

extract

Eastern  
**Theological  
Journal**

8/2  
2022

# “non voluntate, nec necessitate, sed natura” Alcune interpretazioni di un “assioma” trinitario

Attila PUSKÁS

Atanasio: la generazione del Figlio per natura, ma non involontaria; Tommaso d’Aquino: le processioni trinitarie come operazioni dell’autorelazionarsi di Dio con se stesso; Hans Urs von Balthasar: La generazione del Figlio e la processione dello Spirito dall’amore assoluto del Padre

La citazione riportata nel titolo del nostro saggio proviene dal testo della *Fides Damasi*, in cui si trova l’enunciato seguente: “Pater Filium genuit, non voluntate, nec necessitate, sed natura”.<sup>1</sup> Non è affatto un’esagerazione chiamarlo un assioma trinitario visto che il contenuto di esso appare – essenzialmente con lo stesso contenuto, benché in varie versioni testuali – in simboli di fede<sup>2</sup>, negli scritti dei padri della chiesa sia di tradizione orientale che di quella occidentale a partire dal quarto secolo in poi – per esempio negli scritti di Atanasio,<sup>3</sup>

1 DH 71.

2 Cf. il simbolo del sinodo di XI Toledo (675): “quem (Filium) Deus Pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendum est, quia ulla in Deo necessitas capit, nec voluntas sapientiam praevenit”. DH 526.

3 *Orationes contra Arianos* III, 59-66. Contro l’opinione di Kannengiesser e seguendo la posizione di Eginhard Peter Meijering, noi riteniamo autentico il terzo discorso di Atanasio contro gli ariani e siamo del parere che questo suo discorso possa essere stato scritto prima del simbolo del sinodo II di Sirmio (351). Cf. Eginhard Peter Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer. Teil III: Kapitel 59-67. Übersetzung, Kommentar, theologiegeschichtlicher Ausblick*, Verlag J.C. Gieben, Amsterdam 1998, 14, 41.

Cirillo,<sup>4</sup> Gregorio Nazianzeno,<sup>5</sup> Agostino<sup>6</sup> –, ma anche nelle opere dei *magistri* di grande autorità e dei dottori della chiesa medievali, quali Pietro Lombardo,<sup>7</sup> Tommaso d'Aquino,<sup>8</sup> Bonaventura;<sup>9</sup> ed esso non manca neppure negli autori del ventesimo secolo. Lo scopo del nostro studio consiste nel presentare tre diversi tipi di interpretazione del suddetto assioma, in tre autori scelti da diverse epoche. Al primo posto ci occupiamo dell'interpretazione di Atanasio di Alessandria, perché la sua polemica antiariana sta all'origine dell'assioma, il cui contenuto essenziale è stato da lui formulato, nonostante la formula stessa nei suoi scritti non ricorra *expressis verbis*. Atanasio è il primo autore cristiano a noi conosciuto che ha elaborato delle riflessioni in esteso sulla volontà di Dio.<sup>10</sup> Al secondo posto prendiamo in considerazione l'approccio di Tommaso d'Aquino, che sulla scia di Agostino, nel quadro di un modello trinitario che si basa sull'analogia con la vita mentale dell'uomo, ha esposto la sua riflessione interpretando le processioni trinitarie come le due operazioni immanenti dell'autorelazionarsi di Dio con se stesso. Per concludere, rivolgiamo la nostra attenzione all'impostazione di Hans Urs von Balthasar, che ha elaborato la sua concezione speciale seguendo un modello trinitario di tipo interpersonale, basandosi però sull'unità essenziale dell'amore assoluto e della libertà assoluta realizzatasi nel

4 *De Trinitate* 2. Cf. Metropolitan John Zizioulas, *Trinitarian Freedom: is God Free in Trinitarian Life?*, in Giulio Maspero – Robert J. Woźniak (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology. Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*), New York 2012, 195.

5 *Oratio* 29,6-8. Cf. Luis F. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2002, 59.

6 *De Trinitate* XV, 20,38; *Dialogus quaestionum* LV, q. 7.

7 *Sententiarum libri* I, dist. VI, cap. 18.

8 *Summa theologiae* I, q. 41, a. 2.

9 *In librum primum Sententiarum* d. VI, a. unicus, q. 1-2.

10 Cf. Eginhard Peter Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?*, Brill, Leiden 1974, 70.

Padre e con lui nel Figlio e nello Spirito. Il presente studio si prefigge di rendere evidenti i vantaggi della riflessione balthasariana che sta in un dialogo critico e fecondo sia con la filosofia di Plotino, sia con quella di Hegel. Al contempo, la presentazione delle differenze e delle similitudini delle varie interpretazioni rende testimonianza su come si evolva una tradizione viva, che non cessa di ripensare e reinterpretare la verità trinitaria con l'esigenza di rimanere fedele alla stessa verità.

*Atanasio: la generazione del Figlio per natura, ma non involontaria*

Negli ultimi brani del suo terzo discorso contro gli ariani, Atanasio cerca di confutare con numerosi ragionamenti l'affermazione dei suoi avversari, secondo i quali: “bisogna ammettere che il Figlio sia stato creato dal Padre per la sua volontà ed il suo volere”.<sup>11</sup> Facendo così, Atanasio deve però affrontare una obiezione ariana che viene citata da lui stesso in queste parole: “Se egli (il Figlio) non è stato creato per un atto di volontà, Dio ebbe un Figlio per necessità e contrariamente al suo volere”.<sup>12</sup> Dalla risposta di Atanasio vogliamo riprendere soltanto due argomenti opposti ed un chiarimento concettuale che vi si connette.

