed atto è *esperienziale, sperimentale, empirica* – perché si tratta di un dato che egli assume dalla tradizione. Un esempio. Nel *Tomo agioritico*, composto da Gregorio Palamas e sottoscritto da igumeni e monaci dell'Athos, leggiamo: «Queste cose [anche la distinzione tra essenza ed atto] le abbiamo imparate dalla Scrittura, le abbiamo ricevute dai nostri padri e le conosciamo per piccola esperienza (*dià tês mikrâs... peíras*)» (*La Filocalia*, vol. 4, a cura di M.B. Artioli - M.F. Lovato, Gribaudi, Torino 1987, p. 145). *Scrittura, padri e propria esperienza nello Spirito*: le tre fonti indissociabili di riferimento che vicendevolmente si confermano. Un esplicito richiamo, un chiaro invito all'*esperienza* viene fatto da Palamas a Barlaam: «Quando senti parlare, mio caro, di un atto deificante di Dio e di una grazia divinizzante dello Spirito, non curiosare e non cercare come sia questo o quell'elemento, oppure come non sia [...], ma attieniti alle opere con cui lo conseguirai; allora, infatti, lo conoscerai, per quanto è possibile; poiché solo chi impara per esperienza (*ho peíra mathôn*) conosce gli atti dello Spirito, secondo il grande Basilio» (*Triadi in difesa dei santi esicasti*, III, 1, 32,

in Id., *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2009², p. 829).

⁸[LA DISTINZIONE TRA “ESSENZA” ED “ATTO” NELLA PATRISTICA GRECA] Gregorio Palamas riassume bene, con varie citazioni, la testimonianza della patristica greca: «Il grande *Basilio*, nei suoi capitoli sillogistici, facendo il discorso attorno a Dio, dice che “l’atto non è l’attuante né ciò ch’è stato attuato: quindi l’atto non è senza differenza dall’essenza”. Ed il divino *Cirillo*, anche lui facendo il discorso attorno a Dio, afferma teologicamente che “il creare è proprio dell’atto, mentre il generare lo è della natura: ma la natura e l’atto non sono lo stesso”. E il teoforo *Damasceno*: “La generazione è opera della natura divina, mentre la creazione lo è della divina volizione”; ed altrove, chiaramente, di nuovo egli stesso dice: “Una cosa è l’atto ed un’altra l’attuante; l’atto infatti è il movimento essenziale della natura, mentre l’attuante è la natura dalla quale deriva l’atto”. Quindi secondo i padri deiformi l’atto differisce in molti modi dall’essenza divina» (*Centocinquanta capitoli naturali e teologici, etici e pratici, e che purificano dalla lordura barlaamitica*, 143, in Id., *Che cos’è l’Ortodossia*, pp. 157-159). «Secondo i padri teofori – è ancora Gregorio Palamas a parlare, appellandosi, come sempre, alla tradizione patristica –, la natura di ciascuna cosa è contrassegnata dal proprio atto, e l’atto increato mostra una natura increata, mentre quello creato ne mostra una creata» (*Lettera al devotissimo monaco signore Dionigi*, 4, in Id., *Che cos’è l’Ortodossia*, p. 911). Ma quali sono le conseguenze in chi rifiuta la distinzione, in Dio, fra essenza ed atto? Possono essere due e opposte, risponde il monaco athonita e poi vescovo di Tessalonica. La prima: se l’essenza di Dio è priva di potenze increate e di atti increati e se le creature partecipano dell’essenza di Dio, queste ultime sono, allora, della sua stessa essenza, a lui consustanziali. Ma ciò è un’empietà. Oppure (e qui citiamo testualmente): «Se tu togli l’elemento intermedio [gli atti increati] fra l’impartecipabile ed i partecipanti – che terribile perdita! –, ci separi da Dio, togliendo di mezzo il legame reciproco e mettendo un abisso grande ed insuperabile fra lui, da un lato, e la creazione e il governo delle realtà create dall’altro». Se però le cose stanno così, continua efficacemente Palamas, «noi dobbiamo cercare un altro Dio, il quale non sia solo finalizzato a se stesso (*autotelé*), che non operi solo avendo quale oggetto se stesso (*auténérgêton*) e non contempi solo se stesso mediante se stesso, ma che sia anche buono (*agathón*): così, infatti, non gli basterà muoversi solo in virtù della contemplazione di sé. Un Dio, inoltre, che non sia solo manchevole di nulla, ma anche superiore alla pienezza: così, infatti, quando vorrà fare del bene, in quanto è buono, non gli risulterà impossibile. Un Dio, ancora, che non sia solo immobile (*akínêton*), ma anche in movimento (*kinoúmenon*): così, infatti, sarà presente in tutti attraverso i processi e gli atti creativi e provvidenziali. Dobbiamo, insomma, cercare un Dio che sia in qualche modo parteci-

pabile, partecipando del quale – ciascuno a modo proprio e secondo la proporzione della sua partecipazione – avremo l'essere, la vita e la divinizzazione» (*Triadi in difesa dei santi esicasti*, III, 2, 24, in Id., *Atto e luce divina*, p. 891).

⁹[LA DISTINZIONE TRA “ESSENZA” ED “ATTO” IN AMBROGIO] Si legga *Ambrogio*: «È evidente che vi è comunione con il Padre e il Figlio, poiché sta scritto: “E la nostra comunione è con il Padre e con il suo Figlio Gesù Cristo”; e altrove: “La comunione con lo Spirito santo è con tutti voi”. Se una è la pace, una la grazia, uno l'amore, una la comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, una certamente è l'opera loro (*una certe operatio est*). E là dove una è l'opera, evidentemente non può essere divisa la potenza né separata la sostanza (*Et ubi una operatio est, utique non potest virtus esse divisa, discreta substantia*)» (*Lo Spirito santo*, I, 13, 131, in Sant'Ambrogio, *Opere dogmatiche. II. Lo Spirito santo*, a cura di C. Moreschini, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1979, p. 145). L'identità dell'*operatio* tra il Padre, il Figlio e lo Spirito santo rivela chiaramente l'identità della loro *substantia*, mostrando, nel contempo, che *operatio* e *substantia* sono distinte.

¹⁰[LA DISTINZIONE TRA “ESSENZA” ED “ATTO” NEGLI ARIANI] Si consideri questo passo: «Neppure coloro che dissero che il Logos di Dio è Figlio per volizione [e cioè gli ariani] osarono dire che l'essenza di Dio è volizione» (*Triadi in difesa dei santi esicasti*, III, 2, 6, in Gregorio Palamas, *Atto e luce divina*, p. 861).

¹¹[L'IDENTIFICAZIONE TRA “ESSENZA” ED “ATTO” IN AGOSTINO] *Agostino*: «Dio riceve molti attributi: grande, buono, sapiente, beato, verace e ogni altro non indegno di lui. Ma la sua grandezza s'identifica con la sua sapienza – infatti non è grande per la sua mole, ma per la sua potenza –, e la sua bontà è la stessa cosa che la sua sapienza e grandezza, e la stessa verità è la identica cosa che tutto questo. Ed in lui non è altra cosa l'essere beato e l'essere grande, o sapiente, o vero, o buono, o semplicemente l'essere (*Et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse*)» (*De Trinitate*, VI, 7, 8); «Là [nel Dio trinitario] vi è l'essenza supremamente semplice e là dunque essere ed essere sapiente si identificano (*Ibi est summe simplex essentia; hoc ergo est ibi esse quod sapere*)» (*Ibid.*, VII, 1, 2); «Ma costoro piuttosto dovrebbero purificare i loro cuori, per quanto è possibile; solo allora saranno in grado di vedere che nella sostanza di Dio non c'è nulla di simile, come se in essa una cosa sia la sostanza e un'altra ciò che si aggiunge alla sostanza senza essere tale, ma che tutto ciò che in essa può essere compreso è sostanza (*...ut videre valeant in Dei substantia non esse aliquid tale, quasi aliud ibi sit substantia, aliud quod accidat substantiae, et non sit sub-*

stantia; sed quidquid ibi intellegi potest, substantia est)» (*De fide et symbolo*, 9, 20).

¹²[L'IDENTIFICAZIONE TRA “ESSENZA” ED “ATTO” IN TOMMASO D'AQUINO] *Tommaso d'Aquino*: «Solo Dio, che è lo stesso suo essere, è un atto puro e infinito (*Solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus*)» (*S.Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4); «L'azione di Dio non è qualcosa di distinto dalla sua potenza, ma l'una e l'altra si identificano con l'essenza divina, poiché neppure l'essere si distingue in Dio dalla sua essenza (*Actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia*)» (*Ibid.*, I, q. 25, a. 1, ad 2); «In Dio invece non esiste realmente che una sola operazione, che è la sua stessa essenza (*In Deo, secundum rem, non est nisi una operatio, quae est sua essentia*)» (*Ibid.*, I, q. 30, a. 2, ad 3); «Soltanto Dio è atto puro. Quindi soltanto in Dio la sostanza è il suo essere e il suo agire (*Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere*)» (*Ibid.*, I, q. 54, a. 1); «L'operazione dell'anima non è nel genere della sostanza, poiché ciò avviene in Dio solo, la cui operazione si identifica con la sua sostanza. Per cui la potenza di Dio, che è il principio dell'operazione, non è altro che la sua essenza (*Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia*)» (*Ibid.*, I, q. 77, a. 1). Gli autori ortodossi moderni fanno in genere notare che questa dottrina tomista, mutuata da Agostino e dalla filosofia greca (Aristotele, Plotino) è la dottrina che i padri greci hanno combattuto come eretica in Eunomio e, successivamente, negli avversari di Palamas: ripresentando il dio della sapienza pagana – un dio semplicissimo, il cui atto e la cui essenza si identificano, che è ripiegato su di sé e non ha alcuna relazione reale con il mondo –, essa non sa dare ragione del Dio vivente, infinitamente ricco, sempre e amorosamente operante dei cristiani. Si confrontino le citazioni di Tommaso appena riportate con questa di *Basilio*: «Non è ridicolo (*kataghélaston*) il dire che il suo creare è essenza? O, ancora, che è essenza il suo provvedere o, allo stesso modo, il suo pre-conoscere e ritenere, in generale, essenza (*ousían*) ogni suo atto (*pâsan enérgeian*)?» (*Contro Eunomio*, I, 8, in *Eunomio, Apologia* – *Basilio di Cesarea, Contro Eunomio*, p. 178).

¹³[DIO NON CREA IL MONDO PER ESSENZA, MA PER ATTO] Un frammento: «Dio, se è vero che può operare quanto vuol operare, non è detto che voglia operare quanto può operare: in lui l'essere non si identifica con il volere [...]. Dio, se opera perché è, per necessità opera ciò che opera; ma se opera perché lo vuole, opera liberamente; e operando liberamente, opera quanto vuole, come vuole e quando vuole. Se opera perché è, a nulla serve a Dio il volere, che in nessun modo può usare» (*Pseudo-Giustino, Domande cristiane ai Greci*, III, 2, PG 6, 1433-

1436). Lo Pseudo-Giustino viene citato da Gregorio Palamas nella sua *Confutazione di Acindino*: «Giustino, il più sapiente fra i martiri, confutava i greci che allora dicevano proprio la stessa cosa che ora udiamo anche da Acindino, cioè che “in Dio non vi è alcuna distinzione fra essenza ed atto” [...]. Mentre allora i greci dicevano questo in modo simile ad Acindino, il sapiente testimone della verità, Giustino, dice: “Poiché Dio ha un’essenza per esistere e una volizione per creare, chi nega la differenza tra essenza e volontà nega, altresì, sia l’esistere di Dio sia il creare: l’esistenza di lui, la creazione degli enti che non sono”» (*Confutazione di Acindino*, I, 7, 16, in Id., *Dal sovraessenziale all’essenza*, p. 27). Panaghiotis Christou, che ha pubblicato in Grecia, a partire dagli anni ‘60 del secolo scorso, gli *Scritti – l’opera omnia* – del Palamas, commenta (vol. 3, p. 51, n. 3): «Con l’identificazione di essenza e di atto in Dio, Acindino ricadeva nella dottrina greca, secondo la quale l’universo è increato (è *aghénētos*), e deificava, in tal modo, le creature». Un altro passo, tolto sempre dalla *Confutazione di Acindino*: «Ma su questo Acindino è della stessa opinione non solo di Eunomio, ma anche degli stessi greci. E ne è testimone il filosofo martire Giustino, che dice: “Dio non crea con l’essere, ma con il deliberare; infatti, pur essendo uno, semplice e di una sola specie, è creatore di essenze differenti” [PG 6, 1433]; e cita i greci, che dicono: “Non bisogna pensare che, come in noi altro è l’essere ed altro il deliberare, così accade anche in Dio; al contrario, in Dio essere e deliberare esistono come immediatamente la stessa cosa. Infatti vuole ciò che è ed è ciò che vuole, ed in Dio non vi è nessuna divisione, in quanto Dio si origina da sé; perciò in Dio dobbiamo respingere la divisione dell’essere dal volere” [PG 6, 1428-1429]. Non è forse proprio questo che dice anche Acindino, benché non con le stesse parole? In effetti la deliberazione è un atto di Dio. Come quindi i greci dicono che in Dio non vi è divisione fra essenza e deliberazione, così anche lui, anzi in modo ancora più compendioso, sostiene che in Dio non vi è divisione fra essenza ed atto. E come essi dicono ancora che “Dio è ciò che vuole e vuole ciò che è”, così anche lui dice che “Dio non agisce con un atto, ma con la sua stessa essenza”: infatti il “ciò che è” e l’essenza sono la medesima cosa. E dove vuole arrivare con tutto questo? Al fatto che l’atto è senza differenza dall’essenza, proprio come essi sostengono che lo è la deliberazione dall’essenza; ma egli moltiplica per se stesso la loro empietà: infatti afferma per ogni atto divino ciò che essi dissero solo per la deliberazione. Ma il testimone della verità, smontando l’opinione dei greci, gareggia anche contro l’opinione simile alla loro di Acindino [...]. Quel testimone [...] fa pubblicamente propria la nostra opinione con quel che scrive dopo: “Inoltre il deliberare o è essenza o è attributo dell’essenza; se però è essenza, non è il deliberante, mentre, se è attributo dell’essenza, allora l’uno è necessariamente una cosa e l’altra un’altra. Infatti l’ente e ciò che è attributo non sono la stessa cosa” [PG 6, 1433]. Ed ancora: “Se l’esistere è qualcosa d’altro dall’esistere in qualcosa, ed esiste l’essenza di Dio, mentre la deliberazione esiste nell’essenza, allora l’essenza di Dio

è una cosa e la deliberazione è un'altra” [PG 6, 1432]. E ancora: “Dio, anche se vuole molte cose, tuttavia non è molte cose, e di conseguenza in Dio l'essere e il deliberare non sono lo stesso” [PG 6, 1433]. E ancora: “L'essenza di Dio non accoglie in sé il non essere essenza, mentre la deliberazione di Dio accoglie in sé il non deliberare; per esempio, Dio volle creare un sole, ma non volle crearne un secondo; quindi l'essenza di Dio è una cosa e la deliberazione un'altra” [PG 6, 1432]» (*Confutazione di Acindino*, II, 20, 97-98, in *Id., Dal sovraessenziale all'essenza*, pp. 223-227).

¹⁴[L'AGOSTINIANO “CREDO UT INTELLEGAM”] Possiamo leggere questo basilare principio agostiniano anche nel *Discorso 43*, 9 (un discorso sulle parole di Isaia: «Se non credete, non comprenderete»): «Da un lato è vero ciò che il mio avversario dice, cioè: Fammi capire affinché possa credere. Ma sono nella verità anch'io quando affermo, come diceva il profeta: Viceversa, credi per poter capire. Tutti e due diciamo la verità; vediamo di trovare l'accordo. Quindi, comprendi per credere, e credi per comprendere (*Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas*)».

¹⁵[IL MALE NON È ONTICO] *Massimo il Confessore*: «Il male, per sua propria natura, non fu né è né sarà esistente: non ha, infatti, in nessun modo, alcuna essenza o natura o ipostasi o potenza o atto negli esseri [...]. Il male è mancanza, nelle potenze innate nella natura, dell'atto orientato al fine, e assolutamente null'altro. O, altrimenti: il male è un moto irrazionale delle potenze naturali verso altra cosa rispetto al fine, per un giudizio errato» (*Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 253AB); «Non si contempla il male nell'essenza delle creature, ma nel movimento errato e irrazionale» (*Sulla carità. Quarta centuria*, 14, in , vol. 2, a cura di M.B. Artioli - M.F. Lovato, Gribaudo, Torino 1983, p. 100). «Il male – commenta M. Kardamakis – non è ontico, ma è la volontà e l'interpretazione antidivine in ordine alle cose create», che dunque, in sé, sono soltanto buone (*Tutto è logico. Il Logos è la causa, il senso e il fine di tutto*, Asterios Editore, Trieste 2008, p. 25). Ascoltiamo ancora *Massimo*: «Il male è l'ignoranza della buona causa degli esseri, ignoranza che, accecando da un lato l'intelletto umano e spalancando dall'altro le porte della percezione sensibile, ha alienato totalmente l'intelletto dalla conoscenza divina e lo ha riempito della conoscenza passionale delle cose sensibili» (*Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 257A); «Da noi che abbiamo disobbedito al divino precetto, e non da Dio, hanno avuto origine le passioni del disonore» (*Ibid.*, 51, PG 90, 484C); «L'uomo, divenuto trasgressore e avendo ignorato Dio, per aver mescolato strettamente tutta la potenza intellettuale a tutta la percezione sensibile, si è procurato una conoscenza composta e funesta delle cose sensibili che porta alla passione» ed è caduto nell'irrazionalità – nell'*aloghía* –, con la conseguenza dello «scambio del *lógos* secondo natura con quello contro natura. Quanto più l'uomo, pertanto, si interessava

della conoscenza delle cose visibili unicamente sulla base della percezione sensibile, tanto più si incatenava all'ignoranza di Dio» (Ibid., PG 90, 253CD).