Atanasio formula il primo argomento contrario come segue: “Ci dicano inoltre: il fatto che Dio sia buono e misericordioso si ha per la sua volontà o no? Se ciò avviene per la sua volontà, bisogna osservare che egli ha cominciato ad essere buono e che può darsi benissimo che egli non sia buono. Il deliberare e lo scegliere implicano l'inclinazione in entrambi i sensi, e ciò avviene per via della passione della natura

11 *Orationes contra arianos*, III, 59,1 (=CA III). Atanasio, *Trattati contro gli Ariani*, Introd., trad. e note a cura di Pietro Podolak, Collana di testi patristici, n. 173, Ed. Città Nuova, Roma, 2003, 324.

12 CA III, 62,1. Atanasio, *Trattati contro gli Ariani*, 329. L'enunciazione risale all'autore ariano Asterio. Cf. Asterio, *Syntagmation*, fr. 20.

razionale.”<sup>13</sup> Poi, Atanasio rivolge contro gli ariani la loro stessa argomentazione dicendo: “Se per l’assurdità che ne deriva si concluderà che Dio è buono e misericordioso, ma non per un atto di volontà, si sentano rispondere ciò che essi stessi hanno detto: dunque è buono per necessità e contro la sua volontà. Ma chi può sopporre in lui una necessità?”<sup>14</sup> Come si vede, il primo argomento opposto di Atanasio concerne la relazione tra Dio e i suoi attributi essenziali. Egli mette in chiaro: se uno accettasse l’interpretazione ariana che, per l’attuazione della volontà divina, prende a modello la funzione della volontà umana – come volontà che sceglie tra le possibilità diverse o opposte –, oppure ritenesse che l’unica forma possibile della realizzazione della volontà divina sia quella della volontà divina del Creatore, giungerebbe alla conclusione inammissibile che Dio è buono (e misericordioso) in modo contingente, cosicché Dio potrebbe decidere pure di non voler essere buono. Questa presunzione però sarebbe in contraddizione sia con la immutabilità che con la perfezione di Dio.

Se tale volontà divina contingente per quanto riguarda il rapporto di Dio con i suoi attributi, è inaccettabile anche per gli stessi ariani, e se nel contempo essi insistessero sulla tesi secondo cui ciò che non è volontario sia necessario, essi allora cadrebbero nella loro propria trappola. Gli ariani dovrebbero infatti affermare che Dio è buono non in modo volontario, ma necessario, essendo soggetto a qualche costrizione. Questo però contraddirebbe di nuovo il concetto di Dio. Quindi, il primo argomento di Atanasio dimostra che i concetti ariani della volontà e della necessità non sono applicabili alla relazione di Dio con i suoi attributi essenziali, perché in entrambi i casi si giunge ad un concetto contraddittorio su Dio. Per interpretare in modo giusto e consistente il rapporto di Dio con se stesso, bisogna reinterpretare i due

13 Ho modificato leggermente la traduzione italiana inserendo nella frase la parola “passione”, perché l’espressione “pathos” si legge nel testo originale.

14 CA III, 62,5. Atanasio, *Trattati contro gli Ariani*, 330.

concetti sopra menzionati, adoperare un altro concetto e riconoscere i limiti del sapere umano. Il “per natura” sarà l’altro concetto che viene usato da Atanasio per correggere i concetti del volontario e del necessario, nonché per evitare l’alternativa sbagliata del volontario e del necessario. Egli formula la conclusione del suo primo argomento opposto con queste parole: “Se è assurdo postulare una necessità in Dio, e per questo egli è buono per natura, allora, a maggior ragione e più veramente, Dio è Padre del Figlio per natura e non per un atto di volontà.”<sup>15</sup>

Il secondo argomento opposto di Atanasio, collegandosi strettamente al primo, viene completato con un aspetto nuovo. Esso dimostra che l’essenza stessa del Padre viene toccata se uno afferma che il Figlio viene ad essere semplicemente per la volontà deliberativa del Padre. Questo significherebbe “che il Padre avrebbe potuto anche non volere il Figlio. Dire che il Figlio avrebbe potuto anche non esistere è empio, e l’audacia giunge a colpire la sostanza del Padre, se è vero che ciò che le è proprio avrebbe potuto anche non esistere.”<sup>16</sup> L’argomento di Atanasio si basa sulla correlazione fra il Padre e il Figlio. Di conseguenza, qualunque cosa viene affermata di uno dei membri della correlazione, ciò tocca anche l’altro membro di essa. Se uno afferma che il Figlio viene ad essere meramente per la volontà deliberativa del Padre, allora il Figlio avrebbe potuto anche non esistere, e con ciò egli – *volens nolens* – afferma anche che Dio è Padre per una volontà deliberativa, e quindi Dio avrebbe potuto non essere Padre. Se l’essere del Figlio dipendesse puramente da una decisione e scelta di Dio, allora anche l’essere di Dio come Padre dipenderebbe dalla stessa scelta contingente. Con la scelta contingente riguardo a se stesso però Dio stesso diventerebbe una realtà contingente e mutabile, simile alla sua creatura. Tale affermazione sarebbe empietà

15 CA III, 62,6. Ibid.

16 CA III, 66,5. Atanasio, *Trattati contro gli Ariani*, 336.

e contraddirebbe il concetto di Dio. Atanasio mette in paragone la bontà di Dio con la sua paternità. Né dell'una, né dell'altra si può dire che siano il risultato di un atto deliberativo di Dio che sceglie tra diverse possibilità, ma entrambe appartengono alla natura di Dio. "Ma come è buono sempre e per natura, così il Padre è anche fecondo sempre e per natura."<sup>17</sup>

Atanasio mette però in chiaro anche il fatto che il concetto "per natura" non sta in opposizione al concetto "per volere" (volontario). Al volere si oppone ciò "che va contro un proposito". Ciò può essere soltanto una coazione, che però nel caso di Dio è da escludere. Ciò che è "per natura", non significa sia soggetto a qualche costrizione. Al contempo, ciò che è per natura, "è superiore e precedente alla deliberazione".<sup>18</sup> Il volere deliberativo caratteristico per l'uomo è un "pathos" appartenente alla creatura di natura razionale. Essa può inclinarsi in direzioni diverse, muoversi tra possibilità contrarie, ed è caratterizzata da mutabilità. Questo tipo del volere viene superato e preceduto da ciò che è per natura. Tale è la generazione del Figlio che non si effettua come una scelta contingente e mutabile tra possibilità. La generazione del Figlio avviene per natura, vale a dire, conviene alla natura di Dio che è l'essere immutabile, eterno e perfetto.<sup>19</sup> Di conseguenza, il volere dell'esistenza del Figlio da parte del Padre corrisponde alla natura divina del Padre. Dio in quanto essere immutabile, eterno e perfetto supera sia la necessità sia il volere contingente. Come osserva Meijering, questa affermazione di Atanasio coincide con la tesi filosofica di Numenio e Plotino. Numenio afferma

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> CA III, 62,2. Atanasio, *Trattati contro gli Ariani*, 329. Cf. CA, II, 2. Il pensiero di Atanasio, secondo cui l'essere naturale supera l'essere voluto, corrisponde alla posizione filosofica di Platone e di Aristotele. Cf. Eginhard Peter Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer*, 44.

<sup>19</sup> Cf. CA III, 63,2. Cf. *De Decretis* 22; *De Synodis* 35. Eginhard Peter Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, 139.

infatti sull'essere (to on) che esso è immutabile e non abbandona la propria identità né per libera decisione, né in seguito a qualche necessità. Plotino afferma sull'Uno identico al Bene che esso sta al di sopra sia dello scegliere contingente sia del necessario.<sup>20</sup>

Atanasio rifiuta decisamente l'accusa ariana secondo cui se il Figlio si originasse dal Padre “per natura” e non “per volere”, questo significherebbe che il Padre non lo vorrebbe, anzi il Figlio esisterebbe contro la volontà del Padre. Atanasio confuta questa conclusione riferendosi di nuovo alla relazione di Dio con la propria bontà e con la propria sostanza:

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 gli è indesiderata né è contraria al suo disegno. Come egli desidera la propria sostanza, così anche il Figlio, che è proprio della sua sostanza, non gli è indesiderato.<sup>21</sup>

Entrambi gli argomenti di Atanasio mostrano dunque che alla generazione del Figlio dal Padre non sono applicabili né il concetto di una volontà deliberativa precedente e contingente, né quello di una necessità, in quanto essa significa essere sottoposto a qualche coazione. Atanasio adopera il concetto “per natura”: come Dio/il Padre è buono “per natura”, così Dio è Padre del Figlio “per natura”. I filosofi platonici, come per esempio Albino e Proclo, hanno usato l'espressione “per sostanza” parlando della bontà di Dio. A differenza dell'uomo, il cui volere è mutabile per cui egli può dirsi buono soltanto in modo accidentale, Dio come essere immutabile è buono

20 Cf. Eginhard Peter Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, 72-73. Idem, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer*, 51.

21 *CA III*, 66,1. Atanasio, *Trattati contro gli Ariani*, 335. La presa di posizione di Atanasio su questo punto corrisponde all'affermazione del simbolo del sinodo II Sirmio (351), che dice: “Non enim nolente Patre coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium” (DH 140).



per sostanza (kat'usian to agathon). Questo pensiero è stato appreso da Origene ed applicato alla Trinità.<sup>22</sup> Come abbiamo visto, anche Atanasio ha ripreso ed adoperato tale pensiero nella sua polemica contro gli ariani. Nelle opere di Origene appaiono anche il pensiero e l'espressione stessa che il Figlio è Figlio del Padre per natura, e il Figlio viene generato dal Padre dall'eternità e continuamente.<sup>23</sup> Atanasio ha integrato anche questa idea e l'espressione stessa nella sua riflessione. Per lui il concetto "per natura" equivale a quello "per sostanza". Il Figlio è Figlio del Padre per natura (phüsei), vale a dire "per sostanza" (kat'usian).<sup>24</sup> Allo stesso tempo, come abbiamo visto, Atanasio, nel suo terzo discorso contro gli ariani continua ad approfondire il significato dell'espressione "per natura" aggiungendovi una nuova funzione. Riferendosi infatti alla generazione del Figlio dal Padre, Atanasio indica che tale operazione divina supera sia la necessità, sia il volere deliberativo contingente.

*Tommaso d'Aquino: le processioni trinitarie come operazioni dell'autorelazionarsi di Dio con se stesso*

Nella *Summa Theologica* San Tommaso dedica un articolo intero alla questione degli atti nozionali: se essi siano volontari o non lo siano.<sup>25</sup> La risposta di Tommaso si collega strettamente alla tradizione precedente – soprattutto alle considerazioni di Ilario ed Agostino, ma anche a quelle di Atanasio e Cirillo, senza però nominare questi ultimi due –, contiene però anche dei nuovi aspetti. Il Dottore Angelico

22 *De Principiis* I, 6,2. Cf. *Ibid.* I, 2,13. Eginhard Peter Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, 78.