¹⁶[**IL DIO TRINITARIO OPERA SEMPRE**] *Massimo il Confessore*: «Dio, dopo aver completato, in una sola volta, i *lógoi* primordiali delle creature e le essenze universali degli esseri, com'egli sa, opera ancora non solo la conservazione di queste stesse creature nell'essere ma, altresì, la creazione, lo sviluppo e l'organizzazione in atto delle parti presenti in esse in potenza, e, oltre a ciò, l'assimilazione, grazie alla provvidenza, delle realtà particolari alle universali, fino a quando [...] egli non le renda concordi tra loro e con il tutto e identiche nel moto, senza che le particolari abbiano, rispetto a quelle universali, la differenza di giudizio [o gnomica], ma in tutte si contempli un solo e medesimo *lógos*, non distinto nei modi di quelle nelle quali è ugualmente predicato, tale, così, da dimostrare attuata la grazia deificante di tutte, grazia per la quale è diventato uomo il Dio e Logos, che dice: "Il Padre mio opera sempre e anch'io opero" (Gv 5, 17). L'uno, cioè, opera compiacendosi, l'altro agendo da sé medesimo, mentre lo Spirito santo essenzialmente porta a compimento il beneplacito che il Padre ha su tutte e l'attività che il Figlio da sé medesimo compie, perché attraverso tutte e in tutte appaia un solo Dio trinitario, intero proporzionalmente in ciascuna delle realtà che, secondo la grazia, ne sono degne, e in tutte contemplato, così come in tutto e in ogni membro del corpo l'anima è naturalmente e senza diminuzione presente» (*Quaestiones ad Thalassium*, 2, PG 90, 272).

¹⁷[**L'INCARNAZIONE DEL LOGOS NON DIPENDE DALLA CADUTA DELL'UOMO**] *Ireneo di Liona*: «Nei tempi passati, si diceva bensì che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, ma non appariva tale, perché era ancora invisibile il Verbo, ad immagine del quale l'uomo era stato fatto: e appunto per questo facilmente perse la somiglianza. Ma quando il Verbo di Dio si fece carne, confermò l'una e l'altra cosa: mostrò veramente l'immagine, divenendo egli stesso ciò che era la sua immagine, e ristabilì saldamente la somiglianza, rendendo l'uomo simile al Padre invisibile attraverso il Verbo che si vede» (*Contro le eresie e altri scritti*, a cura di E. Bellini, Jaka Book, Milano 1981, p. 442 – V, 16, 2). *Massimo il Confessore*: Cristo «è il grande mistero nascosto. Questo è il fine beato per il quale tutte le cose sussistono. Questo è lo scopo divino di tutte le cose preconosciuto dal principio: [...] guardando a questo fine Dio ha creato le essenze degli esseri, ed è lui propriamente il termine sia della provvidenza sia delle cose da essa governate, termine nel quale vi è la ricapitolazione in Dio di tutti gli esseri creati da lui. È questo il mistero che abbraccia tutti i secoli e manifesta il superinfinito e infinite volte infinitamente preesistente ai secoli grande consiglio di Dio, del quale divenne angelo lo stesso Logos consustanziale di Dio

facendosi uomo: egli ha manifestato, se così è lecito dire, se stesso come il fondamento più profondo della bontà del Padre e ha mostrato in se stesso il fine per il quale tutto ciò che è stato fatto ha preso manifestamente il principio del suo esistere. È a causa di Cristo, infatti, ossia a causa del mistero di Cristo, che tutti i secoli e ciò che essi contengono hanno preso, in Cristo, il principio del loro essere e il fine» (*Quaestiones ad Thalassium*, 60, PG 90, 621); «Colui che con la sola inclinazione della sua volontà fece esistere tutta la creazione visibile e invisibile, prima di tutti i tempi e prima della stessa origine delle cose create, aveva per le creature un progetto ineffabilmente buono: mescolarsi, senza mutamento, con la natura umana attraverso una vera unione ipostatica e unire a sé la natura umana, senza variazione, per diventare egli stesso uomo, come egli sa, e per rendere Dio l'uomo mediante l'unione a sé. Egli divise e delimitò con la sua sapienza i tempi: gli uni per diventare egli stesso, in atto, un uomo, gli altri per rendere l'uomo, in atto, Dio. È dunque giunta per noi la fine dei tempi (1Cor 10, 11) stabiliti del suo farsi in atto uomo, poiché il progetto divino dell'incarnazione ha avuto compimento nei fatti [...]. Poiché dunque i tempi prestabiliti perché Dio diventasse, in atto, uomo, sono giunti in noi al loro termine, avendo Dio veramente attuato e compiuto la sua perfetta umanizzazione, è nostro compito attendere gli altri tempi che verranno, per vedere, in atto, la mistica e ineffabile divinizzazione degli uomini. Allora Dio dimostrerà la sovrabbondante ricchezza della sua bontà verso di noi (Ef 2, 7), realizzando compiutamente la divinizzazione in coloro che ne sono degni. Se infatti egli stesso è arrivato al termine della sua mistica operazione di farsi uomo, essendosi reso in tutto simile a noi *tranne che nel peccato* (Eb 5, 15) ed essendo sceso nelle regioni inferiori della terra, dove la tirannia del peccato aveva spinto l'uomo, certamente arriverà al termine anche della mistica opera della deificazione dell'uomo, quando renderà l'uomo simile a sé in tutto tranne che nell'identità di essenza e lo innalzerà al di sopra di tutti i cieli (cf. Ef 4, 10), là dove la grandezza naturale della grazia chiama, nella sua bontà sconfinata, l'uomo che giace in basso. Questo è il mistico insegnamento del grande Apostolo, il quale afferma che *nei tempi a venire* ci sarà mostrata la sovrabbondante ricchezza della bontà di Dio (Ef 2, 7). Distinguiamo dunque anche noi con il pensiero i tempi e attribuiamo gli uni al mistero della divina incarnazione, gli altri alla grazia della divinizzazione dell'uomo, e troveremo che i primi hanno avuto il proprio compimento e gli altri non sono ancora giunti. Riassumendo, per ciò che riguarda i tempi, gli uni sono quelli della discesa di Dio verso gli uomini, gli altri sono quelli dell'ascesa degli uomini verso Dio» (*Quaestiones ad Thalassium*, 22, PG 90, 317-320). Gregorio Palamas: «La creazione del mondo fin dall'inizio mirava a lui, a lui battezzato quaggiù come Figlio dell'uomo, da lassù testimoniato come il solo Figlio diletto di Dio, a causa del quale e per mezzo del quale sono tutte le cose, come dice l'Apostolo. Di conseguenza avvenne a causa di lui fin dal principio anche la formazione dell'uomo plasmato ad immagine di Dio,

affinché questi potesse un giorno accogliere in sé l'archetipo; anche la legge nel paradiso fu data da Dio a causa di lui; in effetti colui che la pose non l'avrebbe posta se essa avesse dovuto rimanere sempre incompiuta; e quasi tutte le parole dette poi e le gesta compiute poi da Dio lo furono ancora a causa di lui, a meno che qualcuno non dica, e giustamente, che anche tutte le cose sovracelesti – intendo dire le nature e gli ordini angelici, e le disposizioni che lì regnano – tendono fin dal principio ancora a questo scopo, intendo dire all'economia divinoumana, alla quale esse servirono dal principio alla fine. Compiacimento, infatti, è la primaria, buona e perfetta volontà di Dio; ma egli è il solo nel quale il Padre abbia il suo compiacimento, sul quale riposi e che gli piaccia perfettamente, "il suo mirabile consigliere", l'angelo della sua grande deliberazione, che presta ascolto al suo proprio Padre, parla con lui e dà vita eterna a quanti gli obbediscono» (*Omelia 60*, 19-20, in Id., *Che cos'è l'ortodossia*, p. 1596). *Nicola Cabasilas*: « In principio Dio ha creato la natura dell'uomo in vista dell'uomo nuovo: mente e desiderio sono stati foggiate in funzione di lui. Per conoscere il Cristo abbiamo ricevuto il pensiero, per correre verso di lui il desiderio, e la memoria per portarlo in noi; perché mentre eravamo plasmati era lui l'archetipo: infatti non il vecchio Adamo è modello del nuovo, ma il nuovo è modello del vecchio [...]. Il vecchio Adamo può essere considerato l'archetipo da noi che lo riconosciamo come il primo riguardo alla natura, ma per colui che ha davanti agli occhi tutte le cose prima che siano, il primo non è che una copia del secondo Adamo. È lui che è stato plasmato secondo l'idea e l'immagine di questo, ma non ha perseverato; o meglio, in verità era tratto verso quell'immagine, ma non l'ha mai raggiunta» (*La vita in Cristo*, VI, 10, a cura di U. Neri, UTET, Torino 1971, pp. 333-334).

18[«**I PROTOPLASTI NON FURONO CREATI MORALMENTE PERFETTI (...), NEPPURE SONO STATI CREATI IMPERFETTI PER NATURA**»] Riproduciamo qui una pagina di Romanidis, tolta dal suo studio *Il peccato originale* (Asterios Editore, Trieste 2008, pp. 131-132) e attinente all'insegnamento di *Ireneo* sulla creazione dell'uomo e sulla sua perfezione relativa: «Secondo il vescovo di Lione, i protoplasti non furono creati moralmente perfetti, semplicissimamente perché ciò significherebbe mancanza di volontà libera e dunque le azioni degli uomini non avrebbero, in realtà, nessun significato morale. "Ma in tale situazione... i buoni non avrebbero alcuna superiorità, essendo tali per natura e non per libera scelta e possedendo il bene automaticamente e non per elezione" (*Contro le eresie*, IV, 37, 6). I protoplasti, tuttavia, neppure sono stati creati imperfetti per natura, perché in quel caso Dio sarebbe responsabile della caduta: "Se invece è per natura che gli uni sono cattivi e gli altri buoni, né questi meritano lode per essere buoni, perché sono stati creati tali, né quelli meritano biasimo, essendo stati creati così. Essendo, invece, tutti della stessa natura, capaci di possedere e fare il

bene e capaci anche di rigettarlo e di non farlo...” (Ibid., IV, 37, 2). Ciononostante, la destinazione dell’uomo non era di rimanere come Dio lo aveva fatto, dato che egli è stato creato per diventare perfetto ed essere così divinizzato; ed è stato creato per diventare perfetto non perché fosse per natura manchevole e moralmente carente, ma perché la perfezione morale si realizza soltanto nella libertà piena. “Fin da principio Dio poteva dare la perfezione all’uomo, ma quello, essendo nato da poco, non era in grado di riceverla o, se l’avesse ricevuta, di contenerla o, se l’avesse contenuta, di custodirla... Dunque l’impossibilità e il difetto non riguardano Dio, ma l’uomo nato da poco, poiché non era increato... Perché solo l’increato è perfetto, e questo è Dio. Infatti bisognava che l’uomo prima fosse creato, poi, dopo essere stato creato, crescesse, dopo essere cresciuto, divenisse adulto, dopo essere divenuto adulto, si moltiplicasse, dopo essersi moltiplicato, divenisse forte, dopo essere divenuto forte, fosse glorificato, e dopo essere stato glorificato, vedesse il suo Signore” (Ibid., IV, 28, 2-3). Come Dio è perfetto in tutto e libero da ogni necessità, così anche l’uomo è stato creato a immagine e a somiglianza di Dio per acquisire la perfezione, senza essere, tuttavia, costretto da nessuno. “Dio lo fece libero, in quanto egli ha, fin dall’inizio, il suo potere, come anche la sua anima, per seguire il consiglio di Dio volontariamente e senza essere costretto da lui. Perché non c’è costrizione presso Dio, ma sempre gli è accanto il buon consiglio” (Ibid., IV, 37, 1). Dio guida gli uomini non in termini costringenti ma con consigli, esortazioni e precetti». Concludiamo questa lunga nota che ha riportato le parole di *Romanidis* e di *Ireneo di Lione* – una nota che potrebbe essere così riassunta: «I protoplasti non furono creati né moralmente perfetti, perché ciò significherebbe mancanza di volontà libera e le loro azioni sarebbero prive di valore morale, né imperfetti per natura, perché in tale ipotesi causa della loro caduta sarebbe Dio» (I. Karmiris) – con un pensiero di *Gregorio di Nazianzo*: «L’uomo fu posto da Dio nel paradiso [...] e Dio lo onorò concedendogli il libero arbitrio, affinché il bene appartenesse a colui che lo aveva scelto non meno che a Colui che gliene aveva fornito i semi [...]. E Dio gli dà la legge, che è la materia su cui esercitare il libero arbitrio. La legge era l’indicazione riguardante le piante che si potevano toccare e quella che non doveva essere toccata [...]. Quel frutto sarebbe stato buono se fosse stato colto a tempo debito: l’albero, infatti, rappresentava la contemplazione (*theôria*), secondo il mio ragionamento, perché alla contemplazione possono accedere senza pericolo solo quelli che sono più perfetti interiormente; al contrario, essa non è cosa buona per coloro che sono troppo rozzi e troppo avidi nei desideri, così come un cibo completo non è utile a coloro che sono troppo delicati e si nutrono ancora di latte» (*Orazione 38. Per la Teofania*, 12; cf. Id., *Tutte le orazioni*, p. 891). Una luce sui protoplasti e sul loro stato di perfezione relativa getta il battesimo: dalla piscina battesimale della chiesa il neonato fedele esce in una condizione di giustizia e di santità, «portando in se stesso, in potenza, ogni virtù», anche se lo aspetta un lungo cammino di fatiche e

di lotte per far progressivamente maturare, sino alla perfezione, i semi ricevuti (N. Xexakis, *Dogmatica ortodossa. La dottrina della creazione*, Edizioni Ennoia, Atene 2006, p. 195 [in greco]). La liturgia battesimale della chiesa diviene chiave ermeneutica per capire la pagina biblica iniziale.

¹⁹[IL PRIMO UOMO È PERFETTO, SECONDO AGOSTINO, IN QUANTO POSSIEDE IL SOMMO BENE] «Una volta che la destinazione dell'uomo sia riconosciuta nella propria, individuale felicità ottenuta con l'acquisizione del sommo Bene, il primo uomo, che aveva fin dal principio come possesso il Bene, appare in tutto perfetto, come uno che conosce "ogni sapere e ogni scienza" e come uno che ha "ogni onestà e ogni bontà". Non sussisteva dunque per lui [per Agostino] il problema del perfezionamento spirituale per conseguire così, attraverso l'amore disinteressato, la vera libertà a immagine di Dio. Agostino, in tal modo, è stato costretto a esaminare tutta la questione del peccato originale in termini giuridici, nella forma del comandamento divino negativo, della trasgressione e del castigo di Dio. Ciò che conta è la sottomissione all'eterna volontà divina e all'eterna legge che troviamo nell'essenza divina. Dio è la sorgente di un ordine poliziesco; l'uomo deve mantenerlo; in caso diverso, subirà l'ira divina» (G.S. Romanidis, *Il peccato originale*, pp. 128-129). «Per quanto riteniamo innocente e buono l'uomo anteriore alla caduta, recettore della grazia e della benedizione divine, non lo consideriamo tuttavia già compiuto in santità e perfezione. Il perfezionamento dell'uomo rappresentava un fatto non statico ma dinamico. Lo capiamo, del resto, anche dalla sua creazione "a immagine e a somiglianza" di Dio. Il cammino e il passaggio dall'essere "ad immagine" all'essere "a somiglianza" segnala e sottolinea il carattere dinamico del perfezionamento, la cui conquista ha luogo, nella misura del possibile, attraverso molte lotte, una esercitazione continua e uno sforzo laborioso. Secondo Gregorio il Teologo [nell'*Orazione 38. Per la Teofania*, 12, orazione già citata], il comandamento proibitivo dato ai progenitori in relazione all'albero della conoscenza è dovuto al fatto che essi non si trovavano nello stadio della perfezione» (N. Xexakis, *Dogmatica ortodossa. La dottrina della creazione*, p. 195). Romanidis, dal canto suo, osserva, a commento di alcuni testi patristici: «Dio vietò l'albero non perché fosse cattivo in se stesso e mortifero per l'uomo, ma perché l'uomo non perfezionato non era ancora in grado di assimilare in modo adeguato le conoscenze che avevano la loro origine nell'albero» (*Il peccato originale*, p. 130).

²⁰[GLI ANGELI] Scrive *Giovanni Damasceno*: «L'angelo è un'essenza spirituale in perpetuo movimento, libera, incorporea, ministro di Dio, e, per grazia di Dio, di natura immortale; la forma e la delimitazione della sua essenza solo il creatore le conosce. È detto incorporeo e immateriale se è paragonato a noi; infatti, qualsiasi cosa venga confrontata

con Dio, l'unico che non ammette paragoni, risulta corporea e materiale, poiché solo la divinità è realmente immateriale ed incorporea. [L'angelo] è, quindi, una natura razionale, spirituale e libera, che muta secondo la disposizione della volontà, cioè muta volendo; tutto ciò che è creato è anche mutevole, solo l'increato non è soggetto a variazioni, e ogni essere razionale è libero. Poiché [l'angelo] è razionale e intelligente, è libero, ma in quanto creatura è mutevole, avendo la facoltà sia di rimanere nel bene e di progredire in esso, sia di volgersi al male. Poiché è anche incorporeo, non è soggetto a pentimenti; all'uomo, infatti, fu data la [possibilità] di pentirsi per la debolezza del proprio corpo. Non è immortale per natura, ma per grazia, poiché tutto ciò che ha avuto un inizio ha anche, secondo natura, termine. Solo Dio è sempre, anzi è superiore al "sempre": non è soggetto al tempo, infatti, ma lo trascende poiché è lui che ha creato il tempo. [Gli angeli sono] luci spirituali seconde, che ricevono la propria luce dalla prima luce, che non ha avuto inizio, e non hanno bisogno della favella o dell'udito, ma senza proferire alcuna parola si comunicano reciprocamente il proprio pensiero e la propria volontà. Tutti gli angeli furono creati per mezzo del Logos e furono santificati dallo Spirito santo, resi partecipi della luce e della grazia in proporzione alla loro dignità e al loro ordine. Sono circoscritti, poiché quando sono in cielo non si trovano sulla terra e se da Dio sono inviati sulla terra non possono restare in cielo. Muri, porte, serrature o sigilli non possono ostacolarli, essendo indeterminati. Ho detto che sono indeterminati: a coloro che ne sono degni, cioè a quanti Dio ha voluto si manifestassero, non appaiono infatti come sono, ma sotto forme diverse, a seconda di come possono vederli quelli che li vedono. Solo l'increato è per natura e propriamente indeterminato: infatti tutta la creazione è vincolata alle determinazioni che Dio creatore le ha assegnato. [Gli angeli] ricevono la propria santità dal di fuori della propria essenza, dallo Spirito santo; hanno il dono della profezia per grazia divina; non hanno bisogno di procreare perché non sono mortali. Essendo spiriti, si trovano in luoghi spirituali, non sono circoscritti come corpi (non hanno per natura forma corporea e non sono estesi nelle tre dimensioni), ma, là dove viene loro ordinato, sono presenti e operano in modo spirituale e non possono essere presenti ed operare in luoghi diversi nello stesso tempo» (*La fede ortodossa*, II, 3, pp. 82-83).