23 "Non enim per adoptionem spiritus filius fit extrinsecus, sed natura filius est". *De Principiis* I, 2,4.

24 Cf. *CA* I, 9.15.25.39; II, 4.20.43. Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, *Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 11, Roma 1975, 272.

25 *Summa theologiae* (=STh) I, 41,2.

afferma sulla scia della tradizione antica che il Padre non generò il Figlio né per volontà, né per necessità. La modalità della generazione del Figlio viene nominata anche da lui “per natura” (*naturaliter*; “sed natura”), estendendo l’uso di tale concetto anche alla processione dello Spirito. Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio “per natura”. Allo stesso tempo, sulla scia di Cirillo, Tommaso accetta che l’atto del volere del Padre accompagna la generazione “per natura” del Figlio e la processione “per natura” dello Spirito. Vi aggiunge però che la volontà del Padre non è il principio delle due processioni, ma solo concomitante ad ambedue.<sup>26</sup>

I nuovi aspetti dell’interpretazione di Tommaso possono essere osservati da una parte nel modo in cui egli giustifica l’uso dei concetti; dall’altra parte, essi sorgono dal fatto che Tommaso concepisce le due processioni trinitarie “per natura” come le due modalità di operazione in cui Dio si rapporta a se stesso in quanto sostanza spirituale perfetta. A differenza di Atanasio (e dei padri) Tommaso non fa soltanto un paragone tra il rapportarsi di Dio a se stesso – vale a dire alla sua ipostasi ed alle sue proprietà – e la generazione del Figlio, ma concepisce le due processioni trinitarie come le modalità dell’attuazione dell’autorapportarsi di Dio. Riguardo alla giustificazione dell’uso concettuale, Tommaso mette in chiaro che mentre la volontà è il principio delle cose che possono essere in un modo o in un altro, la natura invece è il principio delle cose che possono essere soltanto in un modo e non in un altro. Sulla base di questa differenza Tommaso rende ragione all’uso dell’espressione “sed natura” contro gli ariani, come segue: “Ora, ripugna che la natura divina possa essere diversamente da come è, mentre ciò è proprio delle creature: poiché Dio è l’essere intrinsecamente necessario, la creatura

26 Cf. Gilles Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas* (transl. by Francesca Aran Murphy), Oxford University Press, New York 2007, 75-77; E. P. Meijering, Athanasius: *Die dritte Rede gegen die Arianer*, 133-148.

invece è stata creata dal nulla. (...) Noi invece dobbiamo dire che il Padre generò il Figlio non per volontà, ma per natura.”<sup>27</sup> Come si vede, Tommaso interpreta il concetto “per natura” a partire dal concetto “dell’essere per sé necessario” che compete solo a Dio. Il fatto che non si tratta nemmeno in questo caso di una necessità sottoposta ad una necessità sovrastante, viene indicato da Tommaso con l’espressione “per mezzo di se stesso” (*per se*).

La logica dell’interpretazione di Tommaso può essere riassunta nel modo seguente. Visto che le creature sono contingenti sia nel loro esserci, sia nella loro essenza (vale a dire: possono esserci o non esserci; esserci in questo modo o in un altro), il principio della loro origine è la volontà deliberativa di Dio creatore. A differenza di questo, visto che Dio è l’essere per sé necessario – questa è la sua natura –, il suo relazionarsi con se stesso viene specificato da questa natura divina; in altre parole: Dio è ciò che egli è non sulla base di una volontà deliberativa che sceglie tra varie possibilità, ma sulla base della sua natura. Poiché il Figlio non è creatura, ma possiede la stessa sostanza divina del Padre, la sua generazione eterna dal Padre non avviene sulla base della volontà deliberativa del Padre che sceglie tra varie possibilità, ma sulla base della sostanza divina posseduta dal Padre, cioè sulla base della natura spirituale perfetta. Perciò la generazione (e nascita) del Figlio avviene “per natura”, che viene accompagnata dal volere del Padre.

Al primo posto delle risposte alle obiezioni, interpretando il detto di Ilario – “Non naturali necessitate ductus, Pater genuit Filium”<sup>28</sup> – Tommaso spiega che l’espressione “per natura” (*naturaliter, sed natura*) non significa una necessità naturale, che si verifica quando uno subisce controvolontà una costrizione da parte della propria natura

27 “Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturae: quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. (...) Nobis autem dicendum est quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura.” *STH I*, 41,2, resp.

28 Ibid. Hilarius, *De Synodis* 58.

che implica qualche difetto (per esempio la morte o la vecchiaia). Al contrario, nella generazione del Figlio da parte del Padre è presente la volontà del Padre come concomitante, perciò non vi è alcuna costrizione o alcun difetto.

La quinta obiezione, secondo la quale “Se dunque il Padre non generasse il Figlio di sua volontà, si dovrebbe dire che lo genera per necessità”, dà l’opportunità a Tommaso di chiarire il concetto della “necessarietà” e l’applicabilità di esso alla generazione del Figlio. Tommaso distingue due forme della necessarietà: la necessarietà “per se” e quella “per aliud”. Anche di quest’ultima distingue due specie: da una parte la necessità della causa efficiente e cogente che equivale col “violento”; dall’altra parte la necessità di un mezzo indispensabile per raggiungere un fine. Nel caso della generazione del Figlio non si può parlare di queste due, perché Dio non è sottoposto a nessuna causa cogente e non può essere nemmeno un mezzo per raggiungere un fine. Tommaso, escludendo la necessarietà da un altro (*per aliud*), ammette l’applicazione del concetto della necessarietà “per se”, il cui contenuto e motivo vengono definiti come segue: “Necessario invece per un motivo intrinseco (*per se*) è ciò che non può non essere. E in questo senso è necessaria l’esistenza di Dio. E allo stesso modo è necessario che il Padre generi il Figlio.”<sup>29</sup> Come si può vedere, Tommaso cerca di evitare l’uso della parola “necessario” per la generazione del Figlio, non soltanto per la fedeltà alla tradizione, ma anche per il motivo che essa può essere facilmente fraintesa. Egli è disposto ad accettare solo la necessità/ il necessario “per se” che ritiene essere equivalente al concetto “per natura” (*naturaliter, sed natura*).

Alla terza obiezione, secondo cui la processione dello Spirito sarebbe volontaria, cioè avverrebbe sulla base della volontà, perché lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio come Amore che può essere definito “il più volontario”, Tommaso risponde distinguendo due

29 *STh* I, 41,2, ad 5.

significati della volontà. Il primo è la volontà deliberativa che sceglie tra diverse possibilità. Il secondo è la volontà che vuole qualcosa “per natura”, vale a dire secondo la natura (*aliquid naturaliter velle*). La volontà dell’uomo tende “per natura” verso la felicità. “E così pure Dio per natura vuole e ama se stesso”<sup>30</sup> – dice San Tommaso. Il Dottore Angelico ne trae la conclusione riguardo alla processione dello Spirito Santo affermando: “Lo Spirito Santo procede come Amore in quanto Dio ama se stesso. Quindi procede per natura, quantunque derivi attraverso una processione di ordine volitivo.”<sup>31</sup> Tommaso insiste sulla terminologia tradizionale usando l’espressione “per natura” anche per la processione dello Spirito, come anche nel caso della generazione del Figlio. Egli esplica la processione “per natura” dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio come la modalità volitiva del relazionarsi di Dio con se stesso.

Riassumendo quanto è stato detto, possiamo constatare che i nuovi elementi dell’impostazione di Tommaso si devono al fatto che egli interpreta la generazione eterna del Figlio e la processione eterna dello Spirito come le due modalità fondamentali del rapportarsi di Dio a se stesso, in quanto intellezione e amore perfetto di se stesso. La generazione del Figlio dal Padre avviene “per natura”, in quanto la generazione del Figlio è l’autocomprensione perfetta di Dio, la quale autocomprensione è “per natura”. La processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio avviene “per natura”, in quanto la processione dello Spirito è amore di se stesso di Dio perfetto, il quale amore di se stesso è per natura. Essere se stesso, comprendere se stesso ed amare se stesso coincidono in Dio, sono la stessa cosa. Se Dio esiste, ed esiste tale come è, in quanto essere per sé necessario, allora lo stesso “per sé necessario” caratterizza anche la sua autocomprensione e il suo amore di se stesso. Anche la sua autocomprensione ed autoamore si

30 “Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum.” *STh* I, 41,2, ad 3.

31 Ibid.

*“non voluntate, nec necessitate, sed natura”*

attualizzano in modo “per sé necessario”, vale a dire “per natura”. Questo fatto si esprime nella generazione “per natura” del Figlio dal Padre e nella processione “per natura” dello Spirito dal Padre e dal Figlio.

*Hans Urs von Balthasar: La generazione del Figlio e la processione dello Spirito dall'amore assoluto del Padre*

Nel capitolo intitolato “La imprevedibilità dell’amore” del secondo volume della *Teologica*, Balthasar cita l’assioma trinitario risalente alla polemica antiariana di Atanasio - “non voluntate, nec necessitate, sed natura”<sup>32</sup> -, e subito vi aggiunge la propria interpretazione con queste parole: “E se il donarsi del Padre al Figlio e di entrambi allo Spirito non corrisponde né a un libero arbitrio, né a una necessità, ma all’intima essenza di Dio, allora questa intimissima essenza – comunque possano distinguersi tra di loro le processioni – può essere in ultima analisi solo l’amore.”<sup>33</sup> Nel brano citato Balthasar identifica l’essenza e la natura intimissima di Dio con l’amore. Questa identificazione gli permette di interpretare in un orizzonte nuovo l’assioma assunto dalla tradizione concernente la modalità delle processioni trinitarie. Tra gli elementi e le conseguenze più importanti di questo nuovo approccio possono annoverarsi quelli qui sotto elencati.

(1) Il ruolo attribuito all’amore nella generazione del Figlio (e nella processione dello Spirito) cambia notevolmente. Mentre nell’opinione risalente ad Atanasio e rappresentata da Cirillo e Tommaso la volontà/amore del Padre è presente solamente come concomitante nella generazione “per natura” del Figlio, Balthasar considera l’amore assoluto identico con l’essenza divina come principio originario della

32 DH 71. *Verità di Dio. Volume due di Teologica* (=TL II, trad. di Guido Sommovilla), Jaca Book, Milano 1990, 118. Titolo originale: *Wahrheit Gottes. Theologik II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985.

33 Ibid.

generazione “per natura” del Figlio (e della processione “per natura” dello Spirito), posseduto *principaliter* dal Padre e comunicato da lui al Figlio e allo Spirito nelle due processioni trinitarie.