²¹[SOLO DIO È PER NATURA IMMORTALE] «I padri spiegano che immortale per natura è soltanto Dio, e che l'uomo e gli angeli non sono immortali per natura. Nei padri della chiesa è pertanto presente l'insegnamento secondo cui gli angeli, almeno se paragonati a Dio, sono esseri materiali, non sono puri spiriti immateriali. E questo naturalmente si fonda sulla distinzione patristica tra creato e increato. Il solo immortale per natura è l'increato: Dio stesso, che è increato» (metrop. I. Vlachos, *Dogmatica sperimentale... secondo gli insegnamenti orali del padre Giovanni Romanidis*, vol. 2, p. 128). Entro la cornice di tali pre-

supposti deve essere intesa anche la polemica dei primi teologi cristiani contro l'opinione filosofica che ammetteva l'immortalità *naturale* dell'anima. Ireneo, in particolare, lascia capire che tale insegnamento è ispirato dal diavolo (cf. *Contro le eresie*, III, 20, 1). Teofilo di Antiochia annota: «Per natura (*phýsei*) l'uomo non è stato fatto né mortale né immortale. Se lo avesse creato immortale fin dal principio, lo avrebbe creato dio; se poi lo avesse creato mortale, sembrerebbe che Dio fosse causa della sua morte. Non lo fece, dunque, né immortale, né mortale, ma, come abbiamo detto sopra, capace dell'uno e dell'altro stato, affinché, se si fosse volto verso l'immortalità osservando il comandamento di Dio, come ricompensa avrebbe ottenuto da lui l'immortalità e sarebbe divenuto dio; se invece si fosse volto alle opere della morte, disobbedendo a Dio, egli stesso sarebbe stato per sé causa di morte. Dio infatti creò l'uomo libero e padrone di sé» (*Tre libri ad Autolico*, II, 27, a cura di P. Gramaglia, Edizioni Paoline, Alba 1964, p. 88). Si leggano anche: Giustino, *Dialogo con Trifone*, 6, 1-2; Taziano, *Discorso ai Greci*, 13. Il metropolita I. Vlachos riassume i quattro significati che il termine *immortalità* presenta nella teologia ortodossa: «Il primo significato di immortalità è legato a ciò che è immortale per natura (*katà phýsin*), cioè a qualcosa che non ha né inizio né fine. In tal senso, immortale per natura è soltanto Dio [...]. Il secondo significato di immortalità è legato a ciò che è immortale per grazia (*katà chárin*), cioè a qualcosa che ha sì principio ma non ha fine, perché Dio ha concesso proprio questa grazia e questa possibilità. In tal senso parliamo di immortalità dell'anima [...]. Questo significa che ciò che ha inizio necessariamente ha anche fine. L'anima dell'uomo è stata creata da Dio, ha dunque un concreto inizio, ma Dio, creando l'anima, ha voluto che non avesse una fine. Così, mentre Dio è per natura immortale, l'anima dell'uomo, per quanto sia una creatura, è immortale per grazia, ossia è eterna e perciò non ha fine. Ciò è successo perché Dio ha voluto che così succedesse. Di conseguenza, mentre con la morte l'anima si separa dal corpo, essenzialmente non si sopprime l'ipostasi, l'anima non cessa di esistere, ma vive nell'attesa del secondo avvento di Cristo per entrare nel corpo risorto, in modo che sia l'uomo nella sua integralità a vivere eternamente. Il terzo significato di immortalità dell'anima è legato alla presenza della grazia di Dio in essa. L'anima esiste, ma è altresì unita alla grazia di Dio, vive in Dio. Anche le anime dei peccatori esistono dal punto di vista ontologico, ma non hanno l'atto deificante di Dio. Ciò significa che esse vivono eternamente ma senza Dio. Questa è la cosiddetta morte spirituale. In tal senso Basilio Magno può affermare che il peccato è "morte dell'immortale". Non perché l'anima muoia ontologicamente e si perda, ma perché, mentre vive, non possiede però la grazia di Dio. Il quarto significato di immortalità è legato all'eternità di tutto l'uomo (anima e corpo), quando egli eternamente partecipa della risurrezione di Cristo» (*La vita dopo la morte*, Monastero della Natività della Madre di Dio, Levidia 1994, pp. 145-146 [in greco]; per una traduzione francese, cf.: H. Vlachos, *La vie après la mort*, L'Age d'Homme, Lausanne 2002).

²²[LA PERFEZIONE È UN MOVIMENTO ETERNO, “DI GLORIA IN GLORIA”, ANCHE NEGLI ANGELI] «San Dionigi [Areopagita] crede nel movimento eterno, crede che la perfezione sia il movimento eterno. Respinge l'immobilità [...]. Persino i cherubini, i serafini, i principati e tutti gli angeli: sempre di gloria in gloria. Essi si trovano continuamente in un continuo cammino di ascesa, nonostante siano divinizzati e vedano la gloria di Dio. Per la tradizione platonica, al contrario, la perfezione è l'immobilità e l'immutabilità. Dunque: nei filosofi greci abbiamo l'immutabilità come il fine della perfezione umana. Mentre, in colui che sarebbe il padre della chiesa filosofo ellenizzante per antonomasia abbiamo, come fondamento della divinizzazione, il moto perpetuo» (metrop. I. Vlachos, *Dogmatica sperimentale... secondo gli insegnamenti orali del padre Giovanni Romanidis*, vol. 2, p. 129). Si confronti, ad esempio, quanto scrive Dionigi spiegando il nome dato all'ordine angelico delle “virtù”: «Il nome delle sante virtù indica il coraggio virile ed impavido che è presente in tutte le attività deiformi di tale ordine, che non s'indebolisce, rimanendo inattivo, nel momento in cui riceve le illuminazioni tearchiche che gli vengono concesse; che si eleva sempre con forza all'imitazione di Dio; che non abbandona per debolezza il suo movimento deiforme; che contempla senza deviazioni la Virtù sovraessenziale e operatrice di potenza; che, per quanto è possibile, ne diviene l'immagine che ne riflette la potenza; che si volge con forza verso di essa in quanto è la Virtù originaria, e che procede verso gli esseri subordinati facendo dono di potenza ed in modo deiforme» (*Gerarchia celeste*, VIII, 1, in Id., *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso-E. Bellini, Rusconi, Milano 1981, p. 106; Id., *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, a cura di S. Lilla, Città Nuova, Roma 1986, p. 55).

II LA TRINITÀ SANTA

1. Gnostici

Come è stato detto in precedenza, secondo l'insegnamento della chiesa il creatore del mondo è Dio, e precisamente il Dio trinitario¹. L'atto increato creatore del mondo è mediato dal Figlio², nello Spirito santo³; il Padre, cioè, ha creato il mondo dal nulla attraverso il Figlio nello Spirito santo. Tale insegnamento veniva rifiutato dagli gnostici, i quali separavano il Dio creatore (il demiurgo) dal Dio altissimo. Nella visione degli gnostici, il Dio creatore è il Dio cattivo, mentre il Logos e la Sapienza del Nuovo Testamento sono esseri inferiori rispetto al Dio altissimo e non sono equivalenti al Dio dell'Antico Testamento. *Per dimostrare l'alterità del Logos e della Sapienza rispetto al Dio altissimo, essi ne hanno distinto anche gli atti.* Questi punti rappresentano una forma primitiva delle successive argomentazioni degli ariani contro l'insegnamento ortodosso. Comunque sia, tale forma primitiva si presenta tra gli gnostici. La distinzione ovvero la separazione degli atti fra il Dio altissimo ed il Logos o la Sapienza dimostrano l'alterità delle ipostasi o delle essenze. Per provare, di conseguenza, la divinità del Dio dell'Antico Testamento, gli ortodossi dovevano provare precedentemente che il Dio dell'Antico Testamento, e precisamente il suo Dio-Angelo creatore, non è privo di alcun atto del Dio del Nuovo Testamento⁴; dovevano provare, cioè, che tutto ciò che ha il Padre del Nuovo Testamento lo ha anche il Figlio-Angelo del Signore dell'Antico Testamento⁵, e che dunque a questo Logos non manca nulla di tutto ciò che il Padre possiede⁶. La sottolineatura eccessiva, tuttavia, degli elementi "comuni" fra le tre persone della Trinità santa ha prodotto il monarchianesimo.

2. Monarchianesimo

Da quanto sopra si è detto i monarchiani hanno tratto la conclusione che non c'è differenza alcuna fra il Padre e il Figlio, non solo nei loro atti ma altresì nell'essenza e nell'ipostasi. Ossia: dall'identità degli atti i monarchiani hanno dedotto l'identità, altresì, dell'essenza, ma pure dell'ipostasi; hanno dedotto che l'unica differenza tra i due è la differenza delle “persone”⁷, una differenza che, nella loro concezione, aveva piuttosto un significato superficiale, dato che il Padre e il Figlio sono la stessa realtà e che i nomi Padre e Figlio sono, per i monarchiani, intercambiabili. L'ipostasi talora viene chiamata Padre e talora Figlio, in base agli eventi della rivelazione di Dio al mondo. I monarchiani non esitavano a sostenere che sulla croce è stato crocifisso, ovvero ha patito, il Padre (da qui il nome di *patripassiani*), Padre che, però, è chiamato Figlio in rapporto all'incarnazione e alle sue manifestazioni al mondo. *Quindi, per essi, Padre e Figlio non sono due realtà, ma un'unica realtà; realtà che essi intendevano con il termine “una sola essenza” e “una sola ipostasi”. Dall'identità degli atti del Padre e del Figlio hanno tratto la conclusione che la loro essenza e la loro ipostasi si identificassero.*

Contro i monarchiani, la chiesa sottolinea l'esistenza delle proprietà ipostatiche, che non sono intercambiabili. Per quanto secondo l'atto, la sovranità, il regno, la gloria e secondo tutte le potenze e tutti gli atti vi sia identità assoluta fra il Padre e il Figlio, i quali hanno questi elementi in comune, vi è un dato incomunicabile, che è la *paternità* (*patrôtês*) e la *filiazione* (*hyiôtês*). *Tutto, dunque, è comune, ad eccezione delle proprietà ipostatiche, ossia la paternità e la filiazione, che sono incomunicabili.* Gli ortodossi sottolineavano, contro i monarchiani, che realmente esiste il Padre, il quale è distinto dal Figlio, e che realmente esiste il Figlio, il quale è distinto dal Padre, e che mai il Padre può diventare Figlio e il Figlio diventare Padre. Conseguentemente, i contrassegni ipostatici di queste due persone della Trinità santa sono i seguenti: il Padre è Padre e il Figlio è Figlio; il modo dell'esistenza del Figlio dal Padre è specificato come generazione, ossia il Padre genera il Figlio e il Figlio è generato dal Padre. *L'essere generato* è la proprietà ipostatica del Figlio in relazione⁸ al Padre, mentre il *generare* è la proprietà ipostatica del Padre in relazione al Figlio. Nella dis-

puta contro gli ariani e gli eunomiani sono state sottolineate le proprietà ipostatiche, vale a dire l'essere *ingenerato* (*aghennêsía*) e l'essere *incausato* (*anaítion*) propri del Padre, il fatto, cioè, che il Padre non proviene da nessuno e che il Figlio è *causato* (*aitiatós*) dal Padre. Il Padre è la causa dell'esistenza del Figlio e il Figlio ha la sua esistenza dal Padre.

Un'altra distinzione in Dio è la distinzione tra essenza ed atto, alla quale ci siamo già riferiti. L'accentuazione della tesi secondo cui relazione per essenza con il mondo significherebbe relazione per necessità, come pure l'insegnamento dei monarchiani, hanno costituito il punto di partenza e la base della dottrina di Paolo di Samosata.

3. Paolo di Samosata e Luciano: precursori di Ario

Dalle opere dei padri e da quelle dei suoi seguaci che ci sono pervenute, traspare che Paolo di Samosata rifiuta anzitutto l'incarnazione reale del Logos. Non accetta che Dio possa avere una relazione con il mondo e con la creatura. Per tale ragione, non vi è in Cristo un'unione naturale o un'unione ipostatica, come potremmo esprimerci ricorrendo al linguaggio di Cirillo di Alessandria⁹. Perché "unione naturale" e "unione ipostatica" significano, per Paolo di Samosata, "unione per necessità": proprio per questo egli rifiuta l'incarnazione reale.

In linea generale, possiamo dire che Paolo di Samosata è stato condannato per due motivi: a) *perché non accettava la trinitarietà ipostatica di Dio*, cioè il dogma della Trinità santa e b) *perché non accettava nemmeno l'incarnazione*. La sua condanna, pertanto, si riferisce sia alla triadologia sia alla cristologia¹⁰.

Sembra che Luciano fosse notevolmente influenzato dall'insegnamento di Paolo di Samosata e anzi sia stato un discepolo della sua scuola. Egli sfugge, tuttavia, alla condanna di Paolo con un proprio sistema di elusione, ammettendo, cioè, le tre ipostasi in Dio, ma in una forma eretica, e ammettendo l'incarnazione reale, ma di nuovo in una forma eretica, come fa pure il suo discepolo Ario. Ciò si deve al fatto che Luciano e i suoi seguaci, gli ariani, hanno mantenuto i presupposti filosofici di Paolo di Samosata¹¹.

4. Arianesimo

Molti teologi moderni hanno parlato di un semiarianesimo dei primi padri e scrittori della chiesa. Ciò, tuttavia, pare attribuibile al fatto che essi non hanno capito il loro insegnamento e il loro modo di pensare. Secondo alcuni teologi antichi, c'è il *Logos espresso* (*prophorikós*) e c'è quello *immanente* (*endiá-thetos*)¹². La distinzione fra questi due sensi del Logos indica chiaramente che nella concezione dei più antichi teologi vi è una distinzione fra l'esistenza naturale ed eterna di Dio e del suo Logos da un lato e il loro rapporto ed atto nei confronti del mondo dall'altro. Prima della creazione del mondo dal nulla, Dio ha il Logos immanente eternamente in se stesso. Con il suo atto creatore, Dio, attraverso il Logos, produce dal nulla gli esseri: è per questo fine che il Logos immanente diventa espresso. In principio, dunque, il Logos è in potenza espresso; in seguito diviene espresso in atto. Ciò che, tuttavia, è importante è il fatto che, negli autori antichi, il Logos immanente ed il Logos espresso non sono due ipostasi, ma un unico essere. Il Logos espresso ed il Logos immanente non differiscono assolutamente l'uno dall'altro. Si tratta del medesimo Logos che, da immanente, diventa espresso. Ario, al contrario, accoglie una dottrina – prima sconosciuta – che fa riferimento a due Logoi e, seguendo a quanto pare Luciano, la adatta alle concezioni di Paolo di Samosata. Secondo Ario, il Logos vero e proprio è il Logos increato di Paolo di Samosata, cioè l'atto enipostatico di Dio. Quando ha voluto dare origine al mondo, Dio ha creato il Logos ipostatico espresso, attraverso il quale ha fatto il mondo attuale. Questo Logos, nato prima dei secoli, ma dal nulla, riceve la sua esistenza per volontà del Padre e, nell'incarnazione, si unisce ipostaticamente alla natura umana, cioè alla sola carne, perché, nella concezione di Ario, la natura umana non ha avuto un logos umano, ma il posto del logos umano è stato occupato dal Logos creato. In tal modo, pertanto, in Dio è preservata la relazione per atto *ad extra*, perché è con il Logos enipostatico che Dio si rapporta per essenza. Qui dunque ravvisiamo un adattamento molto importante e fedele dei lucianisti ai presupposti della dottrina di Paolo di Samosata. In questo modo si mantiene il *monarchianesimo dinamico*, perché Dio rimane uno, come egli credeva. Salvo poi a immaginarsi un Logos, che è enipostatico, e uno Spirito santo, anch'egli enipostatico, con il

risultato che abbiamo tre ipostasi in Dio; abbiamo, inoltre, in Cristo, anche l'unione per essenza delle due nature, ossia del Logos e della natura umana. Il discepolo resta fedele al maestro, ma fa un riadattamento per essere fedele, altresì, all'insegnamento della chiesa: assistiamo, così, a una combinazione di Paolo di Samosata e di Ario con la dottrina della chiesa.

Ciò che particolarmente ci interessa è il fatto che Ario ammette la distinzione fra essenza ed atto in Dio e per questo motivo sostiene contro gli ortodossi che Dio non genera il Logos per essenza, ma per atto o per volontà; *saranno gli eunomiani, per la prima volta, a eliminare quella distinzione.*

5. La dottrina ortodossa antiariana

Contro gli ariani, gli ortodossi sostenevano che l'essenza di Dio trascende tutti i predicati del pensiero umano. *Il "per essenza", dunque, non ha in Dio alcuna relazione con il "per necessità", perché l'essenza di Dio non sottostà ai predicati della libertà e della necessità.* Quando diciamo che Dio genera il Logos per essenza e fa procedere lo Spirito santo per essenza, il "per essenza" non significa "per necessità"¹³. I predicati non sono attribuiti all'essenza di Dio, perché Dio, secondo l'essenza, trascende tutti i predicati del pensiero umano. Anche da un punto di vista filosofico gli argomenti degli ortodossi contro gli ariani sono corretti, mentre gli eunomiani, per farvi fronte, identificavano l'essenza e l'atto. Gli ortodossi sostenevano che *il generare è proprio dell'essenza di Dio e che il creare è proprio del suo atto.* Gli eunomiani, una volta affermato che essenza ed atto si identificano, traevano la conclusione che *il generare e il creare sono la stessa cosa* e sono propri dell'essenza del Padre. Per cui, quando diciamo che il Padre genera il Figlio, intendiamo che il Padre crea il Figlio. Sostenevano, del pari, che i termini ingenerazione (*aghenhêsía*) e paternità (*patrôtês*) si identificano con l'essenza di Dio. Quindi, ciò che è generato deve essere di un'essenza diversa (*heteroúision*), dato che l'essenza di Dio è definita con i nomi della *paternità* e dell'*ingenerazione*. Contro gli eunomiani, i padri cappadoci non solo hanno opposto la distinzione fra *essenza* ed *atto* in Dio, proprio come contro Ario, ma hanno anche insistito sulla distinzione fra *ipostasi* e *l'essenza* di Dio. Quindi, il generare e il far procedere non vanno riferiti

all'essenza di Dio, cioè non è l'essenza che genera e fa procedere ma l'ipostasi del Padre. Gli eunomiani, facendo coincidere la paternità e l'ingenerazione con l'essenza, tentavano, grazie all'identificazione di atto e ipostasi, di paternità e ipostasi, di ingenerazione ed essenza, di dimostrare che il Figlio è la creatura prodotta (attuata) dal Padre, perché, visto che non vi è distinzione tra atto ed essenza, non vi è allora distinzione tra il generare e il creare. La distinzione operata dai padri tra i termini essenza ed ipostasi non rappresenta la loro volontà di addentrarsi nelle profondità del mistero trinitario, ma semplicemente il loro desiderio di chiarire l'insegnamento della chiesa.