(2) Al posto del modello intramentale di Agostino e Tommaso circa le processioni trinitarie concepite come due modalità di autorelazionarsi di Dio, sostanza perfetta spirituale, con se stesso, subentra l’interpretazione interpersonale basata sull’amore, la quale considera le processioni come attuazioni dell’amore assoluto scaturante dal Padre che costituiscono mutue relazioni e persone incomunicabili. Con ciò Balthasar riesce ad evitare da principio il fraintendimento secondo cui il Dio Padre avrebbe bisogno del Figlio e dello Spirito, vale a dire, egli dovrebbe generare il Figlio e far procedere lo Spirito affinché egli comprenda ed ami perfettamente se stesso. I modelli interpretativi di Agostino, Anselmo, Tommaso, ma anche quello di Atanasio avevano il rischio di essere fraintesi in tal modo.<sup>34</sup>

(3) Non soltanto l’azione e la rivelazione salvifica di Cristo testimoniano l’amore assoluto della Trinità e rendono possibile ed auspicabile la reinterpretazione dell’assioma trinitario a partire dall’amore, ma anche la frammentaria esperienza umana fatta dell’amore. Come Balthasar esplica in dettaglio nelle sue analisi delle opere *Solo l’amore è credibile*<sup>35</sup> e *La verità del mondo*,<sup>36</sup> l’amore autentico è identificabile nei rapporti delle persone umane. Da una parte, esso non è sottoposto a nessuna costrizione estrinseca, e non costringe nessuno, bensì è libero e liberatore. Allo stesso tempo, però,

34 Cf. Brendan McInerney, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar. An Introduction*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2020, 19-21.

35 Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

36 Hans Urs von Balthasar, *Wahrheit der Welt*, Benziger, Einsiedeln 1947. Questa opera è stata ripubblicata più tardi come il primo volume della *Teologica*. Cf. *Wahrheit der Welt. Theologik I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985.

la libertà dell'amore autentico non è mai arbitraria, ma si realizza per natura intima dell'amore come autoconsegna totale. Questo vale tanto più per la Trinità in cui l'amore assoluto e la libertà assoluta coincidono. È la prospettiva dell'amore che è in grado di elevare anche l'interpretazione delle processioni trinitarie sopra la falsa alternativa fra costrizione estrinseca o scelta arbitraria.

L'amore assoluto è indiviso, ed è identico in ciascuna persona della Trinità, ma si attua in esse in tre diversi modi impermutabili. La riflessione balthasariana però non parte dall'amore assoluto in quanto essenza comune alle tre persone, ma dal mistero del Padre, il quale è l'origine dell'amore assoluto divino e dell'intera vita trinitaria. Balthasar lo esplica come segue:

La inescogitabilità di Dio è una cosa sola con la inescogitabilità del mistero del Padre, il quale non è mai stato una persona onnipotente, onnisciente, in sé chiusa, ma una che da sempre si espropria per il Figlio, e non soltanto: una che unitamente inoltre, con e mediante il Figlio, si consegna allo Spirito. Ciò che qui così si afferma è il divino essenzialmente: l'autoconsegna di cui dobbiamo cominciare a dire che nel suo accoglimento nel Figlio e nello Spirito si adempie unicamente nel modus della restituzione alla “persona” *principaliter* (come dice Agostino) *se donante*, al Padre e, poiché lo Spirito deve se stesso anche al Figlio, anche al Figlio. Ma il darsi via sempre del Padre: questa cosa imprepensabile ed inescogitabile è la estrema ragione per cui Dio è in genere inconcepibile più di quanto lo possa concepire ogni concetto finito: l'amore, in assoluto, è l'assolutamente senza fondo che partecipa questa qualità a ogni cosa, ciò che, definendo meglio la sua pienezza, può essere ricordato ancora come “qualità” di Dio. Ogni realtà intra ed extradivina esce “a secreto Patris arcanoque” (DS 491).<sup>37</sup>

Nel brano citato si possono osservare gli aspetti più importanti della trinitologia balthasariana. Ne mettiamo in rilievo alcuni.

37 *TL II*, 119. Cf. Vö. B. McInerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar. An Introduction*, 19-23.



(1) Come primo, si può vedere bene che Balthasar si ricollega strettamente con la tradizione orientale – e anche con quella corrente della tradizione occidentale – che identifica nella persona del Padre il fondamento e l’origine dell’unità consostanziale della Trinità, e perciò prende sul serio l’ordo (*taxis*) impermutabile delle processioni. Questo significa, che Balthasar distingue chiaramente la sua posizione dagli approcci della trinitologia di tipo sociale (Moltmann, Boff), che richiamandosi alla comunione e reciprocità di amore tra le persone trinitarie, prescindono dall’ordo impermutabile delle processioni e dall’essere il principio ultimo del Padre. Benché anche Balthasar ritenga importante l’unità di “circuminsessio” delle persone divine, egli vede comunque nel Padre l’ultimo fondamento di essa.

(2) Come secondo, si può osservare che Balthasar interpreta chiaramente il mistero del Padre dalla prospettiva dell’amore assoluto. Con ciò la denominazione tradizionale del Padre “principium sine principio” (“origo sine origine”) ottiene un nuovo significato. Essere Dio-Padre significa attuare l’amore assoluto inderivabile da nient’altro ed irriducibile a nessun altro come la perfetta autoconsegna senza alcuna ragione ulteriore. Quest’amore del Padre è assoluto, perché non ha nessun fondamento fuori di sé (*Grundlose*); è assoluto, perché porta in sé la propria fondatezza (*Grund*) e ragionevolezza; è assoluto, perché è la fonte ed origine inesauribile (*letzter Grund*) della Trinità intera, dello stesso essere di Dio trino ed uno.

(3) Come terzo, il brano citato ci fa vedere che la teologia apofatica è fortemente presente nella riflessione trinitaria di Balthasar. Esso è dimostrato chiaramente dalla ripetizione di espressioni quali “mistero”, “inconcepibile”, “imprensabile”, “inescogitabile”. Con ciò Balthasar si ricollega con la tradizione, ma egli mette nuovi accenti anche in questo caso. Egli connette l’inconcepibilità della Trinità soprattutto col mistero del Padre. Non vi è alcun altro fondamento dell’essere e della processione del Figlio e dello Spirito se non il fatto secondo cui Dio, essendo Padre, dona se stesso come portatore dell’amore assoluto. Questo amore autoconsegnante non può essere

né necessarietà costringente, né scelta arbitraria tra varie possibilità, e neppure una casuale contingenza. Questo è il mistero del Padre, in quanto inconcepibilità dell’amore inderivabile ed irriducibile. Questo è l’inconcepibilità di Dio, l’apofasia in senso assolutamente positivo.

(4) Come quarto, ciascuna delle persone trinitarie attua la stessa essenza divina, vale a dire l’autoconsegna perfetta, ma in diversi modi impermutabili. Il Padre, in quanto fonte ultima, amore senza fondamento fuori di sé, si dona al Figlio e allo Spirito. Il Figlio, in quanto accoglie l’autoconsegna del Padre e gli risponde con l’autoconsegna filiale e insieme con il Padre si dona allo Spirito. Lo Spirito, in quanto accoglie l’autoconsegna del Padre e del Figlio e risponde loro con l’autoconsegna. Dato che l’essenza divina sta nel donarsi perfetto, questo significa che il possesso dell’essenza divina e la sua consegna coincidono in modo inconcepibile nella Trinità. L’autoconsegna non è una costringente necessarietà, né una scelta arbitraria fra varie possibilità per ciascuna delle persone: non soltanto per il Padre, ma anche per il Figlio e per lo Spirito.

Balthasar tratta l’assioma delle processioni trinitarie – “non necessitate, nec voluntate, sed natura” – anche dal punto di vista della divina libertà infinita. Egli esplica le sue considerazioni sull’attuazione della divina libertà nelle processioni trinitarie facendo un dialogo critico con Plotino e Hegel. Balthasar apprezza molto il trattato di Plotino, intitolato “Volontà e libertà dell’Uno” in cui Plotino afferma riguardo all’Uno assoluto: “Egli è perciò concorde con se stesso, in quanto vuole essere quello che è ed è quello che vuole; e la sua volontà e il suo essere sono una sola cosa”.<sup>38</sup> Il valore costante della concezione plotiniana per la teologia sta nel fatto che l’essere dell’Assoluto è autopossesso perfetto in cui essere, agire, volere coincidono. Perciò, come l’Assoluto è oltre la questione sulla priorità dell’essere o del

<sup>38</sup> *Enneadi* VI, 8,13,29-30. La citazione è stata riportata dalla traduzione che segue: Plotino, *Enneadi*. A cura di Giuseppe Faggin, Rusconi, Milano 1992, 1319.

volere, allo stesso modo è oltre la falsa alternativa tra necessarietà o volontà arbitraria. Balthasar mette in chiaro però anche la novità della fede trinitaria riguardo alla libertà dell'Assoluto distinguendola in una maniera decisiva dalla concezione plotiniana:

Fino a qui potrebbe arrivare anche una filosofia che riflettesse sull'Assoluto come il fondamento di tutto l'essere.<sup>39</sup> Ma la luce gettata su Dio dalla rivelazione illumina dell'altro ancora: Dio è non solo essenzialmente libero nel suo autopossesso o autodisponibilità (*Selbstverfügung*): è, proprio per questo, anche libero di disporre della sua essenza nel senso dell'autodonazione: come Padre di partecipare la divinità al Figlio, come Padre e Figlio di dividere la medesima divinità con lo Spirito. Anche qui noi ci troviamo oltre la dialettica di caso e necessità: nel senso che la libertà assoluta dell'autopossesso si comprende, conformemente alla sua essenza assoluta, come un donare senza limite, a tanto essa non è determinata che da se stessa, ma determinata in modo che senza questo donare non sarebbe se stessa.<sup>40</sup>

Balthasar è molto più critico nei confronti di Hegel. La concezione filosofica della Trinità nel sistema hegeliano è inaccettabile, perché il filosofo tedesco sottopone l'amore donante alla legge della dialettica, e perciò alla sua necessità. Uno dei problemi principali è che nell'impostazione hegeliana la generazione del Figlio non scaturisce dalla libertà e dall'amore inconcepibile del Padre, ma dal suo bisogno. Il Padre deve generare il Figlio, ossia egli deve contrapporre a se stesso il Figlio come il suo "altro", affinché possa determinarsi come Padre. Dal processo dialettico di autoporsi e autodeterminarsi

39 La prima frase del brano viene citata da me in una forma leggermente modificata, visto che nella traduzione italiana manca la parola "Assoluto" che fa parte del testo originale tedesco (das Absolute).