Come è noto, esistono due simboli, quello di Nicea (325) e quello di Costantinopoli (381). Nel simbolo di Nicea, vediamo il Logos provenire dall'essenza e ipostasi del Padre. Qui la parola “essenza” ha il significato di “ipostasi”. Quando dunque Nicea dice *dall'essenza* del Padre, intende dire *dall'ipostasi* del Padre¹⁴. Osserviamo lo stesso fenomeno nelle opere del grande Atanasio, in cui questi termini si alternano. L'insistenza dei padri cappadoci sulla ricezione della terminologia “tre ipostasi” e sulla distinzione tra essenza ed ipostasi, come affiora nel concilio di Costantinopoli (381), si deve al fatto che essi riconoscevano che solo in questo modo sarebbe stato possibile sfuggire al paulicianesimo, al sabelianesimo e all'arianesimo. Anche nella tradizione latina esisteva la distinzione fra essenza ed atto, ma non fra essenza ed ipostasi. Di sicuro Agostino, per quanto conosca tale distinzione come sancita dai padri del secondo concilio ecumenico, non riesce tuttavia a comprenderla¹⁵ e di conseguenza segue una sua linea personale nel dogma trinitario, particolarmente perché identifica, in Dio, essenza ed atto.

Da ciò che fin qui è stato detto possiamo concludere che, contro le eresie dello gnosticismo, del monarchianesimo, del sabelianesimo, dell'arianesimo e dell'eunomianesimo, la chiesa ha formulato la dottrina seguente (dottrina che è contenuta nella sacra Scrittura, *ab initio* è stata da essa creduta e costituisce l'intero presupposto delle decisioni dei concili ecumenici): tutto è comune tra il Padre e il Figlio – essenza, atto, signoria, potenza, ecc. –, ad eccezione delle proprietà ipostatiche, che sono incomunicabili. Il Figlio possiede gli atti del Padre non per grazia (*katà chárin*) o beneplacito (*kat'eudokían*), ma per natura e per essenza. Se si riuscisse a dimostrare che esiste un atto del Padre che il Figlio non ha, si dimostrerebbe, allora, la creatura-

lità del Logos. Se invece si riesce a dimostrare il contrario, ciò significa che il Figlio ha tutto non per grazia ma per natura. La proprietà ipostatica del Padre è la *paternità* (*patrôtês*), mentre quella del Figlio è l'essere generato (*tò ghennêton*). Il modo dell'esistenza del Padre è l'ingenerato (*tò aghénnêton*), cioè il non provenire da nessuno, mentre quello del Figlio è il provenire dal Padre, ossia il Figlio ha la causa della sua esistenza nel Padre attraverso la generazione. Che cosa precisamente siano tali modi dell'esistenza è ignoto all'uomo. Non sappiamo, cioè, che cosa siano l'ingenerazione (*aghennêsía*), l'essere generato (*ghennêton*), l'essere proceduto (*ekporeutón*). La sola cosa che sappiamo è che il Figlio è generato dal Padre e che il Padre genera il Figlio, ma non possiamo descrivere il *quid sit* del modo dell'esistenza. Il Figlio ha la stessa natura ed essenza del Padre; essi differiscono solo nel modo dell'esistenza e nelle proprietà ipostatiche. Cosa sia, tuttavia, l'essere del Padre in rapporto all'ipostasi del Figlio, non lo sappiamo. Sappiamo soltanto che sono modi di esistenza, che sono radicalmente incomunicabili e che tutto il resto è comune¹⁶.

6. L'insegnamento sullo Spirito santo

Un rilevante problema teologico che ha occupato i padri della chiesa nella controversia con gli ariani, gli eunomiani e i pneumatomachi e continua a occupare fino ad oggi il mondo cristiano è il problema che fa riferimento alla terza persona della Trinità santa, allo Spirito santo: qual è la sua posizione nella Trinità, quale la sua proprietà ipostatica, ecc. La divinità dello Spirito santo mai è stata messa in dubbio dalla chiesa. Riguardo al suo modo di esistenza, tuttavia, e alla sua proprietà ipostatica, la chiesa ha sì espresso sempre la medesima fede, ma con termini diversi, fino alla loro delucidazione finale da parte del secondo concilio ecumenico. Basilio il Grande, quando si occupa del modo dell'esistenza dello Spirito santo, sottolinea che questi ha la sua esistenza dal Padre. Quanto alla sua proprietà ipostatica, afferma che lo Spirito santo è *potenza santificante* (*haghiastikê dýnamis*)¹⁷. Tutti i padri, latini e greci, concordavano nel fatto che la proprietà ipostatica dello Spirito santo è che egli ha la sua esistenza dal Padre, come il Figlio, ma non mediante generazione (non *ghennêtôs*). Per primi gli antioche-

ni e, successivamente, Gregorio il Teologo e Didimo di Alessandria hanno aggiunto all'espressione “non per generazione” l'espressione “per processione” (*ekporeutôs*)¹⁸ che è stata accolta dal secondo concilio ecumenico. Ciò rivela che l'insegnamento riguardo a una proprietà ipostatica dello Spirito santo è esistito sempre nella chiesa, ma che non era ancora chiarita come proprietà ipostatica la *processione*. Gregorio il Teologo dice che fra il Padre e il Figlio tutto è comune, tranne l'essere *causa* (*aitía*), che è proprietà ipostatica unicamente del Padre. Mentre la proprietà ipostatica dello Spirito santo, che ha tutto il resto in comune con il Padre ed il Figlio, è l'essere *proceduto* (*l'ekporeutón*). Per lui *il Padre è non solo genitore, ma anche emissore (proboleús): emette lo Spirito santo, il quale è emissione (próblêma) emessa soltanto dal Padre e procedente soltanto da lui*¹⁹.

La dottrina concernente lo Spirito santo è presente anche nella provincia romana di Antiochia, come abbiamo detto. Negli scritti attribuiti al martire Giustino si insegna che lo Spirito santo ha quale proprietà ipostatica *l'ekporeutón*. Solo il Padre, inoltre, lo fa procedere e non il Figlio. *Quando, dunque, il secondo concilio ecumenico parla dello Spirito santo come procedente dal Padre, parla della sua proprietà ipostatica e non di un atto del Padre. Lo Spirito santo è mandato dal Padre attraverso il Figlio. Non procede, tuttavia, dal Figlio, il che significa che non ha la sua esistenza dal Figlio. Tutti i presupposti relativi allo Spirito santo nel secondo concilio ecumenico sono stati specificati sulla base dei padri cappadoci, antiocheni e alessandrini. I latini non hanno partecipato al secondo concilio ecumenico*²⁰. Concilio che ha discusso non solo in ordine alla proprietà ipostatica dello Spirito santo, ma anche al modo dell'esistenza come *processione*.

La chiesa ha usato contro i pneumatomachi gli stessi argomenti di cui si è servita contro gli ariani, gli eunomiani e gli altri eretici che negavano la divinità del Figlio, proponendo la considerazione seguente: se si dimostra che il Padre ed il Figlio hanno qualcosa in comune che però manca allo Spirito santo, questo significa che lo Spirito è una creatura. Tale presupposto era ammesso sia dagli ortodossi sia dai pneumatomachi. Quindi – asseriscono gli ortodossi contro i pneumatomachi –, poiché tutto ciò che è comune tra Padre e Figlio è altresì comune allo Spirito santo, nessuno può dubitare della sua divinità.

Questa asserzione è presente anche in Ambrogio, che insegna: tutto ciò che il Padre ha, lo ha anche il Figlio, e tutto ciò che hanno il Padre ed il Figlio, lo ha anche lo Spirito santo²¹. Da ciò appare chiaramente che la teologia latina è copia di quella greca. In essa, tuttavia, si registra altresì una confusione notevole.

I termini greci *ekporeúomai* (*procedo*) e *pémpomai* (*sono mandato*) hanno per i latini il medesimo significato e sono tradotti con il verbo latino *procedere*, senza che si operi alcuna distinzione fra i due vocaboli. Il *procedere* viene riferito sia al Figlio sia allo Spirito santo.

Nella letteratura patristica riscontriamo le seguenti due tesi riguardo allo Spirito santo:

a) Lo Spirito santo ha il modo e la causa della sua esistenza solo dal Padre, come il Figlio, ma non mediante generazione (non *ghennêôtôs*).

b) Lo Spirito santo ha il modo e la causa della sua esistenza non mediante generazione, ma mediante processione (*ekporeutôtôs*).

La prima tesi è presente in tutte le tradizioni, latine e greche. La seconda compare anzitutto ad Antiochia, quindi ad Alessandria e in Cappadocia e viene fatta propria dal secondo concilio ecumenico. Ecco la ragione per cui i latini ortodossi non insegnavano il *Filioque*. I teologi franchi hanno sempre sostenuto che Ambrogio propugnasse il *Filioque*, in base al fatto che egli dice che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio²² e che il Padre e il Figlio sono *fonte*. Altrove, tuttavia, Ambrogio chiama *fonte* anche lo Spirito santo, indicando e insegnando in tal modo non il *Filioque* ma la divinità del Figlio e dello Spirito santo²³. Ugualmente, il termine *processione* in Ambrogio significa non modo di esistenza (non *trópos hypárxeôs*) ma atto. L'uso, tuttavia, da parte di Ambrogio di questa terminologia è dovuto al fatto che egli ha scritto circa lo Spirito santo prima del secondo concilio ecumenico, senza seguire, in tal modo, esattamente lo sviluppo della terminologia dei padri greci riguardo allo Spirito santo. Il solo padre ad insegnare il *Filioque* è sant'Agostino. Per l'Ipponate c'è una somiglianza fra "creato" e "increato", cioè fra Dio e gli uomini, mentre, come è stato riportato in un altro paragrafo, tale insegnamento non compare nei padri greci, nei quali si sottolinea in maniera del tutto particolare il fatto che tra Dio e uomini non si dà somiglianza alcuna.

Agostino, inoltre, confonde, in Dio, tra essenza ed atto. Per lui, ogni persona della Trinità santa si identifica con l'essenza, è, cioè, la stessa cosa dell'essenza. Le persone, tuttavia, non si identificano tra loro²⁴. Da tali elementi si può constatare come la base della dottrina dei romanocattolici sul *Filioque* si trovi in Agostino. Dottrina che esamineremo nel paragrafo immediatamente seguente.

7. L'insegnamento dei franco-latini sul *Filioque*

Nei suoi scritti, Agostino insegna la forma ereticale del *Filioque*, dicendo che lo Spirito santo procede principalmente dal Padre, ma anche dal Figlio²⁵. Tale tesi agostiniana è stata adottata dalla teologia franco-latina. In senso contrario a quest'ultima, la teologia patristica è la teologia dei concili ecumenici: erano i padri della chiesa, infatti, a costituire i membri di quelle assemblee. Le decisioni dei concili ecumenici sono prese sulla base della teologia patristica. Per questa ragione, quando esaminiamo il simbolo di fede di Nicea o quello di Costantinopoli, se vogliamo comprenderli, dobbiamo studiare gli scritti dei padri che hanno preso parte a quei concili. Quando in essi si deliberava, coloro che ne erano i protagonisti sempre erano consapevoli di formulare dogmi e canoni sulla base della teologia dei padri. Ecco perché troviamo nelle definizioni del quarto e del sesto concilio ecumenico l'espressione «seguendo i santi padri»²⁶, ossia: coloro che introducono la definizione riconoscono che il concilio *segue* i santi padri, riconoscono che essa ha a fondamento la teologia patristica.

Di conseguenza, i teologi bizantini, ovvero i teologi dell'impero orientale che aveva quali suoi centri Costantinopoli, Antiochia e Alessandria, a buon diritto esigevano dai franchi, visto che questi affermavano di accettare le decisioni del secondo concilio ecumenico, di accettare obbligatoriamente la teologia patristica che di quelle decisioni rappresentava il fondamento. I seguaci del papa non possono sfuggire a una simile richiesta. Una volta recepite le decisioni del secondo concilio ecumenico, sono infatti obbligati a recepire anche tutte le conseguenze di questa loro ricezione. Ad accogliere, cioè, non solo il simbolo di Nicea-Costantinopoli ma altresì la sua interpretazione come essa è contenuta nelle opere dei padri. Con ciò è giustificato il grande Fozio, quando, dopo

aver saputo che i greci venivano accusati di eresia dai missionari franchi in Bulgaria, scrisse l'opera *Mistagogia dello Spirito santo*. In essa si invoca la testimonianza dell'allora papa di Roma Giovanni VIII, il quale concorda con la teologia dei greci riguardo al tema del *Filioque* e accetta le decisioni dell'ottavo concilio ecumenico dell'879²⁷ sempre a proposito del *Filioque*²⁸. In quest'opera Fozio si basa sulle categorie della teologia patristica, che hanno costituito il fondamento delle deliberazioni del primo e del secondo concilio ecumenico, sottolineando le ragioni che rendono il *Filioque* un'eresia.

Ed è un'eresia, perché confonde le proprietà ipostatiche del Padre, cioè il suo essere causa, con quelle del Figlio e, di conseguenza, rappresenta una sorta di semisabellianesimo, se davvero la causalità (*aitiôtês*) – o principio causale (*aition*) o causa (*aitia*) – appartiene in maniera congiunta alle ipostasi del Padre e del Figlio senza appartenere altresì allo Spirito santo. Se il Padre e il Figlio, quali ipostasi, sono la causa dell'esistenza dello Spirito santo, abbiamo allora, secondo Fozio, due principi nella divinità; oppure, se il Padre e il Figlio vengono intesi come una sola causa, allora, come sopra si è detto, siamo in presenza di un semisabellianesimo, cioè dell'identificazione delle proprietà ipostatiche incomunicabili del Padre e del Figlio. Se la causa è identificata non con le ipostasi ma con l'essenza, allora lo Spirito santo è una creatura, perché la dottrina secondo cui l'essenza è causa di un'altra persona è dottrina degli eunomiani, dato che essi identificavano la causa dell'esistenza del Figlio con l'essenza del Padre e tentavano su questa base di dimostrare che il Figlio è una creatura. Di conseguenza, se il Padre e il Figlio sono nella loro essenza causa dell'esistenza dello Spirito santo, anche lo Spirito santo è allora una creatura. Del pari è una creatura se la causa dell'esistenza o la processione dello Spirito santo è un atto comune del Padre e del Figlio, atto di cui lo Spirito è privo. Questo perché, come confessano sia gli ortodossi sia i pneumatomachi, la mancanza nello Spirito santo anche di un solo atto increato comune al Padre e al Figlio dimostrerebbe la natura creata dello Spirito. Se una dottrina conduce al semisabellianesimo, l'altra all'eunomianesimo o all'eresia dei pneumatomachi in cui lo Spirito santo diviene una creatura.

Oggi i latini sono obbligati, se vogliono rivedere i fondamenti della loro teologia, non soltanto a prendere seriamente in considerazione la teologia dei padri che hanno costituito la base

delle decisioni del primo e del secondo concilio ecumenico, ma a ripensare anche tutta la terminologia triadologica che poggia sulla dottrina di Agostino. Agostino afferma che l'uomo è immagine di Dio e che attraverso l'uomo è possibile analizzare il mistero o l'essenza della Trinità santa²⁹. Tutto il suo tentativo si fonda sul metodo a lui proprio, che si riassume nella massima «credo per capire». Accoglie il dogma della Trinità santa con la fede e poi cerca di comprendere il dogma e il mistero della Trinità con la facoltà razionale. Ritiene che tracce di tale dogma siano presenti nell'antropologia. Egli investe, in tal modo, la parte più cospicua della sua opera *De Trinitate* in un esame della dottrina trinitaria dal punto di vista della psicologia umana, sottolineando che Dio è *mens*, *notitia sui* e *dilectio sui*, ecc. *Mens* è il Padre, *notitia sui* il Figlio, *dilectio sui* lo Spirito santo³⁰. Dio è tutte e tre le realtà. *La “dilectio sui”, tuttavia, dipende dalla “notitia sui”, perché, per amare qualcosa, bisogna prima conoscerlo. Quindi, lo Spirito santo, in quanto amore, dipende non solo dall'amante, ma anche dal conoscente, ossia dalla conoscenza. Dio si conosce e, perché si conosce, si ama. L'amore dunque che Dio ha per se stesso dipende sia da Dio come amante ma altresì dalla conoscenza che ha di sé. Ossia: lo Spirito santo ha la sua esistenza, in quanto amore, sia nel Padre in primo luogo sia nel Figlio in secondo luogo.*

Se dunque si adotta la dottrina ora esposta delle proprietà ipostatiche di Dio come *notitia sui* (conoscenza di sé) e *dilectio sui* (amore di sé), si dovrà logicamente adottare anche la dottrina del *Filioque*. In senso contrario a tale identificazione degli atti della conoscenza e dell'amore con le proprietà ipostatiche, i padri sottolineano che l'amore e la conoscenza sono *atti comuni* di tutte le tre ipostasi³¹.

Alcuni dei nostri teologi ammettono oggi nelle loro opere i presupposti della dottrina del *Filioque*, ma rifiutano il *Filioque* stesso. In tal caso bisogna essere consapevoli del fatto che o seguiamo gli occidentali, *Filioque* compreso, ma pure i suoi presupposti, o dobbiamo rigettare i presupposti della teologia occidentale e, rigettandoli, rigettare anche il *Filioque*³². Perché è assurdo accettare i presupposti del *Filioque* e respingere il *Filioque* stesso. La differenza, pertanto, con i francolatini risiede, in primo luogo, nel fatto che noi accettiamo in un modo coerente i presupposti e le conseguenze della terminologia dei padri della chiesa che hanno rappresentato le basi del primo e

del secondo concilio ecumenico, mentre i latini non seguono nella stessa coerente maniera l'insegnamento di questi padri dei primi due concili ecumenici. In secondo luogo, la differenza fra ortodossi e franco-latini va individuata anche nel metodo teologico. I franco-latini ritengono di poter trasferire le categorie della filosofia nell'esame dell'essenza di Dio e tentano di comprendere filosoficamente il dogma trinitario ricorrendo all'antropologia di determinati sistemi filosofici. Come ci si può rendere conto, per i padri ciò è assolutamente inammissibile, perché essi – lo abbiamo sopra rilevato – sottolineano la differenza radicale fra l'*increato* e il *creato*. Sottolineano, cioè, che l'uomo non è immagine perfettamente uguale (*aparállaktos eikôn*) di Dio: non possiamo, pertanto, servirci di una psicologia umana per analizzare il mistero dell'essenza divina. In effetti, ai profeti, agli apostoli e ai santi divinizzati, la gloria naturale ed eterna di Dio si manifesta in un modo che oltrepassa i sensi, la ragione e l'intelletto (*hyperaisthêtôs, hyperloghikôs, hypernoêtôs*).

Ma i padri non sottolineano solo la differenza tra *creato* e *increato*: essi fanno anche una distinzione tra *eoni* (o *secoli* o *evi*: *aiônes*) e tempo (*chrónos*)³³. Tempo è l'intervallo in cui gli esseri umani e le altre creature vivono e si muovono. La materia esiste nel tempo e a motivo dell'esistenza della materia esiste altresì la successione degli eventi. Negli angeli non si riscontra un tale fenomeno: essi trascendono le categorie con cui noi conosciamo la materia e non sono limitati dal nostro tempo, perché vivono negli eoni, in cui il movimento non è esattamente il movimento della materia o del raziocinio. Gli angeli non hanno una successione di pensieri, ma un pensiero uniforme, che trascende le categorie del pensiero umano. Sappiamo, del pari, che anche gli angeli non conoscono l'essenza di Dio³⁴. A maggior ragione, non possono conoscerla gli uomini.

Agostino insegna che in Dio non c'è né passato né futuro, perché trascende la categoria del tempo, ma in lui vi è semplicemente un continuo presente³⁵. Dio, tuttavia, non trascende solo la categoria del passato e del futuro, ma anche quella del continuo presente, perché tale continuo presente è una categoria che appartiene alla sfera del tempo. Se Dio dunque trascende le categorie del tempo ma pure degli eoni, ciò significa che la categoria del continuo presente non può, almeno in senso proprio, venire a lui applicata.

Nella tradizione teologica franca, da Agostino in poi, manca la dottrina della divinizzazione (*théôsis*) e, di conseguenza, manca la corretta valutazione delle possibilità della ragione umana in ordine alla conoscenza di Dio. I latini, cioè, non possono situare il problema gnoseologico al suo giusto livello e, conseguentemente, da un lato stimano più del dovuto la ragione umana, dall'altro attribuiscono agli angeli poteri maggiori di quelli che hanno in realtà. A motivo della mancanza dell'insegnamento sulla divinizzazione, i latini abbassano Dio alla sfera delle categorie pertinenti al pensiero umano e sostengono esserci una reale somiglianza e un ponte effettivo – il suo nome è razionalità – fra Dio e le creature.

Nel propugnare l'infalibilità, i seguaci del papa affermano che un successore degli apostoli può essere anch'egli infallibile e ispirato da Dio. Nel caso, tuttavia, di Pietro, degli altri apostoli e anzitutto di quelli presenti alla trasfigurazione e alla pentecoste, essi, ricevuta la divinizzazione, hanno visto con i loro occhi la gloria e la divinità di Cristo, divenendo, in tal modo, testimoni oculari della sua divinità. Di conseguenza, la loro dottrina attinente alla Trinità e a Dio è infallibile: hanno avuto un'esperienza diretta della gloria o della divinità di Cristo e, pertanto, insegnano infallibilmente circa la divinità di lui, la Trinità santa, la grazia, la chiesa, ecc. Contrariamente agli apostoli, i papi che divulgano eresie non possono rivendicare per se stessi l'infalibilità. Per essere veri successori di Pietro, secondo la prospettiva di noi ortodossi, i papi devono partecipare alla divinizzazione a cui egli ha partecipato. Perché, per noi, l'ispirazione divina e l'infalibilità appartengono a quanti accolgono la rivelazione. Costoro nell'Antico Testamento sono chiamati patriarchi e profeti, e nel Nuovo Testamento apostoli. Vivono altresì nella chiesa e si chiamano santi e padri: hanno avuto anch'essi un'esperienza simile a quella descritta e per tale ragione il loro insegnamento non differisce dall'insegnamento della sacra Scrittura, di cui diventano interpreti veri.

Per noi, dunque, l'infalibilità è presente nei concili ecumenici ai quali prendono parte i vescovi che custodiscono fedelmente questa dottrina della chiesa, dispensano rettamente la parola della verità e partecipano alla grazia pastorale e magisteriale dei profeti, degli apostoli e dei santi.

8. Ragioni politiche del prevalere del *Filioque*

L'imporsi della dottrina occidentale del *Filioque* non è dovuto unicamente ai presupposti di sant'Agostino, ma anche e in gran parte al conflitto militare e politico tra i franco-latini e i franco-tedeschi da un lato (gli odierni francesi e tedeschi) e i greci dall'altro, conflitto che verteva altresì sul *Filioque*. L'enfatizzazione del *Filioque* venne promossa dai franchi per dimostrare agli slavi e ai latini che i greci erano eretici e che dunque i primi avrebbero dovuto tagliare ogni legame con i secondi e considerarli nemici. In Italia i franchi hanno conosciuto una supremazia militare e con la forza hanno imposto, nell'XI secolo, papi e vescovi franchi e francofilo, come pure le loro convinzioni teologiche franche. Questo è il motivo per cui gli italiani sono stati annoverati tra i franchi e hanno ricevuto da allora il nome di franchi da parte dei greci, sebbene fossero i romani latini del meridione e così, e cioè romani, venissero in precedenza chiamati, al pari dei greci dell'Italia del sud e dell'oriente. Si tenga presente che l'idea di "romano" aveva a quell'epoca un'importanza assai grande, a tal punto che, quando i franchi sono divenuti cristiani, volevano anch'essi chiamarsi romani. Tale denominazione veniva rivendicata anche dagli slavi: sappiamo che Mosca si è chiamata terza Roma, considerandosi successore della seconda Roma, ossia di Costantinopoli.

Il fatto che la disputa intorno al *Filioque* non fosse solo teologica ma anche politica e militare non significa che la teologia dipendesse dalla politica. Significa, piuttosto, che la linea dei franchi era tale da avere uno scopo non solo teologico ma altresì politico-militare e che, accusando i greci di eresia, cercavano di indebolirne l'influenza nell'Europa orientale e principalmente in Italia. Per questo osserviamo in Italia la presenza di due partiti che si sono combattuti per avere il sopravvento in quel paese. Vi erano i latini grecofilo ovvero grecoromani, coscienti di essere cittadini di Costantinopoli e di avere lì il loro sovrano. Vi erano poi gli altri, i quali guardavano amichevolmente ai tedeschi. Tra i due schieramenti è intercorsa una lotta violenta che aveva al suo centro, tra gli altri, anche il tema del *Filioque*, una lotta che si è conclusa con la vittoria, grazie alle armi e alla forza, del gruppo filotedesco, e con l'imposizione del *Filioque*.

NOTE

¹**[IL DIO DEGLI ORTODOSSI: UNO E TRIIPOSTATICO, AGENTE E ONNIPOTENTE]** Una sintesi efficace della concezione ortodossa in ordine a Dio viene espressa da *Gregorio Palamas*: noi adoriamo «il Dio uno [...] ma triiipostatico, agente ed onnipotente. Uno quanto all'essenza, ma triiipostatico in quanto conosciuto in tre ipostasi; agente e onnipotente in quanto ha atti e potenze. Ed increato quanto all'essenza, alle ipostasi, alle potenze e agli atti; “infatti delle proprietà che sono in Dio nessuna è creata, come nessuna è increata di quelle che sono nell'uomo”, dice il divino Massimo» (*Sono Barlaam ed Acindino a dividere in modo errato ed ateo la Deità una in due deità di non pari livello*, 15, in *Atto e luce divina*, p. 1343). Ancora Palamas. Spiegando i due testi antinomici di Gen 32, 30 («Ho visto Dio faccia a faccia, e la mia vita fu salva») ed Es 33, 20 («Non vedrà uomo la mia faccia e vivrà»), egli parla di due volti di Dio: «Per mezzo della Scrittura ispirata da Dio ci viene annunciato ora che anche il volto di Dio viene visto da coloro che ne sono degni [...], ora ci viene annunciato, invece, che esso è invisibile del tutto, a tutti e sempre» (*Teofane*, 27, in *Id., Atto e Luce divina*, p. 1303). E spiega: «Volto visibile di Dio è l'atto e la grazia di Dio quando si manifesta a coloro che ne sono degni; suo volto, invece, che mai può essere visto viene chiamata la natura di Dio, superiore ad ogni manifestazione e ad ogni visione» (*Omèlie*, XI, 12, in *Id., Che cos'è l'Ortodossia*, p. 1122). *Romanidis* può così commentare: «Nella tradizione patristica Dio è incomprendibile e inconoscibile nella sua essenza [...]. Quando i padri affermano che Dio è conosciuto nell'atto, ciò non significa che abbiamo una conoscenza intellettuale dell'atto di Dio, ma che l'atto è partecipato dagli illuminati e dai divinizzati. Secondo i padri possono essere conosciuti determinati atti di Dio dal punto di vista intellettuale a partire dagli effetti di Dio sulla natura creata. Ma la vera conoscenza degli atti di Dio si trova nell'esperienza dell'illuminazione e della divinizzazione e non nella conoscenza intellettuale, che è frutto di osservazione e di riflessione filosofica sugli atti di Dio nella creazione» (*Id., Chi è Dio? Chi è l'uomo? Lezioni di teologia sperimentale*, pp. 181-182).

²**[IL LOGOS INCARNATO È IL SENSO DELLA NATURA E DELLA SCRITTURA]** Massimo il Confessore, con un'efficacia e una pregnanza teologiche impressionanti, tratteggia la centralità imprescindibile del Diouomo per comprendere la Scrittura e la Natura: «Il mistero dell'incarnazione del Logos contiene il senso (*tên dýnamin*) di tutti gli enigmi e di tutte le figu-

re della Scrittura, nonché la scienza (*tên epistêmên*) delle creature visibili e intelligibili. Chi ha conosciuto il mistero della croce e del sepolcro ha conosciuto le ragioni (*toùs lôgous*) di tali cose. Chi poi è stato iniziato alla potenza arcana della risurrezione, ha conosciuto lo scopo (*tòn... skopón*) per il quale Dio in principio ha fatto sussistere tutte le cose» (*Duecento capitoli sulla teologia e sull'economia dell'incarnazione del Figlio di Dio. Prima centuria*, 66, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 126). Il Logos incarnato e pasquale è il senso di tutto, perché è l'alfa e l'omega di tutto: della Natura come della Scrittura. La stessa esperienza nei versi del poeta-teologo *Efrem il Siro*. In un suo inno egli ci trasporta nel santo dei santi del tempio, dove i tipi e i simboli veterotestamentari attendevano chi li avrebbe compiuti, e cioè l'Agnello di Dio: «Tutti i tipi dimoravano nel santo dei santi attendendo Colui che porta tutto a perfezione. Videro i simboli l'Agnello vero, strapparono il velo della porta e uscirono incontro a lui [...]. Tutti loro lui, totalmente, avevano annunziato dappertutto. In lui dunque si compirono i simboli e i tipi, come egli stesso attestò: "Ecco, tutto è compiuto"» (*Sugli azzimi*, VI, 11-14, in *Id., Inni pasquali*, a cura di I. De Francesco, Paoline, Milano 2001, pp. 153-154). «Dovunque volgi i tuoi occhi, là c'è un simbolo» di lui; «dovunque tu leggi, là troverai i suoi tipi». «Guarda e vedi come Natura e Scrittura sono aggiogate insieme per l'Agricoltore». L'Agricoltore è sceso nel suo campo e ha tolto il velo che gravava su Natura e Scrittura: «Lode al Signore della Natura, gloria al Signore della Scrittura!» (*Id., L'arpa dello Spirito*, a cura di S. Brock, Lipa, Roma 1999, p. 13). Sulla stessa lunghezza d'onda il grande teologo serbo *Justin Popović* (1894-1979): «"Il Logos della vita" (1Gv 1, 1) è in realtà la Logica della vita, la Sapienza della vita, la Parola della vita. Fino a lui, la vita era senza logica, senza senso; fino a lui, la vita era a-logica e perciò il-logica; in essa non vi era alcuna logica elementare, ma tutto era caos [...]. Fino a lui, Logos della vita, la vita era senza parola e senza voce: non sapeva parlare, dire, esprimere, manifestare se stessa, il suo mistero, il suo tormento, il suo dolore, la sua gioia. Con lui, la vita acquisisce tutto ciò: la vita ha iniziato a parlare, dato che è stata logicizzata; la vita ha preso senso, dato che è stata logicizzata; la vita è divenuta sapiente, dato che è stata logicizzata [...]. Per trovare il logos e la logica della vita non dobbiamo andare in un altro mondo, visto che la Logica e il Logos della vita sono qui, tra di noi» (*Commento alle Epistole di san Giovanni il Teologo*, En Plò, Atene 2006, pp. 16-17 [in greco]).

3[IL CREATO TESSE INNI DI SILENZIO ALLA PROPRIA CAUSA TRIADICA] Il Creatore trinitario – e in particolare il Logos, per mezzo del quale «tutto è stato fatto» (Gv 1, 3) – è silenziosamente inneggiato dalle sue creature. *Basilio*, igumeno dal 1990 al 2005 del monastero di Iviron, descrive lo stupore mistagogico da cui un giorno fu colto rientrando al Monte Athos e alla sua natura intatta: «Tutto l'Athos, i monasteri, i boschi, gli scogli erano carichi di luce gioiosa, permeati di una celeste bellezza. Il Monte si rivelava invisibilmente come davvero Santo.

L'epiteto della santità non appariva qualcosa di estraneo alla sua costituzione. Avvertivi che se qualcuno avesse potuto dissolverlo, come una zolla di terra, da tale dissoluzione sarebbe scaturita una luce abbacinante, una fragranza simile a quella che ha inondato l'universo il giorno della risurrezione» (AA.VV., *Voci dal Monte Athos*, Servitium-Interlogos, Sotto il Monte (BG)-Schio (VI) 1994, pp. 7-8). L'anziano Iosif (1898-1959), dal canto suo, figura centrale nel recente rinnovamento monastico dell'Athos, in una sua lettera parla della teologia cantata da tutti gli esseri creati, che risultano dunque, a pieno diritto, teologi: «Vieni, dunque, figlio a me caro e teneramente amato. Vieni adesso, sia pure per un giorno solo [...]. Perché tu possa ascoltare le aspre rocce, i mistici e silenziosi teologi, nello spiegarti profondi significati e nel guidare il cuore e la mente verso il Creatore [...]. I teologi senza voce, le stupende rocce e tutta quanta la natura, parlano di Dio. Ciascuno con la sua voce o col suo mutismo [...]. Tutte (le creature) hanno la loro voce, che, mossa dal soffio dell'aria, diviene una musica armoniosa, una dossologia a Dio» (Iero Iosif, *Le Lettere*, a cura di Lorenzo monaco, Edizioni Valleripa, Valleripa-Linaro (FO) 1988, p. 299). Una tradizione, questa, che affonda lontano le sue radici. Pensiamo al *Salmista*: «I cieli narrano la gloria di Dio» (Sal 18,2). Pensiamo a *Paolo*: «Fin dalla creazione del mondo, le realtà sue invisibili – ossia la sua eterna potenza e la divinità – vengono viste divenendo intelleggibili attraverso le opere da lui compiute» (Rm 1,20). Pensiamo, tra i padri antichi, ad *Eusebio di Cesarea*: «Se qualcuno vuol ascoltare una dottrina efficace e altissima, degna di Dio stesso, se ha sani i sensi dell'anima, si protenda, si desti all'ascolto di parole che degnamente proclamano la sconfinata potenza di Dio. Esse sono proferte dai cieli stessi [...] che inneggiano con cantici e inni di gloria al Dio creatore e autore di tutte le cose. Questi stessi cieli [...] non dichiarano la gloria di Dio in lingua greca, né si servono di qualche altro dialetto, ma a fatti, con il loro bell'ordinamento [...]. Conviene dunque che chi ha sano intelletto confessi di udire quasi la voce dei cieli stessi acclamare, con la loro stessa opera, rendendo gloria, come gli si addice, a Dio, loro autore e creatore» (*Commentaria in Psalmos*, XVIII, PG 23, 188. Cf. Id., *Commento ai Salmi/1*, a cura di M.B. Artioli, Città Nuova, Roma 2004, pp. 148-149). Pensiamo a *Gregorio il Teologo*: il mondo spirituale (o angelico) e il mondo sensibile, ancor prima della creazione dell'uomo, che è sintesi e unione di quei due mondi, «portavano in sé la magnificenza del Logos creatore, silenziosi celebratori e araldi altisonanti della grandiosità della sua opera» (*Orazione 38. Per la Teofania*, 11, in Id., *Tutte le orazioni*, p. 889). Pensiamo a *Massimo il Confessore*: «Il creato, attraverso le creature in esso presenti, grida e per così dire proclama – a quanti sono in grado di ascoltare in maniera spirituale – la propria Causa triadicamente inneggiata: intendo dire Dio Padre e la sua Potenza ineffabile e la sua Divinità, ossia il Logos unigenito e lo Spirito santo» (*Quaestiones ad Thalassium*, 13, PG 90, 296C). Pensiamo, in sintesi, a tutti coloro che, avendo prima purificato, e cioè

sanato e aperto, i sensi interiori, hanno visto e udito, estasiati dinanzi ad ogni singolo ente creato e a tutti insieme gli enti creati, realtà ineffabili che noi, malati, né vediamo né udiamo: i *lógoi* del Logos...

4[L'ANGELO DEL SIGNORE APPARSO A MOSÈ NEL ROVETO È INCREATO]

Il tema del rapporto tra i due Testamenti attraverso tutta la riflessione cristiana, fin dai suoi inizi, come vediamo. Su questo tema – che sarà oggetto anche delle prossime note – riportiamo la sintesi di un dialogo che Romanidis ebbe a Bucarest, il 29 dicembre 1979, con Shemaryahu Talmon (1920-2010), esimio professore ebreo di sacra Scrittura presso l'Università ebraica di Gerusalemme: «Ho chiesto se potevo porre una domanda [...]. La mia domanda era: "L'Angelo del Signore che è apparso a Mosè nel rovelto ardente è una teofania?". "Sicuramente", è stata la risposta veloce. Cui ho reagito con l'interrogativo seguente: "È creato o increato?". La risposta è stata fulminea: "Increato, naturalmente! Noi ebrei non crediamo che Dio si manifesti mediante creature!". Ho subito replicato: "Questa è la nostra dottrina ortodossa sulla Trinità santa!" [...]. Il presidente [del Consiglio ebraico per i rapporti inter-religiosi] ha allora ribattuto: "Perché, dunque, tutta quella terminologia filosofica relativa a una sola essenza, a tre ipostasi, alla *consustanzialità*?". La mia risposta è stata: "Questi termini sono stati le reazioni agli eretici che alteravano la dottrina della chiesa e costruivano sistemi filosofici, mentre", ho continuato, "l'unico scopo di tali termini era quello di assicurare la cura del centro della personalità umana, con la purificazione del cuore, l'illuminazione e la divinizzazione (glorificazione) di tutta la persona". Gli ebrei hanno replicato dicendo: "È la tradizione dei chassidim". Ho domandato se fosse la tradizione anche degli odierni chassidim. Mi è stato risposto: "Lo è, per quanto possiamo sapere"». Romanidis commenta: «Ma non è solo la tradizione dei chassidim. Era ed è il fondamento della profezia e dell'apostolicità nell'Antico, nel Nuovo Testamento e, del pari, nella vita ininterrotta della chiesa a partire dalla pentecoste. L'unico modo per diventare membro del corpo di Cristo passa attraverso la purificazione del cuore, che trova compimento nella sua illuminazione e nella sua glorificazione (divinizzazione) sia in questa vita sia nell'altra». «Da questo dialogo – conclude il metropolita Ierotheos Vlachos – si evince che il punto comune tra Antico e Nuovo Testamento è l'apparizione del Logos di Dio, della seconda persona della Trinità santa, in maniera non incarnata nell'Antico Testamento, in maniera incarnata nel Nuovo Testamento, come possiamo riscontrare in tutta l'innografia della chiesa, ma anche nell'insegnamento dei suoi padri. Ugualmente, un altro punto comune è ciò che attiene alla purificazione, all'illuminazione e alla divinizzazione, come condizione per una comunione dell'uomo con il Logos di Dio» (metrop. I. Vlachos, *Padre Giovanni Romanidis. Un esimio teologo dogmatico della chiesa cattolica ortodossa*, pp. 376-377).

⁵[LE TEOFANIE VETEROTESTAMENTARIE HANNO COME CENTRO IL LOGOS PREINCARNATO: SONO TUTTE CRISTOCENTRICHE E, DUNQUE, TRIADOCENTRICHE] I padri ortodossi avevano ben presente la distinzione tra un semplice *angelo* e l'*Angelo del Signore*, il Logos preincarnato che riempie di sé l'Antico Testamento come, incarnato, riempirà di sé il Nuovo. Alcuni esempi. *Eusebio di Cesarea*: «Non è affatto lecito pensare che le teofanie descritte in questo modo siano riferite ad angeli inferiori oppure a servitori di Dio, perché quando uno di questi appare agli uomini, le Scritture non nascondono il fatto, e lo chiamano non col nome di Dio o di Signore ma usano la parola angelo, come può essere provato facilmente da una infinità di testimonianze» (*Storia ecclesiastica*, I, 2, 10, in Id., *Storia ecclesiastica/1*, a cura di F. Migliore-S. Borzi, Città Nuova, Roma 2001, p. 72). È interessante, ancora, notare come Eusebio inizi la sua *Storia ecclesiastica* proprio dal Logos con creatore con il Padre e dalle teofanie veterotestamentarie, il cui centro è sempre il Logos preincarnato: «Tutti coloro che dalla prima creazione dell'uomo si dice si siano distinti per giustizia e virtù di pietà religiosa, i compagni del grande servo di Dio Mosè, e prima di lui Abramo, avanti a tutti, insieme coi suoi figli, e poi tutti coloro che si mostrarono giusti e profeti, intuendolo con gli occhi puri dell'intelligenza, conobbero il Logos e gli tributarono quell'omaggio che si addice al Figlio di Dio. Ed egli, senza trascurare per nulla la pietà verso il Padre, è stato per tutti il maestro della conoscenza del Padre» (Ibid., I, 2, 6, p. 71). Un altro esempio di chiara consapevolezza patristica in ordine alla distinzione tra angelo (creato) e Angelo del Signore (il Logos increato) ci è offerto da *Basilio*: «Io sono colui che è». Nessuno contraddirà queste parole, affermando che non sono state dette dalla persona del Signore, almeno chiunque non abbia steso sul proprio cuore il velo giudaico quando legge i testi di Mosè. Sta scritto infatti che “un angelo del Signore apparve a Mosè nel roveto in fiamma di fuoco”. La Scrittura tuttavia, dopo aver presentato dapprima nel proprio racconto un angelo, vi aggiunge un'espressione pronunciata da Dio. “Disse – essa afferma – a Mosè: ‘Io sono il Dio di tuo padre Abramo’”, e ancora poco dopo: “Io sono colui che è”. Chi è dunque costui che è sia angelo sia Dio? Non è forse colui il cui nome, come abbiamo imparato, è “angelo del gran consiglio”? Io credo che non occorra altro per la dimostrazione e che agli amici di Cristo basti anche l'accenno: invece chi è inguaribile non otterrà nessun giovamento neppure da una caterva di parole [...]. È chiaro a chiunque che, dove lo stesso è stato chiamato sia angelo sia Dio, ci è stato mostrato l'Unigenito che manifesta se stesso agli uomini di generazione in generazione e annuncia ai suoi santi la volontà del Padre, sicché si può comprendere che chi davanti a Mosè ha chiamato se stesso “Colui che è” non è altri se non il Dio Logos che era in principio presso Dio» (*Contro Eunomio*, II, 18, in *Eunomio, Apologia*-Basilio di Cesarea, *Contro Eunomio*, pp. 261-262). *Gregorio di Nissa*, fratello del grande Basilio, si esprime in termini analoghi: «Colui che si era

fatto conoscere con la denominazione di “colui che è” è il Dio Unigenito. Ma se uno contraddice tutto questo, diventa alleato delle concezioni giudaiche, perché non comprende anche il Figlio a cooperare alla salvezza del popolo. Se, infatti, l'angelo non parte insieme con gli israeliti, e se quello che viene manifestato dalla denominazione di “colui che è” non è il Dio Unigenito, come vuole Eunomio, questo non significa altro che trasportare nella chiesa di Dio le dottrine della sinagoga. Dunque, delle due, ammetteranno per necessità l'una: o che in nessun posto stava presso a Mosè il Dio Unigenito, o che il Figlio stesso è “colui che è”, il quale rivolge la parola al suo servo [...]. Per mezzo del termine “angelo” la Scrittura insegna il Logos che è interprete del volere del Padre, e per mezzo della denominazione di “colui che è” insegna l'affinità naturale che, in relazione all'essere stesso, intercorre tra il Figlio e il Padre [...]. Il Figlio è detto “angelo”, in quanto rivela il Padre, ma è “colui che è” in quanto non ha un nome che faccia conoscere la sua sostanza, ma è superiore ad ogni significato di nomi» (*Contro Eunomio*, III, 9, 35-36.38.41; cf. Id., *Teologia trinitaria. Contro Eunomio. Confutazione della professione di fede di Eunomio*, a cura di C. Moreschini, Rusconi, Milano 1994, pp. 527-528). Tanti, tantissimi sono gli esempi che si possono trovare nei padri di questa lettura *crisostologica* e dunque *triadologica* dell'Antico Testamento. Ne riportiamo ancora uno, antico. *Clemente di Alessandria*: «Il nostro Pedagogo, invece, è il santo Dio Gesù, il Logos che guida l'umanità intera; egli stesso, Dio filantropo, è Pedagogo [...]. Egli “apparve ad Abramo e gli disse: ‘Io sono il tuo Dio: comportati davanti a me sì da piacermi’”; in modo molto pedagogico lo guidò ad essere un figlio fedele. Gli disse: “Sii irreprensibile, e io stabilirò l'alleanza tra me e te e la tua discendenza” [...]. Egli fu Pedagogo anche di Giacobbe [...]; gli dice infatti: “Ecco, io sono con te, ti custodisco in ogni sentiero su cui camminerai. Ti ricondurrò in questa terra e non ti lascerò finché non avrò fatto quel che ti ho detto”. Sta scritto, poi, che lottò con lui: “Giacobbe fu lasciato solo e un uomo lottò con lui – era il Pedagogo – fino al mattino”. Costui era l'uomo che lo guidava e lo conduceva, era l'uomo che insieme a lui si allenava, e preparava alla lotta contro il male l'atleta Giacobbe. Ora, giacché il Logos era allo stesso tempo l'allenatore di Giacobbe e il Pedagogo dell'umanità, “quegli – dice – lo interrogò e gli disse: ‘Rivelami il tuo nome’. Gli rispose: ‘Perché mi chiedi il mio nome?’”. Teneva infatti in serbo il suo nome nuovo per il popolo novello, il popolo bambino. A quei tempi il Signore Dio era ancora senza nome (*anônomastos*), non essendo ancora diventato uomo. Tuttavia “Giacobbe diede a quel luogo un nome e lo chiamò ‘Visione di Dio’, poiché – diceva – ‘ho visto Dio nel volto e la mia anima è salva’”. Il volto (*prôsôpon*) di Dio è il Logos per mezzo del quale Dio è rivelato e conosciuto. Fu allora, inoltre, che [a Giacobbe] venne dato il nome di Israele, allorché vide il Signore Dio. Questi è Dio, il Logos, il Pedagogo, che più tardi gli disse: “Non aver paura di scendere in Egitto” [...]. Anche a Mosè egli insegna a fare il pedagogo [...]. Tramite Mosè, infatti, il Signore fu davvero Pedagogo del

popolo antico, mentre tramite sé è divenuto la guida del popolo nuovo, faccia a faccia. “Ecco – dice a Mosè –, il mio angelo cammina davanti a te”, indicando la potenza evangelica e conduttrice del Logos. Mantiene però comunque la sua dignità di Signore: “Il giorno in cui li visiterò – dice – rinfaccerò ad essi il loro peccato” [...]. Il Logos filantropo non passa sotto silenzio il loro peccato; anzi li rimprovera, affinché si pentano: “Il Signore desidera il pentimento del peccatore piuttosto che la sua morte” [...]. Ebbene, chi ci potrebbe educare in maniera più amabile di così? Inizialmente, per il vecchio popolo c’era la vecchia Alleanza, e la Legge, come un pedagogo, guidava il popolo con il timore, e il Logos era un angelo. Al popolo nuovo e giovane invece è stata donata un’Alleanza anch’essa nuova e giovane, e il Logos è apparso e il timore si è volto in amore, e quel mistico angelo, Gesù, è nato» (*Il Pedagogo*, I, 7, a cura di D. Tessore, Città Nuova, Roma 2005, pp. 86-89). «Quel mistico angelo, Gesù, è nato». Sintesi grandiosa. Sintesi con cui l’alessandrino Clemente compone e armonizza i tempi della profetia con quelli dell’adempimento. Ponendo al centro degli uni e degli altri il Logos e soltanto il Logos: i padri dell’antica Alleanza, quando contemplavano il Signore della gloria, l’Angelo della gloria, l’Angelo del gran consiglio..., contemplavano il Logos preincarnato. Ovvero la Sapienza di Dio. Ovvero la seconda persona della Triade indivisa prima della sua incarnazione. In tutte le teofanie era il Cristo ad apparire. Un teologo moderno: «Le teofanie sono cristocentriche, il che significa triadocentriche», ribadisce *Nikos Matsoukas (Teologia dogmatica e simbolica*, vol. 3, Edizioni P. Pournara, Salonico 1997, pp. 120-121 [in greco]). Che spiega: «La concezione secondo cui l’economia si sviluppa in due tappe: una in cui Dio si rivela in modo imperfetto – Antico Testamento – e una in cui Dio si rivela in modo perfetto – Nuovo Testamento –, secondo la teologia ortodossa, è sbagliata e ingannevole [...]. Il monoteismo dell’Antico Testamento, secondo la teologia ortodossa, è triadico. Questo fatto si mostra a partire dalle teofanie [...]. Tanto le teofanie dell’Antico Testamento, quanto quelle del Nuovo, seguono la stessa linea e lo stesso cammino ed hanno lo stesso fondamento triadico. Al centro è il Logos sia nell’Antico che nel Nuovo Testamento. Le persone carismatiche contemplano la sua gloria in ambedue i Testamenti (cf. Gv 12, 40-41; 1 Cor 10, 1-4; 2 Cor 3, 9-10) [...]. La storia della divina economia si scrive per mezzo del Logos *ásarkos* [non-incarnato ovvero preincarnato] ed *énsarkos* [incarnato]» (Id., *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 2, pp. 36-37.40). *Romanidis*, dal canto suo, osserva e conferma: «I padri discutono continuamente il dogma della Trinità santa sulla base dell’Antico Testamento. L’Antico Testamento è il dogma della Trinità santa, non soltanto il Nuovo» (metrop. I. Vlachos, *Dogmatica sperimentale... secondo gli insegnamenti orali del padre Giovanni Romanidis*, vol. 2, pp. 60-61); «L’interpretazione non cristocentrica dell’Antico Testamento non è solo sbagliata, ma è anche deviazione ed eresia, dato che Cristo stesso ha interpretato così l’Antico Testamento» (*Teologia*

dogmatica e simbolica della chiesa cattolica ortodossa, Pournara, Salonico 1994⁴, vol. 1, p. 178 [in greco]); rifiutare il cristocentrismo e dunque il triadocentrismo dell'Antico Testamento significa adottare l'ermeneutica gnostica oppure l'ermeneutica ebraica, le quali, pur partendo da fondamenti diversi, presentano una somiglianza di fondo nel contrapporre mortalmente le due parti della Scrittura: «Gli gnostici sostengono che il Dio di Cristo non ha alcun rapporto con il Dio dell'Antico Testamento, e gli ebrei che il Dio dell'Antico Testamento con ha alcun rapporto con il Cristo del Nuovo Testamento» (Ibid., p. 179). I padri non fanno questo, sottolinea Romanidis. Come non fa questo l'iconografia quando iscrive nell'aureola che circonda il volto di Cristo le parole "Colui che è" dell'episodio del roseto. Neppure fanno questo le liturgie: i canoni triadici del mesonyktikón bizantino, ad esempio, hanno come fonte, da un lato, gli scritti dei grandi padri (Basilio Magno, Gregorio il Teologo, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno) e, dall'altro, proprio l'Antico Testamento (e pochissimo il Nuovo). Tutte le allusioni e le figure trinitarie presenti nella Scrittura antica vengono riprese e trasformate in tropari trinitari dal compositore di quei canoni, Metrofane, nome indicato nel mesonyktikón della domenica del tono 1 (cf. I. Vranos, *I modelli esatti delle icone. Teologia illustrata*, vol. 1, Salonico 2005, pp. 213-215 [in greco]). Dopo la lettura dei pochi frammenti patristici proposti (commentati dai moderni Matsoukas e Romanidis) appare – così pensiamo – in tutta la sua debolezza l'opinione prevalente, espressa bene da Tommaso d'Aquino, secondo cui ai patriarchi sarebbe stata rivelata l'*onnipotenza* di Dio, a Mosè la *semplicità dell'essenza* di Dio, agli apostoli il mistero sublime della *Trinità* di Dio: «I suddetti patriarchi [Abramo, Isacco, Giacobbe] furono istruiti in generale sull'onnipotenza dell'unico Dio (*de omnipotentia unius Dei*), ma in seguito Mosè fu istruito più pienamente sulla semplicità dell'essenza divina (*de simplicitate divinae essentiae*), quando gli fu detto [Es 3,14]: "Io sono colui che sono" [...]. Finalmente al tempo della grazia fu rivelato dal Figlio stesso di Dio il mistero della Trinità (*mysterium Trinitatis*), secondo le parole evangeliche [Mt 28,19]: "Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo"» (*S. Th.*, II-II, q. 174, a. 6). Già alcuni padri latini avevano espresso – in totale sintonia con quelli greci – una concezione del tutto diversa. Si pensi a *Ilario di Poitiers*, che ripropone in forma lapidaria, proprio in un passaggio relativo al patriarcha veterotestamentario Giacobbe, il basilare principio ermeneutico del Nuovo Testamento (cf. Gv 14,6; Mt 11,27) che guida tutta la sua trattazione: «La fede evangelica accede a Dio Padre mediante Dio Figlio e Dio non può essere compreso se non per mezzo di Dio (*Evangelica fides per Deum Filium ad Deum Patrem habet aditum, et non potest Deus nisi per Deum intelligi*)» (*La Trinità*, V, 20, in Id., *La Trinità/1*, a cura di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2011, p. 252) – principio valido sempre, sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento –. Si pensi ad *Ambrogio* e a questa sua sintetica formulazione: «La Legge e i

Profeti provengono dal Verbo, e ciò che è cominciato dal Verbo culmina nel Verbo» (*Esposizione del Vangelo secondo Luca*, VII, 21, in *Ibid./2*, a cura di G. Coppà, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1978, p. 111); e a quanto stupendamente egli scrive nel *De fide*: «“Questi è il mio Figlio” [...]. Non disse: “Questa è la mia creatura, questa è la mia fattura, questo è il mio servo”, ma “questi è il mio Figlio”, quello che vedete nella gloria. Questi è “il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe”, che è apparso a Mosè nel roveto, del quale Mosè dice: “Colui che è mi ha mandato”. Non è stato il Padre a parlare nel roveto o nel deserto, ma è stato il Figlio che ha parlato a Mosè. Del resto, di lui Stefano disse: “Questi è colui che fu nell’assemblea nel deserto”. Questi è, dunque, colui che dette la Legge, è lui che parlò a Mosè dicendo: “Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe”. Questi è, dunque, il Dio dei patriarchi, questi è il Dio dei profeti» (*La fede*, I, 13, 83, pp. 97-99). Si pensi anche a *Cassiano*: Gesù, nel Vangelo, ai suoi contemporanei giudei «dichiara: “Prima che Abramo fosse, io sono!” (Gv 8,58), così come a Mosè aveva detto: “Io sono Colui che sono!” (Es 3,14) [...]». Tu vai dicendo – Cassiano si rivolge al suo interlocutore – che anche dopo il suo avvento egli è rimasto nascosto. E io invece riuscirò a dimostrarti che egli non rimase nascosto neppure prima di venire» (*L’incarnazione del Signore*, V, 8; cf. *Ibid.*, a cura di L. Dattrino, Città Nuova, Roma 1991, pp. 199.264). Il Figlio è l’unico rivelatore del Padre, nello Spirito. E lo è sia nell’Antico Testamento, come Logos preincarnato, sia nel Nuovo, come Logos incarnato. Anche se tutto ciò diventa più evidente nel Nuovo Testamento, con il Logos incarnato e pasquale, che scioglie i sigilli e toglie i veli dell’Antica Scrittura.

⁶[LE TEOFANIE VISTE DAGLI ORTODOSSI, DAGLI ARIANI, DA AGOSTINO (SECONDO QUESTO PADRE, SI TRATTA DI APPARIZIONI DI ENTITÀ CREATE APPOSITAMENTE PER IL SINGOLO EVENTO E DESTINATE IN SEGUITO A SCOMPARIRE)] Qual era il quadro in cui si svolgeva il dibattito fra ortodossi ed eretici (ariani, in particolare) a proposito delle teofanie? «Tra ortodossi ed ariani – scrive Romanidis – vi era accordo assoluto sul fatto che l’Angelo apparso nella gloria ai profeti e Signore della gloria fosse il Logos di Dio, il quale si è fatto carne e attraverso questa carne ha manifestato la gloria del Padre agli apostoli». La diversità – radicale – era rappresentata dalla differente identità attribuita al Logos: «I padri ortodossi, da un lato, insegnavano [...] che il Logos nell’Antico e nel Nuovo Testamento è increato e Dio per natura, e che i profeti hanno visto invisibilmente e udito inudibilmente e conosciuto sovrarazionalmente e sovraintelligibilmente il Logos increato nella sua gloria increata naturale, che è la stessa gloria di Dio e del suo Spirito. Gli ariani, dall’altro lato, credevano che il Logos apparso ai profeti e agli apostoli fosse una creatura, fosse stato creato da Dio *ex nihilo* prima del tempo e dei secoli per volere di Dio [...]. Ad ogni modo, né gli ortodossi né gli

ariani e i loro soci né gli eunomiani furono costretti a dimostrare che era il Logos colui che si era manifestato in quel modo. Per tale ragione questo argomento propriamente non fu oggetto di discussione». L'Angelo è il Logos: e lì sono tutti d'accordo. Ma il Logos può essere increato o creato: e proprio lì risiede la grande, incolmabile frattura. «Per dimostrare l'increaturalità del Logos e dello Spirito santo bisogna dimostrare che tutti gli atti di Dio non solo appartengono al Logos e allo Spirito santo, ma appartengono a loro non per grazia ma per natura [...]. Se si dimostra che esiste sia pure un solo atto del Padre che il Logos o lo Spirito santo non possiedono per natura, ciò diventa una prova della creaturalità del Logos o dello Spirito santo» (*Teologia dogmatica e simbolica della chiesa cattolica ortodossa*, vol. 1, pp. 210-211). Questo dunque era il quadro del dibattito e dello scontro fra ortodossi ed eretici in ordine alle teofanie, come viene riassunto da Romanidis. Il quale, in vari contesti, riporta e critica il pensiero di Agostino: le teofanie, in realtà, sarebbero apparizioni di entità create appositamente per il singolo evento e destinate in seguito a scomparire. Sentiamo *Agostino*: «La sostanza, o, se è meglio dire così, l'essenza di Dio, nella quale intendiamo a modo nostro, quanto mai imperfetto, il Padre e il Figlio e lo Spirito santo, non essendo assolutamente mutevole, è radicalmente impossibile che sia per se stessa visibile. È dunque chiaro che tutte le apparizioni fatte ai patriarchi quando Dio si rivelava ad essi secondo il suo piano stabilito per quei tempi, sono avvenute per mezzo di una creatura (*per creaturam*)» (*De Trinitate*, III, 11, 21-22). Ancora: «Parliamo ora delle nubi, delle voci, delle folgori, della tromba, del fumo del monte Sinai [...]. Che dire qui se non che non c'è alcuno così sciocco da credere che il fumo, il fuoco, le nubi, la caligine e le altre cose simili sono la sostanza del Verbo e della Sapienza di Dio, che è il Cristo, oppure la sostanza dello Spirito santo [...]? Perciò quei prodigi sono stati compiuti per mezzo della *creatura che è docile al Creatore*, e furono presentati ai sensi degli uomini in maniera ad essi conveniente; altrimenti basandosi sull'affermazione: *Mosè entrò nella caligine dov'era Dio*, secondo un modo di pensare grossolano, qualcuno crederà che il popolo abbia visto la caligine ma Mosè dentro la caligine abbia visto con gli occhi corporei il Figlio di Dio che i folli eretici vogliono sia apparso nel suo stesso essere. Si può ammettere che Mosè l'abbia visto con gli occhi corporei se è possibile contemplare con gli occhi corporei, non dico la Sapienza di Dio, ossia il Cristo, ma anche soltanto la stessa sapienza d'un uomo qualunque e di qualsiasi saggio [...]. Invece, come spesso abbiamo detto, è per mezzo della creatura sottomessa a Dio che tali fenomeni visibili e sensibili vengono presentati per significare il Dio invisibile e intelligibile, cioè non solo il Padre ma anche il Figlio e lo Spirito santo (*per subiectam, ut saepe diximus, creaturam exhibentur haec omnia visibilia et sensibilia ad significandum invisibilem atque intellegibilem Deum, non solum Patrem sed et Filium et Spiritum Sanctum*) [...]. Chi oserà dunque affermare che attraverso tali fenomeni, simili a quelli che apparvero in forma visibile anche a Mosè, sia

apparso il vero essere di Dio agli occhi di qualche mortale e non invece una creatura docile al volere di Dio? (*quis audeat dicere per similes formas quae huic quoque visibiliter apparuerant non creaturam Deo seruientem sed hoc ipsum quod Deus est cuiusquam oculis apparuisse mortalium?*)» (Ibid., II, 15, 25; 16, 27). Sentiamo ora il commento di *Romanidis*: Agostino «si allontana radicalmente dalla tradizione patristica circa le teofanie, concordando con gli ariani, gli eunomiani e i montanisti sul fatto che i profeti videro Dio non secondo un qualcosa di increato, ma per mezzo di creature. Tali creature, tuttavia, non sono né il Logos, come credevano gli ariani e gli eunomiani, né una natura del Logos creata prima dell'incarnazione, come insegnavano i montanisti e Ilario di Poitiers. Per Agostino le creature, tramite cui Dio si rivela, vengono dal nulla e nel nulla di nuovo scompaiono. Tale dottrina è apparsa per la prima volta in oriente con l'arrivo, lì, di Barlaam il Calabro, è stata combattuta dai padri romani con a capo san Gregorio Palamas, ed è stata condannata dai concili costantinopolitani del XIV secolo». Continua *Romanidis*: «Per capire ciò che Agostino scrive sulle teofanie bisogna tener presente il fatto che egli identifica l'essenza increata e l'atto increato di Dio [...]. Egli cerca di dimostrare che colui che è apparso ai profeti non è il Logos, ma il Dio trinitario, attraverso creature e concetti che appaiono e scompaiono. Pensa, in tal modo, di confutare gli argomenti degli eretici sulla creaturelità del Logos. Ritiene che, se dimostra che in nessuna delle teofanie dell'Antico e del Nuovo Testamento viene vista l'essenza del Logos, ciò costituisce una prova del fatto che il Logos non è una creatura. Egli sa sicuramente di concordare, in questo punto, con tutti i padri. Ma nemmeno come sospetto, nei suoi scritti, sembra affiorare in lui la conoscenza della dottrina patristica secondo cui il Logos non rivela la natura divina ma rivela la propria gloria naturale increata e, in se stesso, il Padre e il suo Spirito [...]. Poiché identificava tutto ciò che è in Dio con l'essenza di Dio, egli non poté immaginare che la manifestazione di Dio ai profeti per mezzo del Logos non è una manifestazione della “prima natura conosciuta solo a se stessa (intendo dire alla Trinità)...., bensì [di] quella finale, che giunge fino a noi” [...], come sviluppa – a partire, sembra per l'appunto così, dalla sua propria esperienza – Gregorio il Teologo e come sviluppano, con lui, tutti i padri della chiesa» (*Teologia dogmatica e simbolica della chiesa cattolica ortodossa*, vol. 1, pp. 218-219.221). Agostino scrive: «Quelle apparizioni si sono realizzate per mezzo della creatura mutevole che obbedisce al Dio immutabile (*visiones autem illae per creaturam commutabilem Deo incommutabili subditam factae sunt*) ed hanno manifestato Dio non esattamente com'è ma attraverso dei segni, come richiedevano le circostanze e i momenti» (*De Trinitate*, II, 17, 32); e ancora: «La colomba [del battesimo di Gesù] e il fuoco [della pentecoste] mi sembrano più simili a quella fiamma che apparve a Mosè nel roveto, a quella colonna che il popolo seguiva nel deserto, ed alle folgori ed ai tuoni che si verificarono quando la Legge fu data sul monte. Infatti quei fenomeni sensibili esistettero solo per significare

qualcosa e subito scomparire (*Ad hoc enim rerum illarum corporalis exstitit species ut aliquid significaret atque praeteriret*)» (*De Trinitate*, II, 6, 11). Dunque, commenta Romanidis, nel battesimo e nella pentecoste «discesero sul Signore e sugli apostoli creature che appaiono e scompaiono, cioè una colomba creata e lingue di fuoco create [...]. L'unica realtà increata è l'essenza di Dio; nelle teofanie, pertanto, è apparsa non l'essenza divina, invisibile agli occhi, ma un suo simbolo creato» (*Teologia dogmatica e simbolica della chiesa cattolica ortodossa*, vol. 1, p. 224). Se gli occidentali interpretano le teofanie come realtà create, i padri, sostiene Romanidis, parlano di simboli. E i simboli «non sono ciò che hanno visto quanti hanno visioni di Dio, ma sono, piuttosto, le nozioni e le rappresentazioni che sono state usate da coloro che hanno queste visioni, così da esprimere la conoscenza immediata di Dio, la quale trascende le nozioni, le rappresentazioni e persino la stessa conoscenza e visione» (metrop. I. Vlachos, *Padre Giovanni Romanidis. Un esimio teologo dogmatico della chiesa cattolica ortodossa*, p. 351). Alla spiegazione occidentale Romanidis oppone Gregorio Palamas e la sua spiegazione, ritenuta sintesi di quella patristica: «Noi, iniziati dai discorsi dei padri, sappiamo ed abbiamo fede che talvolta sia i profeti, sia gli apostoli, sia molti santi dopo di loro videro non solo col cuore, ma anche con gli occhi, non solo queste cose, ma anche delle altre molto più alte di queste. E se ci si chiedesse in che modo videro, risponderemmo assieme al padre Crisostomo che “non lo sappiamo; se però qualcuno volesse sapere come hanno visto, che diventi profeta pure lui; infatti queste cose s'imparano con l'esperienza”. Perciò anche noi, se a volte diciamo qualcosa sulla luce divinissima, quando siamo necessitati da quanti ci contraddicono, pronunciamo parole di fede: essi videro con altri occhi, essi non si servirono della nostra potenza percettiva, essi videro attraverso lo Spirito. Infatti queste parole non sono di consequenzialità naturale, ma di fede. Ed inoltre, sapendo che anche quelle visioni divine sono indicibili, assumiamo quelle parole in modo conveniente a Dio, intendendo a partire da esse un senso più alto. Infatti lo Spirito santo non è davvero un leone e un bue, nel cielo, né una lingua o una colomba prima d'apparire o dopo essere apparso» (*Confutazione di Acindino*, VII, 15, 55, in Id., *Dal sovraessenziale all'essenza*, pp. 875-877); «Vedi che luce è quella che irraggiò i discepoli? Gli apostoli scelti che avevano contemplato il Signore trasfigurarsi in essa “passarono dalla carne allo Spirito prima ancora di essersi spogliati della vita nella carne”, com'egli stesso [Massimo il Confessore] dice ancora, “attraverso un mutamento degli atti percettivi che lo Spirito stesso attuò in loro”. Vedi che tale luce è inaccessibile alla percezione, se prima questa non è preparata con una trasformazione grazie allo Spirito? E perciò non apparve a chi abitava nei pressi [del Tabor], pur splendendo più del sole» (*Triadi in difesa dei santi esicasti*, II, 3, 22, in Id., *Atto e luce divina*, p. 659). Nelle teofanie, pertanto, gli occhi sensibili vengono aperti dalla grazia dello Spirito: non è infatti proprio della facoltà naturale creata vedere l'in-

creato, come invece affermavano i messaliani.

⁷Le persone (*prósôpa*), in quel caso, erano intese più come *volti, apparenze esteriori, maschere* (*prósôpeia*).

⁸La *relazione* è riferibile alle ipostasi, distinte in maniera assoluta; la *comunione* è riferibile invece agli elementi che le ipostasi hanno in comune: *essenza ed atto*.

⁹**[SENSO DELL'ESPRESSIONE «UNIONE NATURALE» UTILIZZATA DA CIRILLO DI ALESSANDRIA]** Quando Cirillo parlerà di «unione naturale» intenderà «unione vera»: «secondo un'unione naturale (*kath'hénôsin physikên*), cioè vera (*toutéstin alêthê*)» (*Explicatio duodecim capitum*, PG 76, 300). Cf. Giovanni Damasceno: «Definiamo essenziale (*ousiô-dê*) l'unione, cioè vera (*toutéstin alêthê*) e non fittizia (*ou katà phantasián*); essenziale, ma non perché le due nature abbiano prodotto un'unica natura composta, ma per il fatto che sono veramente (*katà alêtheian*) unite tra di loro nell'unica ipostasi composta del Figlio di Dio» (*La fede ortodossa*, III, 3, p. 132). Cf., ancora, Massimo il Confessore: «Confessiamo l'unione naturale come se la dicessimo vera (*alêthê*), nel modo in cui lo stesso san Cirillo ha espresso e spiegato tali formulazioni, e non per sopprimere dopo l'unione le due nature di cui Cristo è composto oppure una delle due, come Apollinare, Eutiche e Severo [...] hanno interpretato» (*Epistolae*, XII, PG 91, 501).

¹⁰**[PAOLO DI SAMOSATA: ERETICO NELLA CRISTOLOGIA, ERETICO NELLA TRIADOLOGIA]** Riassume K. B. Skouteris (*Storia dei dogmi*, vol. 1, Atene 1998, pp. 470-471 [in greco]): «Paolo rifiutava la distinzione delle persone e sosteneva che Dio è uno solo, il Padre [...]. Di conseguenza, il Figlio e lo Spirito santo non hanno, secondo lui, una propria divinità e ipostasi, ma sono potenze (*dynámeis*) impersonali di Dio o suoi semplici nomi o proprietà [...]. Gesù Cristo, secondo Paolo di Samosata, era un uomo [...] nel quale si realizzò una inabitazione e una unione del Logos di Dio. Il Logos di Dio non era una concreta persona, ma una potenza impersonale e anipostatica [...]. Il Logos, pertanto, e Cristo non si identificano. Il Logos è una potenza divina e Cristo un semplice uomo nel quale ha abitato il Logos non essenzialmente ma “per qualità”». La fonte principale per la ricostruzione del pensiero di Paolo di Samosata cui Skouteris rimanda è Epifanio nel suo *Adversus haereses* (cf. PG 42, 12-29). Dal canto suo, Romanidis spiega: «Paolo di Samosata insegnava che in Cristo non c'è un'unione naturale delle due nature, ma un'unione per volontà o un'unione per atto o, come egli stesso riporta in alcuni punti, un“unione per qualità”. In Cristo, cioè, non si è realizzata un'unione della natura di Dio con la natura umana del Logos, ma un'unione dell'atto di Dio con l'atto della natura umana del Logos. Paolo di Samosata è stato, in ragione di ciò, condannato come eretico. Egli era

tale, tuttavia, non solo nella modalità in cui distingueva tra l'essenza e l'atto in Dio, ma anche nella triadologia. Negava, cioè, l'esistenza delle tre persone della Trinità santa. Non riteneva il Padre, il Figlio e lo Spirito santo distinzioni permanenti in Dio, ma temporanee; credeva dunque nell'esistenza soltanto di una essenza ed una ipostasi in Dio, dotata di atto. Atto che è sia il Logos sia lo Spirito santo. Abbiamo, dunque, l'ipostasi di Dio Padre con l'atto del Logos e l'atto dello Spirito santo. Il Logos e lo Spirito santo diventano, di conseguenza, due atti increati di Dio. Per Paolo di Samosata, cioè, l'incarnazione concerne l'atto di Dio e non l'ipostasi del Dio Logos. Cristo, pertanto, non è il Dio incarnato, ma è un uomo divinamente ispirato, ossia un uomo in cui abita Dio. Per questo Paolo di Samosata è stato condannato come eretico non solo nella sua cristologia ma anche nella sua triadologia. Egli è cioè doppiamente eretico» (*Chi è Dio? Chi è l'uomo? Lezioni di teologia sperimentale*, pp. 173-174).

¹¹[**LA DOTTRINA ARIANA: DIO NON GENERA PER NATURA IL LOGOS, MA CREA IL LOGOS PER ATTO E PER VOLONTÀ**] Per gli ariani, «non può darsi una relazione per essenza tra il Padre e il Figlio. Relazione per essenza significa, infatti, relazione *per necessità*. Per questo Dio non può generare per natura il Logos, ma crea il Logos per atto e per volontà, perché Dio non può avere relazioni necessarie con realtà che abbiano un'essenza diversa dalla sua. Dato dunque che gli ariani hanno ammesso che il Logos è ipostasi e che il Padre è ipostasi, tra queste due ipostasi che sono anteriori alla creazione del mondo – tra Dio Padre e l'ipostasi del Logos – non possono esistere relazioni per essenza, ma le relazioni debbono essere per atto e per volontà. Dio Padre – essi dicevano – con tutte le ipostasi (con tutti gli esseri) ha relazioni per volontà e per atto, ma non per essenza. Perché Dio è assolutamente libero e non soggiace a nessuna necessità. In tal modo, visto che per essenza significa per necessità, il Padre non genera il Logos per essenza, ma per atto e per volontà. Questo è il cuore dell'insegnamento di Ario. Tale teoria deriva, però, da Paolo di Samosata, il quale non ammetteva il dogma della Trinità santa né l'incarnazione reale. Nel suo pensiero, infatti, il Padre, il Figlio e lo Spirito santo non designano tre ipostasi. Il nome Dio designa una sola ipostasi: quella del Padre. In Dio, dunque, esiste una sola ipostasi e una sola essenza. E quest'unica ipostasi, ossia l'essenza di Dio, ha un atto che si chiama Verbo e un altro atto che si chiama Spirito santo. Il Logos, a suo dire, è l'atto razionale di Dio e lo Spirito santo è l'atto amoroso di Dio» (G.S. Romanidis, *Chi è Dio? Chi è l'uomo? Lezioni di teologia sperimentale*, p. 175).

¹²[**LOGOS "IMMANENTE" E LOGOS "ESPRESSO" IN TEOFILO DI ANTIOCHIA**] Cf. Teofilo di Antiochia (vissuto tra il 120 e il 185 d.C.): «Dio, che aveva il suo Logos immanente (*endiátheton*) nelle sue viscere, lo generò assieme alla sua Sapienza, emettendolo prima di ogni

cosa. Egli ebbe questo Logos come esecutore di tutte le sue opere e per mezzo di lui ha fatto tutto. Si chiama Principio perché è il principio e il Signore di tutto ciò che è stato creato per mezzo suo. Fu lui, Spirito di Dio, Principio, Sapienza e Potenza dell'Altissimo, a discendere sui profeti e a parlare, per loro bocca, della creazione del mondo e di tutte le altre cose. I profeti non esistevano quando fu creato il mondo, ma c'era la Sapienza di Dio che in lui dimora e il Logos santo di Dio che sempre (*aei*) è accanto a lui [...]. Non come i poeti e i mitografi raccontano intorno ai figli delle divinità, nati da unioni carnali, ma come la verità ci istruisce sul Logos, che è sempre (*dià pantós*) immanente (*endiátheon*) nel cuore di Dio. Prima della creazione lo ebbe come consigliere perché è la sua mente e il suo pensiero. Quando Iddio volle creare quello che aveva stabilito, generò questo Logos come espresso (*prophorikón*), primogenito di tutta la creazione; e non rimase lui privo del Logos, ma dopo averlo generato sempre si intrattenne con il suo Logos» (*Tre libri ad Autolico*, II, 10.22, in *Ibid.*, a cura di P. Gramaglia, Paoline, Torino 1965, pp. 59-60.81).

13[TUTTO CIÒ CHE È NATURALE È DAVVERO SOTTOPOSTO A NECESSITÀ, COME VORREBBE LA FILOSOFIA?] La filosofia greca concepiva la natura in termini di necessità: «Ciò che è naturale è soggetto a necessità». Gli ariani dunque chiedevano: il Padre genera il Figlio secondo natura (o essenza) oppure secondo volontà? Rispondere «secondo volontà» – ed era la loro risposta – significava fare del Figlio una creatura. Rispondere «secondo natura» significava, seguendo Aristotele, imporre al Padre una necessità, perché tutto ciò che è per natura è per necessità. Replica *Atanasio*: «Il Padre non ha detto: “Questi è il Figlio nato per mio volere” né: “Il Figlio che ho avuto secondo il mio volere”, ma semplicemente: “Questi è il Figlio mio” e soprattutto “in cui mi sono compiaciuto”: con ciò egli ha mostrato che questi è il Figlio per natura e che in lui è stato riposto il volere di tutto ciò che gli piace. Dunque, poiché il Figlio è tale per natura (*phýsei*) e non per volere (*ek boulêseôs*), risulta non voluto (*athêlêtos*) dal Padre? Il Figlio esiste contro la volontà del Padre? No, ma il Figlio è voluto dal Padre, e, come egli stesso dice, “Il Padre ama il Figlio e gli rivela ogni cosa”. Come egli non ha iniziato ad essere buono in seguito a volontà, ma non è buono contro il suo desiderio e la sua volontà (gli è infatti gradito tutto ciò che egli è), così, anche l'esistenza del Figlio, anche se non ha avuto origine dal suo volere, non è contraria alla sua volontà né è contraria al suo disegno» (Id., *Trattati contro gli ariani*, III, 65-66, a cura di P. Podolak, Città Nuova, Roma 2003, p. 335). Sentiamo anche *Massimo il Confessore*: «Se ciò che è naturale è pure soggetto alla necessità, Dio che è Dio per natura, buono per natura, creatore per natura, sarà Dio per necessità, come pure sarà per necessità buono e creatore: anche solo pensare ciò, pur non dicendolo, equivale ad una bestemmia estrema. Chi potrebbe essere colui che gli impone la necessità? Esamina, se vuoi, o amico,

anche sotto questo aspetto la bestemmia di una simile proposizione. Infatti se chi definisce naturali le volontà in Cristo elimina in lui, secondo te, ogni movimento volontario, è necessario che gli esseri che vogliono naturalmente abbiano movimenti involontari e quelli che non vogliono naturalmente, movimenti volontari. Quindi non solo Dio, che è superiore agli esseri, ma anche tutti gli esseri intelligenti e razionali, pur essendo per natura forniti di volontà, avranno movimenti involontari; invece gli esseri inanimati non dotati di volontà avranno movimenti volontari. Tuttavia il beato Cirillo nel terzo capitolo *Contro le critiche di Teodoro* ci liberò da inutili preoccupazioni dichiarando esplicitamente: “Niente di naturale è involontario nella natura intelligente” (PG 76, 401C)» (*Dialogo con Pirro*, PG 91, 293).

¹⁴[QUANDO IL CONCILIO DI NICEA DICE DALL'ESSENZA DEL PADRE, INTENDE DIRE DALL'IPOSTASI DEL PADRE] Professione di fede dei 318 padri: «Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo Signore, Gesù Cristo, figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè dall'essenza (*ek tês ousías*) del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa essenza (*homoousion*) del Padre, mediante il quale tutto è stato fatto, sia ciò che è in cielo, sia ciò che è in terra; per noi uomini e per la nostra salvezza egli è disceso dal cielo, si è incarnato, si è fatto uomo, ha sofferto ed è risorto il terzo giorno, è salito nei cieli e verrà per giudicare i vivi e i morti. Crediamo nello Spirito santo. Ma quelli che dicono: “Vi fu un tempo in cui egli non esisteva”, “Prima che nascesse non era”, “È stato creato dal nulla”, o quelli che dicono che il Figlio di Dio è di un'altra ipostasi (*ex hetéras hypostáseôs*) o essenza (*ousías*) rispetto al Padre, o che il Figlio di Dio è sottomesso al cambiamento o all'alterazione, questi la chiesa cattolica e apostolica condanna» (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo e altri, EDB, Bologna 1991, p. 5). Spiega N.V. Yannakopoulos: «Quando i 318 padri aggiungevano al loro Simbolo “cioè dall'essenza (*ek tês ousías*) del Padre”, frase che i 150 padri di Costantinopoli hanno ommesso, intendevano “dall'ipostasi del Padre” e non dall'“essenza” del Padre, dato che l'intera essenza del Padre è anche essenza del Figlio. In caso diverso, l'ipostasi del Figlio sarebbe generata dall'essenza sua. La stessa osservazione vale per la frase degli anatematismi “di un'altra ipostasi o essenza”. Il concilio in questa circostanza è stato influenzato dalla terminologia teologica di Roma, ma altresì di Alessandria, in base alla quale il termine “ousía” significava pure “hypóstasis”. Con il contributo dei padri cappadoci la terminologia verrà chiarita [...]. Dopo tale chiarimento si è imposta la seguente confessione in ordine alle tre divine persone: “Tre ipostasi in una sola essenza”» (*Storia e teologia dei concili ecumenici*, Ennoia, Atene 2011, pp. 64-65 [in greco]).

¹⁵[AGOSTINO NON COMPRENDE LA DISTINZIONE TRA “ESSENZA” ED

“IPOSTASI”] «I greci usano anche la parola *hypóstasis*, ma ignoro che differenza pongano (*nescio quid volunt interesse*) tra *ousia* e *hypóstasis*, e la maggior parte di coloro che fra noi trattano di queste cose, in greco dicono abitualmente: *mían ousían, tréis hypostáseis*; in latino: *unam essentiam, tres substantias*» (*De Trinitate*, V, 8, 10). Annota Romanidis nel suo libro *Romanità, Romania, Rumeli* (Salonicco 1982² [in greco]): «Si noti che Agostino portò a termine quest’opera [il *De Trinitate*] ben 47 anni dopo il secondo concilio ecumenico: egli morì senza mai apprendere il significato della distinzione. Un’ignoranza, questa, che i franchi hanno ereditato e che i loro discendenti conservano come un “tesoro”. È da notare che è tale distinzione a rendere impossibile l’accettazione da parte di noi romani del *Filioque*, il quale appunto comporta e presuppone la confusione delle proprietà ipostatiche» (p. 90). Nel *De Trinitate* (III, 1, 1), Agostino riconosce, del resto, la sua assoluta non padronanza dello strumento – la lingua greca –: «Se d’altra parte non abbiamo tanta pratica della lingua greca da essere capaci di leggere e capire libri che trattano di queste cose... (*graecae autem linguae non sit nobis tantus habitus ut talium rerum libris legendis et intellegendis ullo modo reperiamur idonei*)». Il greco era una lingua “odiata” proprio quando, da ragazzo, avrebbe dovuto studiarla: «Quale fosse poi la ragione per cui odiavo il greco (*cur graecas litteras oderam*) che mi veniva insegnato da fanciullo, non lo so esattamente nemmeno ora [...]. Come mai, dunque, provavo odio per le lettere greche (*cur ergo graecam etiam grammaticam oderam*), ove pure si cantano i medesimi temi [di quelle latine]? Omero, ad esempio, è un abile tessitore di favolette del genere, dolcissimo nella sua vanità; eppure per me fanciullo era amaro. Credo avvenga altrettanto di Virgilio per i fanciulli greci, quando sono costretti a impararlo come io il loro poeta. Era cioè la difficoltà, proprio la difficoltà d’imparare una lingua straniera ad aspergere, dirò così, di fiele tutte le squisitezze greche contenute in quei versi favolosi. Io non conoscevo alcuna di quelle parole, e mi s’incalzava furiosamente per farmele imparare con minacce e castighi crudeli» (*Confessioni*, I, 13-14).

¹⁶[**APPROFONDIMENTI TRINITARI. IN PARTICOLARE: LE TRE IPOSTASI NON OPERANO L’UNA NEI CONFRONTI DELL’ALTRA CON ATTI DISTINTI MA CON IL MEDESIMO ATTO**] Altri aspetti della dottrina trinitaria: «In Dio esiste: 1) l’attuante (*ho energôn*); 2) l’atto (*hê enérgeia*); 3) ciò che è attuato (*tá energhêthénta*). 1) Gli attuanti sono il Padre, il Figlio e lo Spirito santo; 2) il loro atto è uno solo e in tutto identico, increato, dal Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito santo; 3) ciò che è attuato è la creatura. In Dio, il Padre ama il Figlio con lo stesso amore con il quale il Figlio ama il Padre. Non c’è un amore del Padre e un altro del Figlio: “Il Figlio ama, vuole e onora il Padre con lo stesso volere col quale è voluto dal Padre”, come scrive il grande Atanasio (*Trattati contro gli ariani*, III, 66, pp. 335-336). Per questa ragione non c’è nella Trinità

santa colui che vuole e ciò che è voluto, colui che ama e ciò che è amato, colui che conosce e ciò che è conosciuto, colui che attua e ciò che è attuato, cioè non vi è soggetto e oggetto degli atti di Dio in Dio [...]. Le tre ipostasi della Trinità santa non operano l'una nei confronti dell'altra con atti distinti ma con il medesimo atto. Proprio come il Padre conosce, ama e vuole il Figlio, con questa stessa conoscenza, carità e volontà il Figlio conosce, ama e vuole il Padre, e, precisamente con questi stessi atti, il Paraclito conosce, ama e vuole il Padre e il Figlio, e il Padre e il Figlio il Paraclito [...]. Il Padre ha dato al Figlio e allo Spirito tutto ciò che ha, affinché ce l'abbiano non per grazia, come credevano gli ariani e i pneumatomachi, ma per natura. Le sole cose che non sono comuni alle tre ipostasi sono le proprietà ipostatiche: il Padre, il Figlio e lo Spirito santo; l'essere ingenerato, l'essere generato e l'essere proceduto; l'ingenerazione, il generare e il far procedere; l'incausato, il causato attraverso l'essere generato e il causato attraverso l'essere proceduto. Tali proprietà ipostatiche vengono dette anche modi di esistenza e non soltanto non sono atti di Dio, ma si collocano al di là degli atti [...]. In tal modo, l'insegnamento secondo cui il Padre genera il Figlio al modo della conoscenza è una bestemmia insensata perché, nel linguaggio patristico, significa che anche il Figlio genera il Padre, dato che la conoscenza del Padre e del Figlio è una sola e identica. Non solo questo, ma anche lo Spirito allora genera il Padre, dato che anch'egli ha proprio la medesima conoscenza. Lo stesso vale per la processione dello Spirito santo. Se essa avviene al modo della volontà, avendo quale causa la conoscenza che il Padre ha di sé, la quale genera o è il Figlio, allora, nel linguaggio patristico, ciò significa che non solo il Padre e il Figlio fanno procedere, ma che lo Spirito fa procedere il Padre e il Figlio. Tutto questo, naturalmente, se la conoscenza e la volontà sono modi di esistenza. Se sono atti, allora ciò che è conosciuto e ciò che è voluto sono creature» (G.S. Romanidis, *Teologia dogmatica e simbolica della chiesa cattolica ortodossa*, vol. 1, pp. 238-240).

¹⁷[**LO SPIRITO SANTO E LA POTENZA SANTIFICANTE**] «Se il concetto (il *lógos*) dell'essenza è comune, come la bontà, la divinità, o qualunque altra cosa si possa intendere, l'ipostasi si vede invece nella proprietà (*en tō idiōmati*) della paternità (*tēs patrôtētos*), o della filiazione (*tēs hyiôtētos*), o del potere santificante (*tēs haghiasistikēs dynámeōs*)» (*Lettera 214*, 4; cf. S. Basilio, *Epistolario*, p. 594). In un'altra *Lettera* attribuita a Basilio, ma probabilmente ascrivibile a Gregorio di Nissa, si afferma invece che la potenza santificante non è da attribuirsi in esclusiva allo Spirito (non è la sua proprietà ipostatica, ma è un atto comune alle tre divine persone): «Santificano e vivificano e illuminano e consolano e svolgono ogni altra attività siffatta egualmente il Padre e il Figlio e lo Spirito santo. Nessuno attribuisca precipuamente all'atto dello Spirito santo la facoltà santificatrice, dal momento che può udire il Salvatore dire al Padre, nel Vangelo, a proposito dei discepoli: "Padre, santificali

nel tuo nome”. Così pure tutte le altre attività vengono svolte identicamente sia dal Padre che dal Figlio che dallo Spirito santo, in favore di chi ne è degno: ogni grazia e potere, la facoltà di guidare, la vita, la consolazione, la trasformazione nell’immortalità, il passaggio alla libertà, e tutti gli altri beni che giungono fino a noi» (*Lettera 189*, 7, pp. 510-511).

¹⁸[**LO SPIRITO PROVIENE DAL PADRE NON PER GENERAZIONE MA PER PROCESSIONE**] «Lo Spirito è veramente Spirito santo, che proviene dal Padre, ma non alla maniera del Figlio (non *hyikôs*): infatti non proviene per generazione (non *ghennêtôs*), ma per processione (ma *ekporeutôs*)»: Gregorio di Nazianzo, *Orazione 39. In occasione della giornata delle Luci*, 12, in Id., *Tutte le orazioni*, p. 911. Si confronti quanto avrebbe scritto, pochi secoli dopo, il Damasceno: «Anche lo Spirito santo proviene dal Padre, non per generazione ma per processione (*ou ghenêtôs all'ekporeutôs*). Abbiamo imparato che vi è una differenza tra generazione e processione; ignoriamo però completamente in che cosa la differenza consista. La generazione del Figlio dal Padre e la processione dello Spirito santo si compiono assieme» (*La fede ortodossa*, I, 8, p. 69).

¹⁹[**IL PADRE È GENITORE DEL FIGLIO ED EMISSORE DELLO SPIRITO**] Cf. Gregorio di Nazianzo, *Orazione 29. Prima orazione sul Figlio*, 2, in Id., *Tutte le orazioni*, p. 695: «Ecco dunque il Padre, il Figlio e lo Spirito santo: il primo, genitore (*ghennêtôr*) ed emissore (*proboleús*) – s’intende, però, senza passione, senza tempo e senza corpo –; degli altri due, uno la genitura (*tò ghénnêma*), l’altro l’emissione (*tò próblêma*)»; «Per Dio c’è qualcosa di più che essere Padre del Figlio [...]: vale a dire anche il fatto di essere Emissore dello Spirito» (*Orazione 23. Seconda orazione sulla pace*, 7, in Id., *Tutte le orazioni*, p. 571).

²⁰Il concilio venne convocato a Costantinopoli, nel 381, da Teodosio, prima che questi diventasse imperatore unico (392): non era dunque “ecumenico”, perché i vescovi partecipanti appartenevano alla parte orientale dell’impero. Venne riconosciuto come ecumenico dal quarto concilio (Calcedonia).

²¹[**AMBROGIO: TUTTO CIÒ CHE HANNO IL PADRE ED IL FIGLIO, LO HA ANCHE LO SPIRITO SANTO**] Numerosi i passi. Eccone alcuni: «Quello che ha il Padre è del Figlio e anche lo Spirito riceve quello che ha il Figlio (*Quae habet Pater, Fili sunt, quae habet Filius, accipit et Spiritus*)» (*Lo Spirito santo*, II, 11, 118, p. 239); «Dove unica è l’opera, non vi può essere differenza (*Nec potest esse discretio, ubi opus unum est*)» (II, 12, 130, p. 245); «Abbiamo detto: luce è il Padre, luce è il Figlio, luce è lo Spirito santo. Dobbiamo ora anche imparare che vita è il Padre, vita è il Figlio, vita lo Spirito santo» (I, 15, 151, p. 155); «Come può, dunque, non avere tutte le proprietà di Dio (*quomodo igitur non*