40 Hans Urs von Balthasar, *Le persone del drama. L'uomo in Dio. Volume due di Teodrammatica*, (=TD II, trad. di Guido Sommovilla), Jaca Book, Milano 1982, 243. Titolo originale: *Die Personen des Spiels. Theodramatik II. Teil I: Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.

risulta necessariamente la processione dello Spirito, il quale è la sintesi superiore dell’affermazione (tesi) e della negazione (antitesi), come la pienezza dell’autodeterminarsi di Dio in quanto spirito assoluto. Il secondo problema in Hegel è che il Figlio non è il vero “Altro” per il Padre, ma è piuttosto “l’altro del Padre”, un momento necessario dell’autodeterminarsi del Padre. Di conseguenza, l’altro è un momento negativo (negazione necessaria), per la mediazione del quale l’Io (del Padre) giunge alla sua autoaffermazione. Pare che in Hegel la vera differenza non si trovi tanto fra il Padre e il Figlio, ma fra il Padre e il mondo; perciò la genesi del mondo dalla Trinità risulta essere necessaria. Secondo Balthasar, Hegel progetta il movimento dialettico dell’autodeterminarsi dello spirito umano nella Trinità, e in fin dei conti egli assoggetta anche l’amore alla necessità della dialettica, logicizzandolo. Con ciò abolisce la libertà assoluta dell’amore assoluto, e al posto dell’amore assoluto subentra la scienza assoluta.

Alla dialettica necessaria dell’autodeterminarsi triadico, ma in fin dei conti monosoggettivo e monologico dello spirito assoluto di Hegel, Balthasar contrappone la libertà realizzatasi nei rapporti reciproci di dialogicità delle persone divine, in quanto libertà inconcepibile della vera autoconsegna, libertà dell’amore assoluto. Visto che il Padre mediante l’autoconsegna e comunicando l’intera essenza divina dona al Figlio e allo Spirito anche la libertà infinita, il Figlio e lo Spirito dispongono pure di libertà assoluta per donare se stessi al Padre. Contro l’autocostituzione dialettica necessaria dello spirito assoluto hegeliano, Balthasar mette in rilievo la libertà vera dell’amore assoluto delle persone trinitarie, adoperando delle molteplici immagini e metafore addirittura sorprendenti. Tali espressioni sono per esempio le seguenti:<sup>41</sup> “spazi infiniti di libertà”,<sup>42</sup>

41 B. McNerny offre un’analisi ottima di tali espressioni. Cf. B. McNerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar. An Introduction*, 30-44.

42 *Teodrammatica II*, 243.

“preghiera trinitaria reciproca”,<sup>43</sup> “assolutamente positivo della differenza”,<sup>44</sup> “positività dell’Altro”,<sup>45</sup> “positività del lasciar essere”,<sup>46</sup> “ultima gratuità delle essenziali processioni intradivine”.<sup>47</sup> Nel rapporto tra le persone trinitarie si realizzano tutti e due: “perfetta trasparenza reciproca e tuttavia qualcosa come mistero ‘personale’ irrivelabile.”<sup>48</sup> Balthasar ne dà il motivo come segue: “Tutto ciò che emerge da una libertà come tale resta un mistero per un’altra libertà, perché il fondamento sufficiente per quanto è da essa emerso non è reperibile altrove che in questa stessa libertà”.<sup>49</sup> Tali espressioni possono essere facilmente fraintese, o appaiono almeno esagerate.<sup>50</sup> Nel comprenderle ed interpretarle bisogna tener conto della polemica balthasariana contro il sistema hegeliano. Al contempo esse sono le impronte di una coraggiosa teologia “sperimentatrice (ginnastica)” che basandosi sull’autorivelazione del mistero trinitario e sull’esperienza dell’amore e della libertà umana cerca di contemplare ed esprimere mediante un’ottica rinnovata la verità della Trinità, con l’esigenza di rileggere anche l’assioma trinitario tradizionale – “non voluntate, nec necessitate, sed natura” – ed approfondirne il significato per la contemplazione teologica.

43 *Teodrammatica II*, 244.

44 *Ibid.*

45 Hans Urs von Balthasar, *L’ultimo atto. Volume cinque di Teodrammatica* (= TD V, trad. di Guido Sommovilla), Jaca Book, Milano 1986, 70-73. Titolo originale: *Das Endspiel. Theodramatik IV*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983.

46 *Teodrammatica V*, 73-78.

47 *Teodrammatica V*, 430.

48 *Teodrammatica II*, 245.

49 *Teodrammatica II*, 246.

50 B. McNerny affronta e confuta alcune critiche fatte contro l’approccio trinitario di von Balthasar. Cf. B. McNerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar. An Introduction*, 30-44.

## **Abstract**

Das Zitat, das im Titel des Artikels zu lesen ist, stammt aus dem Text *Fides Damasi* und es ist nahezu zu einem trinitarischen Axiom in der Geschichte der christlichen Theologie geworden. Der Aufsatz behandelt drei Typen der Deutung des Axioms, die von drei Autoren aus verschiedenen Epochen entwickelt worden sind. Zuerst wird die Interpretation des Heiligen Athanasius betrachtet, denn seine antiarianische Überlegungen am Anfang der Geschichte des Axioms stehen, obwohl die Formulierung selbst wörtlich bei ihm nicht zu finden ist. Zweitens wird die Deutung des Thomas von Aquin analysiert, die er im Rahmen des intramentalen trinitarischen Modells des Heiligen Augustinus entfaltet hatte, interpretierend die immanten Hervorgänge des Sohnes und des Heiligen Geistes vom Vater als zwei Modalitäten des Verhältnisses Gottes zu sich selbst. Zum Schluss wird die Deutung Hans Urs von Balthasars betrachtet, der dem interpersonalen Modell folgend seine Interpretation entwickelt hat, die er auf die wesentliche Einheit der absoluten Freiheit und der absoluten Liebe im Vater, und mit ihm im Sohn und im Heiligen Geist gegründet hat.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >