

extract

Eastern  
**Theological  
Journal**

9/2  
2023

# L'interazione tra Cristologia e dottrina trinitaria prima e dopo Nicea

Giulio MASPERO

1. Introduzione: la significatività di un rapporto; 2. Origene e la relazione; 3. La tensione in Eusebio; 4. La novità ontologica nei Cappadoci; 5. Conclusioni: l'utilità di un confronto

## *1. Introduzione: la significatività di un rapporto*

Le presentazioni didattiche del I Concilio di Nicea possono, a volte, correre il rischio di separare questo concilio dai successivi, come se la questione trinitaria, oggetto principale delle discussioni nel 325 e poi a Costantinopoli nel 381, potesse venire separata dalle questioni cristologiche dibattute ad Efeso, Calcedonia e nel II Concilio di Costantinopoli, e dalle questioni antropologiche, cui la dottrina cristologica inevitabilmente rinvia, trattate nel III Concilio di Costantinopoli e nel II di Nicea. Per questo l'approccio metodologico del presente contributo è fondato sulla ricerca di quella che Gregorio di Nissa chiamerebbe *l'akoulouthia* nella riflessione cristologica che ha preceduto e che ha seguito le discussioni del 325.

Ovviamente tale approccio deve essere molto attento ad evitare ogni anacronismo, proiettando in modo indebito categorie successive, ad esempio la distinzione cappadoce tra economia ed immanenza, sul periodo anteriore a Nicea, come se già prodromi della disputa ariana fossero presenti nel III secolo.<sup>1</sup> Ma è anche vero che la questione

<sup>1</sup> Questa sembra il rischio in Giuseppe Bartolozzi, "Origene e il dibattito sulla divinità del Logos nella prima metà del secolo III", in *Augustinianum* 50 (2010), 61-82, cui ha risposto in modo netto Manlio Simonetti, "Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos", in *Augustinianum* 51 (2011), 331-348.

affrontata attraverso lo strumento concettuale del rapporto tra economia ed immanenza era già presente e centrale nella discussione teologica, come dimostra la cristologia di Origene cui si farà riferimento.

Infatti, un approccio al I Concilio di Nicea che pretenda di separare la questione trinitaria da quella cristologica rischia di mancare il bersaglio per l'assunzione di un'epistemologia che per principio impedisce l'osservazione dell'oggetto studiato. Ancor più rischiosa sarebbe una lettura delle discussioni nel 325 che opponesse teologia e metafisica, come se solo la dottrina cristologica appartenesse veramente al primo ambito, mentre la trinitaria non fosse altro che una corruzione filosofica della purezza biblica centrata sulla salvezza cristiana.

Le questioni poste da Nicea, invece, sono teologiche e filosofiche insieme, perché non si può separare la teologia dalla Scrittura e proprio la Scrittura pone una domanda metafisica. Cosa è Colui che parla a Mosè dal rovetto ardente? E ancor più, cosa è Gesù? Uomo o Dio? Uomo e Dio? La domanda sul Cristo esige, così, l'inseparabilità tra la riflessione sull'Essere trino del Dio di Gesù e quella sul Cristo, vero Dio e vero uomo. Ciò implica che non si possa evitare di discutere la relazione tra Dio e il mondo, né si può pensare che la dottrina della creazione sia separabile da quella della salvezza.

Nel fervere degli studi sul I Concilio di Nicea in occasione del suo anniversario sembra, per questo, utile studiare il rapporto tra la cristologia che lo ha preceduto e quella che l'ha seguito, analizzando in particolare la relazione tra Origene e i Cappadoci. I rischi di anacronismo saranno gestiti attraverso un approccio metodologico comparativo, che non ha la pretesa di definire in modo chiuso il suo oggetto di ricerca, ma solo quello di tentare di approfondire l'ambito studiato attraverso la via delle relazioni. E tale possibilità sembra profilarsi proprio dalle domande teologiche fondamentali che il Concilio di Nicea ha fatto emergere, come quanto segue cercherà di dimostrare.

## *2. Origene e la relazione*

La questione del rapporto tra le due dimensioni che poi saranno identificate dai Cappadoci con l'economia e l'immanenza rinvia, nella sua origine, a quella tra l'essere indicibile di Dio e il suo agire, dal quale deriverebbe la possibilità di parlarne. Si pensi al seguente testo fondativo di Giustino:

Ma non c'è nessun nome che possa essere imposto al Padre dell'universo, poiché non è generato. Infatti, qualunque sia il nome con cui lo chiamate, è necessario che un essere più antico gli abbia imposto quel nome. Le parole padre e Dio e creatore e signore e padrone non sono nomi, ma designazioni derivate dai suoi benefici e dalle sue opere.<sup>2</sup>

Il bagaglio filosofico e quello teologico di Giustino interagiscono evidentemente, come la stessa terminologia, in particolare la definizione "Padre dell'universo" (πάντων πατήρ), che dai tragici e Pitagora attraversa la parabola filosofico-religiosa greca, arrivando ai Padri della Chiesa attraverso la mediazione anche di Filone. Questa osservazione rivela come il significato trasmesso dalla *chrēsis* realizzata da Giustino richieda che tale uso sia interpretato alla luce della novità architettonica introdotta dal pensiero cristiano rispetto a quello pagano.

Infatti, se per Platone e Aristotele Dio e il mondo appartenevano ad un'unica dimensione ontologica, caratterizzata da eternità e finitudine, la rivelazione del Dio uno e trino in Cristo obbligò a distinguere la natura del Creatore, infinita ed eterna, dal creato, finito e temporale. Ciò implicò il riconoscimento dell'esistenza di due dimensioni ontologiche diverse, separate da uno iato metafisico infinito.

Questo è esattamente il fondamento ontologico della futura distinzione tra economia ed immanenza, perché quest'ultima verrà identificata con l'essere di Dio, che di per sé è inconoscibile come

2 Ὅνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετόν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν· ὃ γὰρ ἂν καὶ ὀνομά τι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα. τὸ δὲ πατήρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης καὶ κύριος καὶ δεσπότης οὐκ ὀνόματα ἔστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποϊῶν καὶ τῶν ἔργων προσήρσεις. (Giustino, *Apologia secunda*, 6,1,1-2,39).

Giustino già chiaramente afferma, mentre la prima con il Suo agire, che in quanto divino è in grado di superare la distanza infinita tra la Sua Natura e la creazione.

La *theologia* e l'*oikonomia*, in latino *dispositio*, diventeranno nel sec. IV in nomi tecnici<sup>3</sup> di questi ambiti ontologici distinti, ma la questione del rapporto tra l'essere trascendente ed eterno di Dio e il Suo agire nella storia e nel mondo è presente fin da principio, in quanto riguarda la stessa lettura del testo biblico. La domanda cristologica ineludibile, infatti, è dove vada collocato Gesù: è solo nella storia, come i sabelliani e gli adozionisti affermavano nel sec. III e poi, nel secolo successivo, diranno gli ariani in termini distinti, ma altrettanto radicali, oppure è anche nell'immanenza divina? Egli appartiene solo all'agire di Dio o anche al Suo essere? L'esegesi del testo sacro girava radicalmente attorno a tali domande, che Origene affronta con la sua grande finezza e profondità.

Luogo di confronto privilegiato in questo ambito era l'esegesi del prologo del quarto vangelo, con l'identificazione tra il Logos che si è fatto carne e l'Unigenito che è nel seno del Padre. L'Alessandrino affronta con coraggio e profondità estremi la discussione su i due "in" che appaiano in Gv 1,1, e Gv 1,4. Nel primo si dice che il Logos era, quindi sempre è, nell'*arché*, mentre nel secondo passo si dice che "in Lui era la vita", cioè che quella vita che è la luce degli uomini è venuta per noi nel tempo:

Ma bisogna fare attenzione a questi due *in* e analizzare la loro differenza. Il primo è il Logos *nel* principio, il secondo è la Vita *nel* Logos. Ma il Logos non è venuto all'essere nel principio; né accadeva che il Principio fosse privo di Logos. Per questo si è detto: "In Principio era il Logos" (Gv 1,1). La Vita, invece, non era nel Logos, ma la Vita è venuta, se la "Vita è la Luce degli uomini" (Gv 1,4). Infatti, quando non c'era uomo, nemmeno c'era la luce degli uomini, poiché la

3 Cf. Basil Studer, voce "Economia", in Angelo Di Berardino (Dir.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Casale Monferrato 1983, 1062-1063 e Giulio Maspero, "Storia e salvezza: il concetto di *oikonomia* fino agli esordi del III secolo, in Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)", in *Studia Ephemeridis Augustinianum* 96 (2006), 239-260.

luce degli uomini è concepita in relazione agli uomini (κατὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους σχέσιν).<sup>4</sup>

Con vigore metafisico Origene distingue il primo “in” dal secondo, negando in modo assoluto che in Gv 1,1 si possa fare riferimento ad un passaggio dalla potenza all’atto, mentre la venuta nel tempo del Logos si fonda proprio sul passaggio dalla potenza all’atto degli uomini, per i quali Lui viene. Così le dimensioni dell’essere e dell’agire di Dio sono già chiaramente distinte. Tale distinzione, infatti, dipende proprio da quella tra il Creatore unitrino puramente spirituale e le creature, sempre segnate, secondo l’Alessandrino, da una dimensione corporale, per quanto sottile, come nel caso degli angeli.<sup>5</sup>

La questione teologica di quello che dopo Nicea sarà chiamato il rapporto tra *theologia* ed *oikonomia* è, dunque, radicato nell’esegesi. La distinzione tra l’*in sé* di Dio e il *per noi*, chiama in causa la relazione, *schesis*, perché i nomi con i quali chiamiamo il Signore fanno riferimento proprio al suo rapporto con noi. Da qui emerge la percezione della distinzione in Cristo tra l’umano e il divino:

Mentre le sue caratteristiche umane erano visibili a tutti, quelle propriamente divine - non intendo quelle che lo mettevano in relazione con gli altri esseri (περὶ τῶν σχέσιν πρὸς ἕτερα ἐχόντων), ma quelle che lo differenziavano (περὶ τῶν κατὰ διαφορᾶν) - non erano intelleggibili a tutti.<sup>6</sup>

Vale la pena di evidenziare come il linguaggio di Origene è qui propriamente metafisico, perché la distinzione tra il divino e l’umano nel Cristo è espressa in base alla categorizzazione in *kata diaphoran* e alla

4 Τηρητέον δὲ τὰ δύο “ἐν” καὶ τὴν διαφορὰν αὐτῶν ἐξεταστέον- πρῶτον μὲν γὰρ ἐν τῷ “λόγος ἐν ἀρχῇ”, δεύτερον δὲ ἐν τῷ “ζωὴ ἐν λόγῳ”. Ἀλλὰ λόγος μὲν “ἐν ἀρχῇ” οὐκ ἐγένετο- οὐκ ἦν γὰρ, ὅτε ἡ ἀρχὴ ἄλλογος ἦν, διὸ λέγεται- “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος-” ζωὴ δὲ ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἦν- ἀλλὰ ζωὴ ἐγένετο, εἴ γε “ζωὴ ἐστὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων”. “Ὅτε γὰρ οὐδέπω ἄνθρωπος ἦν, οὐδὲ “φῶς τῶν ἀνθρώπων” ἦν, τοῦ φωτὸς ἀνθρώπων κατὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους σχέσιν νοουμένου. (Origene, *Commentarii in evangelium Joannis* II,130, 1-9; SCh 120,292-294).

5 Cf. Origene, *Commentarii in evangelium Joannis*, II,23, 146,6-7 (SCh 120,304).

6 τὰ μὲν ἀνθρώπινα αὐτοῦ πᾶσιν ἦν ὁρατά, δὲ θεϊότεραλέγω οὐ περὶ τῶν σχέσιν πρὸς ἕτερα ἐχόντων ἀλλὰ περὶ τῶν κατὰ διαφορᾶν οὐ πᾶσι χωρητά. (Origene, *Contra Celsum* II,70,24-27; SCh 132,452-454).

*schesis pros*.<sup>7</sup> La dimensione puramente spirituale della natura divina, infatti, marca una differenza radicale rispetto all'agire relazionale a favore degli uomini che costituisce la storia della salvezza. Così l'ambito della *schesis* assume, a poco a poco, una valenza sovrapponibile con ciò che più tardi sarà definito in termini di *oikonomia*:

Perciò, [alcuni] dicono che il *Logos* nel principio non è diverso da questa Sapienza per quanto riguarda la sostanza (*κατ' οὐσίαν*), ma per quanto riguarda la concezione (*ἐπινοία*) e la relazione (*σχέσει*), in modo tale che c'è solo un'esistenza (*ὑπαρξίς*), che le Scritture descrivono qui secondo la sostanza (*κατ' οὐσίαν*), la quale in quanto Sapienza è propria di Dio e si è chinata, per così dire, come *Logos* creatore sulle creature.<sup>8</sup>

Al di là dell'attribuzione o meno del frammento citato all'Alessandrino,<sup>9</sup> il testo è particolarmente importante perché rilegge il linguaggio scritturistico della Sapienza e del *Logos* dal punto di vista dell'identità ontologica della seconda Persona divina che appartiene all'unica sostanza divina, ma si presenta nella storia con nomi diversi secondo l'*epinoia* e la *schesis*, qui significativamente accostate. Si tratta ancora di una proto-distinzione tra economia ed immanenza, che Origene cerca di sviluppare anche dalla prospettiva escatologica:

È conveniente, allora, raccogliere le denominazioni del Figlio, per esaminare quelle che sono sopravvenute successivamente e quelle che non esisterebbero in così gran numero se i santi fossero rimasti nella beatitudine originaria. Infatti, forse (*τάχα*) rimarrebbero solo la Sapienza, il *Logos* e la Vita, certamente anche la Verità. Ma non gli altri nomi che ha assunto per noi (*δι' ἡμᾶς*). E beati coloro che, avendo necessità del Figlio, sono diventati tali da non averne più bisogno come

7 Sul rapporto di tali espressioni in Origene con le possibili fonti filosofiche, si veda Giulio Maspero, "The Category of *πρὸς τί* in Origen's Thought and its Philosophical background", in *Origeniana XIII*, in corso di stampa.

8 ἀρχὴν οὖν εἶναι τὸν λόγον φασὶν οὐχ ἕτερον ὄντα αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἀλλ' ἐπινοία καὶ σχέσει, ἢ ἡ αὐτὴ ὑπαρξίς ἦν καλοῦσιν κατ' οὐσίαν αἰ γραφαί, ἢ μὲν ἠκείωται τῷ θεῷ σοφία, ἢ δὲ νένευκεν, ἢ οὕτως εἶπω, πρὸς τὰ δημιουργήματα ὁ δημιουργικὸς λόγος. (Origene, *Fragmenta in evangelium Joannis*, I, 63-67: GCS 10, 483, 12-16).

9 Al di là delle opinioni a favore, come quella di Preuschen, o contro, come per Heine, quello che qui conta è il valore della questione prima di Nicea. Si vedano Erwin Preuschen (Ed.), *Origenes Werke 4. Der Johanneskommentar*, Hinrichs, Leipzig 1903 e Ronald E. Heine, "Can the Catena Fragments of Origen's Commentary On John Be Trusted?", in *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 118-130.

medico, che cura coloro che sono malati, né come pastore, né come redenzione, ma solo come Sapienza e Logos e Giustizia e tutto quant'altro riguardi coloro che per la propria perfezione possono accogliere il meglio di Lui.<sup>10</sup>

Questo testo, tratto dal commento al quarto Vangelo, mette in luce anche la chiara differenza dell'impostazione origeniana rispetto al IV secolo. Infatti, per la corrispondenza tra escatologia e protologia che caratterizza il pensiero dell'Alessandrino,<sup>11</sup> alcune *epinoiai* della seconda Persona divine sono indipendenti dalla Sua manifestazione storica, in modo tale che la perfezione dello gnostico cristiano richiederebbe il superamento del bisogno delle *epinoiai* che si potrebbero definire "economiche", come avviene con l'affermazione che il vero gnostico non ha bisogno dell'Eucaristia, ma solo della Scrittura,<sup>12</sup> nella quale le realtà storiche non puntano verso altre realtà storiche, ma verso realtà spirituali e intelleggibili.<sup>13</sup>

La tensione tra l'essere di Dio e il suo agire è qui evidente, cui corrisponde sia la distinzione delle Persone divine in termini di partecipazione, seppur all'interno dell'unica natura divina, e la differenza nella loro sfera di azione.<sup>14</sup> Da questa tensione avrà origine la crisi ariana, che qui, però, non è ancora presente, nemmeno nel senso di prodromi. Quello che, invece, è già evidentemente presente è la questione teologica del rapporto tra dottrina trinitaria e cristologia. Secondo Origene, l'Incarnazione non è l'unica via di accesso possibile

10 Βασανιστίον οὖν συναγαγόντα τὰς ὀνομασίας τοῦ υἱοῦ, ποῖα αὐτῶν ἐπιγεγόνασιν οὐκ ἂν ἐν μακαριότητι ἀρξάμενων καὶ μεινάντων τῶν ἁγίων γενόμεναι τὰ τοσάδε. Τάχα γὰρ σοφία ἔμενε μόνον ἢ καὶ λόγος ἢ καὶ ζωὴ, πάντως δὲ καὶ ἀλήθεια· οὐ μὴν δὲ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα δι' ἡμᾶς προσεῖληφε. Καὶ μακάριοι γὰρ ὅσοι δεόμενοι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοιοῦτοι γεγόνασιν, ὡς μηκέτι αὐτοῦ χρῆξιν ἱατροῦ τοῦς κακῶς ἔχοντας θεραπεύοντος μηδὲ ποιμένος μηδὲ ἀπολυτρώσεως, ἀλλὰ σοφίας καὶ λόγου καὶ δικαιοσύνης, ἢ εἴ τι ἄλλο τοῖς διὰ τελειότητα χωρεῖν αὐτοῦ τὰ κάλλιστα δυναμένοις. (Origene, *Commentarii in evangelium Joannis*, I,123,1-124,5: SCH 120,124).

11 Cf. Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden 2013.

12 Cf. Origene, *Commentarii in evangelium Joannis*, XXXII,24,310: SCH 385,320. Per il contesto, si veda Jean Daniélou, *Origène: Le génie du Christianisme*, La Table Ronde, Paris 1948,74-79.

13 Cf. Origene, *Commentarii in evangelium Joannis*, X,110,4-6: SCH 157,448.

14 Cf. Giulio Maspero, *Re-Thinking the Filioque with the Greek Fathers*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2023, 38-42.



per la conoscenza della Trinità, ma già i profeti hanno parlato della venuta di Cristo e dell'immanenza trinitaria, definita in termini tecnici *theologia*, intesa come affermazione dalla divinità del Verbo a livello intradivino:

E probabilmente le testimonianze profetiche non annunciano solo la venuta di Cristo, insegnandoci ciò e null'altro, ma piuttosto è possibile imparare molta teologia (θεολογία), e la relazione (σχέσιν) del Padre al (πρὸς) Figlio e del Figlio al (πρὸς) Padre, dai Profeti e da quello che loro hanno annunciato a questo proposito, non meno che dagli apostoli che hanno narrato la grandezza del Figlio di Dio.<sup>15</sup>

Profeti ed apostoli parlano tutti della distinzione personale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cioè della loro relazione. Qui si ha un punto di passaggio delicato, perché la *schesis* rappresentava la dimensione dell'agire di Dio, ma deve essere predicata anche nel Suo essere. L'ambivalenza che ne consegue richiederà un chiarimento dopo Nicea e, in parte, sarà tra le cause che hanno portato al concilio del 325, come rivela la negazione da parte di Ario (e anche di Eusebio come si vedrà nella sezione seguente) della possibilità che il Logos appartenga ai relativi:

Così [il] Dio, che è causa di ogni cosa, è assolutamente unico nell'essere senza principio, mentre il Figlio, generato al di fuori del tempo dal Padre, creato e costituito prima dei secoli, non era prima di essere stato generato, ma essendo stato generato al di fuori del tempo prima di ogni cosa, è l'unico che ha ricevuto la sussistenza dal Padre. Infatti non è eterno, né coeterno, né ingenerato insieme al Padre, né ha l'essere insieme con il Padre, come alcuni dicono considerandoli relativi (τὰ πρὸς τι), quindi introducendo due principi (ἀρχὰς) ingenerati.<sup>16</sup>

Il punto di tensione è evidente: se la relazione è un mero accidente, la seconda Persona divina deve essere annoverata tra le sostanze e deve essere distinta in quanto tale dal Padre, proprio perché tra di essi si ha una *schesis*, secondo la formula usata da Origene stesso. Nella sua teologia si vede, infatti, che la relazione è situata sia a livello dell'essere

<sup>15</sup> Origene, *Commentarii in evangelium Joannis* II,205,1-7: SCh 120,346.

<sup>16</sup> Ario, *Epistula ad Alexandrum Alexandrinum*, in Atanasio, *De synodis*, 16,4: *Atanasius Werke*, II/7,244,8-12.

del Padre, del Figlio e dello Spirito, sia a livello del loro agire, anche se in forma partecipativa.

Ancora una volta, l'esegesi si rivela inseparabile dalle questioni metafisiche, come rivelano i *Commentarii in Romanos (III.5-V.7)* di Origene editi da J. Scherer,<sup>17</sup> laddove si discute Rm 3,19-20. Qui si domanda se il testo paolino si riferisce alla Legge di Mosè o alla legge naturale iscritta nei cuori degli uomini. La conclusione dell'Alessandrino è che occorre leggere seguendo la seconda possibilità interpretativa, proprio perché l'Apostolo accusa ogni uomo di peccato e perché nella Scrittura si trovano casi di pentimento anche prima di Mosè, come per Caino, i fratelli di Giuseppe e Giobbe. Ancora una volta fa la sua comparsa la differenza tra nomi relazionali e nomi assoluti, con la sfida che i nomi propri delle Persone divine introducono quando si parla dell'essere di Dio rispetto al Suo agire:

In alcuni casi i nomi esprimono una relazione (κατὰ τὴν του πρὸς τι σχέσιν ὠνόμασται), come per padre che è padre di un figlio e figlio che è figlio di un padre, o per concittadino che è concittadino di un concittadino. Altre volte i nomi esprimono una differenza assoluta (κατὰ διαφορὰν), come uomo e cavallo. L'uomo non è uomo di qualcosa, né il cavallo è cavallo di qualcosa. Dunque, noi ricerchiamo a proposito della legge che dobbiamo esaminare ora, se il termine esprima una differenza assoluta (κατὰ διαφορὰν) come uomo o una relazione (κατὰ τὴν πρὸς τι σχέσιν) come padre.<sup>18</sup>

La questione fondamentale è che, per Origene, sia i nomi assoluti sia quelli relativi si riferiscono a sostanze, perché uomo, cavallo, padre e figlio sono tutti tali. Gli esempi da lui adottati non sono meramente logici o matematici. Questo passaggio teologico rinvia direttamente

17 Cf. Origene, *Commentarii in Romanos (III.5-V.7)*, ed. J. Scherer, 144,1-12 (Cairo: L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1957).

18 τινὰ μὲν κατὰ τὴν του πρὸς τι σχέσιν ὠνόμασται ὡς πατὴρ υἱοῦ πατὴρ καὶ υἱὸς πατρὸς υἱός, καὶ πολίτης πολίτου πολίτης, ἃ δὲ κατὰ διαφορὰν ὡς ἄνθρωπος ἵππος. οὐδενὸς γὰρ ἄνθρωπος ἄνθρωπος οὐδὲ ἵππος ἵππος. Ζητούμεν τοίνυν περὶ τοῦ νόμου, περὶ οὗ νῦν ἐξετάζειν χρὴ, πότερον κατὰ διαφορὰν ἐστὶν τὸ ὄνομα ὡς τὸ ἄνθρωπος, ἢ κατὰ τὴν πρὸς τι σχέσιν ὡς ὁ πατὴρ (Origene, *Commentarii in Romanos (III.5-V.7)*, ed. J. Scherer, 144,1-12 (Cairo: L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1957), 146,10-15).

a Nicea e alle difficoltà interpretative riguardo alle formule derivate del simbolo di fede. Infatti, il “Dio da Dio” o il “Luce da Luce” potevano essere intesi in senso relazionale oppure assoluto: si trattava di due sostanze connesse relazionalmente, come riteneva Ario (e probabilmente Eusebio), oppure di una relazione che distingueva nell’unica sostanza divina?

### 3. *La tensione in Eusebio*

La tensione riguarda proprio il passaggio da quella dimensione che nel sec. IV sarà identificata con l’immanenza divina a quella dimensione che sarà chiamata *oikonomia*. Le formule derivate di Nicea appaiono a volte accostate a “vita da vita”, espressione particolarmente interessante per la connessione semantica tra la vita e la generazione (e anche lo spirito), come dimostra la lettera di Eusebio di Cesarea scritta nel giugno del 325 ai fedeli della sua comunità.<sup>19</sup> Qui egli professa di credere:

in un solo Signore Gesù Cristo il Verbo di Dio, Dio da Dio, Luce da Luce, Vita da Vita (ζωὴν ἐκ ζωῆς), Figlio unigenito, “generato prima di ogni creatura” (Col 1,15), generato dal Padre prima di tutti i secoli, per “mezzo del quale tutto è stato fatto” (Gv 1,3).<sup>20</sup>

Alla doppia formula nicena segue il *Vita da Vita* come anche accade nel *De ecclesiastica theologia*, rivelando che l’espressione può essere ritenuta una caratteristica propria della teologia di Eusebio:

Dio da Dio, Luce da Luce e Vita da Vita, per ragioni inenarrabili, ineffabili, assolutamente ignote a noi ed imperscrutabili generato dal Padre per la salvezza dell’universo.<sup>21</sup>

19 Cf. H. von Campenhausen, “Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicea 325)”, in *Zeitschrift fuer die Neutestamentliche Wissenschaft* 67 (1976), 123-130.

20 εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, οὐδὲν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι’ οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα. (Eusebius, *Epistula ad Cesarienses* 4: H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2.1, p. 29, 12-14 e vol. 3.1, p. 43, 10-12).

21 θεὸν ἐκ θεοῦ καὶ φῶς ἐκ φωτός καὶ ζωὴν ἐκ ζωῆς, ἀλέκτοισ καὶ ἀρρήτοις καὶ παντάπασιν ἀγνώστοις ἡμῖν καὶ ἀκαταλήπτοις λόγοις ἐκ τοῦ πατρὸς ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ὅλων γεγεννημένον. (Eusebius, *De ecclesiastica theologia*, I,8,2: GCS 14, p. 66, 20-23).

In questo contesto fa la sua comparsa l'espressione *αὐτοζωή* applicata al Figlio,<sup>22</sup> al fine di evidenziare la radicale differenza della generazione da parte Sua del Figlio rispetto a quella delle creature. Tale generazione ha, però, come scopo la salvezza del mondo, anche se in modo imperscrutabile. Atanasio contesta tale uso,<sup>23</sup> che pone la ragione di essere del Logos nell'agire di Dio, quindi nella storia della salvezza, tanto da chiamare Eusebio *ἀρειανόφρονος*, nel titolo alla lettera ad essa premesso nel *De decretis Nicaenae synodi*.<sup>24</sup>

In particolare ciò è connesso alla presenza dell'espressione “prima della generazione non era” (*πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν*) alla fine della lettera stessa.<sup>25</sup>

Per tale ragione, le formule derivate svolsero un ruolo fondamentale nella disputa sull'interpretazione di Dionigi di Alessandria, come rivela il seguente testo di Atanasio:

Ma la loro [degli Ariani] accusa che Egli [il Figlio] fosse creato dal nulla era annientata da lui [Dionigi di Alessandria] dicendo che il Logos è come un fiume dalla sorgente, come un germoglio da una pianta, e un bimbo da un genitore, e Luce da Luce, e Vita da Vita (*φῶς ἐκ φωτός και ζωὴν ἐκ ζωῆς*). E lui rigetta il loro escludere e separare il Logos da Dio, dicendo che la Trinità è senza divisione e senza diminuzione ricapitolata (*συγκεφαλαιῶσθαι*) nella Monade.<sup>26</sup>

La tensione ermeneutica, in un contesto filosofico caratterizzato dal neoplatonismo, è evidente, perché gli esempi addotti possono venire interpretati in senso emanazionista. Ma quello che qui più conta è

22 Cf. *ibidem*, I,8,3 e I,8,4: p. 66, 25 e 33.

23 La valutazione teologica della lettera è complicata dall'esistenza di una versione caratterizzata da notevoli differenze e trasmessa da Socrate, il quale probabilmente l'ha conosciuta attraverso il vescovo macedoniano Sabino di Eraclea: cf. W.-D. Hauschild, “Die Antinizänische Sammlung des Sabinus von Heraclea”, in *Vigiliae Christianae* 24 (1970), 105-126, qui 108.

24 Cf. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2.1, p. 28, 28.

25 Eusebius, *Epistula ad Caesarienses* 16: H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2.1, p. 31, 6 e vol. 3.1, p. 46, 16.

26 τὸν λόγον εἶναι ὡς ποταμὸν ἀπὸ πηγῆς και βλαστὸν ἀπὸ ρίζης και τέκνον ἀπὸ γονέως και φῶς ἐκ φωτός και ζωὴν ἐκ ζωῆς και τὸ μὲν ἀποσχοινίζειν και διαιρεῖν αὐτούς τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ θεοῦ διαβάλλει λέγων αὐτὸς ἀδιαίρετον και ἀμείωτον τὴν τριάδα εἰς μονάδα συγκεφαλαιῶσθαι, (Athanasius, *De sententia Dionysii* 19.1.8-3.2: H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, 2.1, p. 60, 15-18.

che la radice di tale tensione si può rinvenire nella stessa teologia di Origene, il quale ricorre alla formula “vita da Vita” in un senso di palese distinzione sostanziale tra il primo termine della formula e quello derivato:

Come si nasce dal Salvatore, sapiente dalla Sapienza, vero dalla Verità, vita da Vita (σοφὸς ἐκ σοφίας, καὶ ἀληθὴς ἐξ ἀληθείας, καὶ ζωὴ ἐκ ζωῆς), la quale è principio di ogni cosa e la sola generazione, così anche lo pneumatico nasce santo dallo Spirito Santo, cioè purificato dall’acqua, nasce irrigato da una copiosa produzione di frutti dall’acqua e dallo Spirito.<sup>27</sup>

L’attenzione è ancora rivolta allo gnostico e alla connessione che gli permette di ricevere la grazia. Ma questo sposta le formule derivate verso un ambito semantico nel quale la seconda Persona divina che si fa carne per salvare l’uomo viene compresa come sostanza diversa dal Padre, seppur legata intimamente a Lui per la relazione e la spiritualità. Non è questa, ovviamente, la posizione di Origene, secondo il quale il Figlio è da sempre ed è una cosa sola con la prima Persona divina, perché puramente spirituale come Lui e lo Spirito Santo, a differenza delle creature.<sup>28</sup> Ma la tensione interpretativa, che scoppierà con Nicea e la crisi ariana, è già presente *in nuce*, perché l’esegesi pone delle questioni che chiamano in causa la metafisica e la mettono in crisi, nel senso etimologico di “giudizio”. Cristologia e dottrina trinitaria si rivelano prospettive inseparabili, perché richiedono la declinazione della terminologia tecnica dell’*ousia*, dell’*hypostasis*, della *physis* e del *prosôpon* sia per l’essere immanente di Dio, sia per la cristologia e, quindi, per l’antropologia e la creazione. Tale elaborazione e chiarimento, che

27 ὡς οὖν γεννᾶται τις ἐκ τοῦ σωτῆρος, σοφὸς ἐκ σοφίας, καὶ ἀληθὴς ἐξ ἀληθείας, καὶ ζωὴ ἐκ ζωῆς, ἐκ τῆς πάντων ἀρχῆς καὶ γεννήσεως μιᾶς οὐσίας, οὕτως καὶ ἐκ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἅγιος καὶ πνευματικός, καὶ ἐκ τοῦ ὕδατος καθαιρόμενος. καὶ πρὸς καρποφορίαν ποτιζόμενος γεννᾶται ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. (Origene, *Fragments in evangelium Joannis* 121bis: E. Preuschen, GCS 10).

28 Cf. John M. Dillon, “Origen’s Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories”, in Dominic J. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York Press, Norfolk (VA) 1982, 19-23.

in termini contemporanei si potrebbe definire ontologico-trinitario,<sup>29</sup> sarà il contributo fondamentale dei Cappadoci, i quali raccolsero l'eredità di Atanasio e la svilupparono nel confronto non solo solo con gli eredi di Ario, ma anche con gli pneumatomachi e gli apollinaristi.

Quindi, le formule derivative inserite nel simbolo di Nicea del 325 puntano verso una tensione che attraversa la riflessione trinitaria e cristologica nella loro inseparabilità dal periodo precedente al concilio fino a quello ad esso successivo. Si veda, ad esempio, il simbolo del sinodo pro-ariano di Antiochia del 341, dove la derivazione viene presentata nel quadro di quella di due sostanze complete diverse, secondo l'accostamento dell'espressione "Dio da Dio" con "tutto da tutto" (ὅλον ἐξ ὅλου) e, plotinianamente, "solo da solo" (μόνον ἐκ μόνου):

In un solo Signore Gesù Cristo, Suo Figlio unigenito, Dio, per mezzo del quale sono state create tutte le cose, generato dal Padre prima di tutti secoli, Dio da Dio, tutto da tutto, solo da solo, perfetto da perfetto, Re da Re, Signore da Signore (Θεὸν ἐκ Θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου, βασιλέα ἐκ βασιλέως, κύριον ἀπὸ κυρίου), Verbo vivente, Sapienza, Vita, Luce vera, cammino di verità, Risurrezione, Pastore, Porta, immutabile ed inalterabile, immagine perfetta della divinità, della sostanza, della potenza, della volontà e della gloria del Padre.<sup>30</sup>

È importante notare che le formule potrebbero essere spiegate con una lettura prossima a quella di Atanasio, perché il Figlio è unico e tutto, cioè completo, come il Padre, ma il solo modo per dirimere il senso in cui vengono utilizzate le espressioni è il contesto, in particolare il modo in cui l'immanenza di Dio viene raccordata con la sfera del Suo agire.

29 Si veda, G. Maspero, *Relational Being: The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2024, 7-11.

30 καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Ὑῖὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ Θεόν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου, βασιλέα ἐκ βασιλέως, Κύριον ἀπὸ Κυρίου, λόγον ζῶντα, σοφίαν, ζωὴν, φῶς ἀληθινόν, ὁδὸν ἀληθείας, ἀνάστασιν, ποιμένα, θύραν, ἀτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον, τὴν τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ δυνάμεως, καὶ βουλῆς καὶ δόξης τοῦ Πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα (Socrate, *Historia Ecclesiastica* II,10,35-42).

Come si è visto, quest'ultima veniva connessa con la dimensione relazionale, rendendo particolarmente pregnante l'affermazione di Eusebio che il Logos non possa appartenere ai relativi:

Dice [l'evangelista]: non pensare, infatti, che Egli [il Logos] appartenga ai relativi (τῶν πρὸς τι), come il logos nell'anima o come il logos che si ode grazie alla voce o come il logos che si trova nei semi materiali o esiste negli enti matematici. Tutti questi, infatti, che sono dei relativi (τῶν πρὸς τι), sono considerati in un'altra sostanza ad essi preesistente. Mentre il Logos che è Dio non ha bisogno di nessun altro a Lui preesistente per essere sussistendo in esso, ma Egli è da sé, in quanto vive e sussiste come Dio.<sup>31</sup>

Evidentemente il vescovo di Cesarea sta difendendo la sostanzialità del Verbo, che non può essere ridotto ad accidente, in quanto sussistente. Ma ciò viene affermato a discapito dell'identità sostanziale con il Padre.

La questione è ancora una volta esegetica, in quanto si fonda sull'interpretazione della preposizione "in" nel prologo di Giovanni, già discussa da Origene:

Infatti, se avesse detto: "E il Logos era in Dio", come ammettendo un accidente nel sostrato (ἐν ὑποκειμένῳ συμβεβηκός) e un ente che inerisce ad un altro (ἕτερον ἐν ἐτέρῳ), avrebbe presentato Dio come ente composto, supponendolo come essenza priva di Logos o pensando il Logos come accidente dell'essenza (συμβεβηκός δὲ τῇ οὐσίᾳ τὸν λόγον).<sup>32</sup>

L'essere in era, infatti, considerato la caratteristica definitoria dell'accidente, in quanto privo di una propria consistenza sostanziale che gli permettesse essere in sé. La questione (metafisica) dei relativi irrompe, così, nella discussione su come raccordare l'immanenza di Dio e il Suo agire, quindi nel rapporto tra Cristologia e dottrina trinitaria:

31 μὴ γὰρ τῶν πρὸς τι, φησὶν, νόμιζε εἶναι καὶ τοῦτον, ὡς τὸν ἐν ψυχῇ λόγον ἢ ὡς τὸν διὰ φωνῆς ἀκούμενον ἢ ὡς τὸν ἐν σωματικοῖς ὄντα σπέρμασιν ἢ ὡς τὸν ἐν μαθηματικοῖς ὑφ'εστῶτα θεωρήμασιν· οὗτοι γὰρ πάντες τῶν πρὸς τι ὄντες ἐν ἐτέρῳ προϋποκειμένῳ νοοῦνται οὐσίᾳ. ὁ δὲ θεὸς λόγος οὐχ ἐτέρου δεῖται τοῦ προϋποκειμένου, ἵν' ἐν αὐτῷ γενόμενος ὑποστή, καθ' ἑαυτὸν δὲ ἐστὶν ζῶν καὶ ὑφ'εστῶς ἅτε θεὸς ὢν. (Eusebio, *De ecclesiastica theologia*, II,14,2,1-3,1).

32 εἰ γὰρ εἰρήκει· καὶ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ, ὡς ἐν ὑποκειμένῳ συμβεβηκός καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἐτέρῳ δούς, σύνθετον ὡσπερ εἰσήγεν τὸν θεόν, οὐσίαν μὲν αὐτὸν ὑποτιθέμενος δίχα λόγου συμβεβηκός δὲ τῇ οὐσίᾳ τὸν λόγον. (Eusebio, *De ecclesiastica theologia*, II,14,4,1-5,1).

Ma come dall'evangelista "In principio era il Logos" (Gv 1,1) è scritto senza determinazioni, così anche "Il Logos era presso Dio", mentre non si trova "Il Logos di Dio", perché non si possa pensare che lo si consideri appartenere ai relativi (τῶν πρὸς τι), né come accidente (συμβεβηκότα) in Dio, ma come sussistente e vivente (perciò continua con "e Dio era il Logos", senza dire "e il Logos era di Dio").<sup>33</sup>

Questo è lo sfondo sul quale sarà sviluppato il pensiero dei Padri Cappadoci, il cui contributo rivela ancor più la propria profondità, quando lo si legge alla luce delle tensioni e dell'ambivalenza che avevano preceduto Nicea.

#### *4. La novità ontologica nei Cappadoci*

La relazione risulta centrale nel confronto tra Basilio ed Eunomio, il quale introduce nella discussione il riferimento alla *schesis*, cui i neoplatonici avevano riconosciuto diritto di cittadinanza nel mondo intellegibile.<sup>34</sup> La discussione della teoria dei nomi di ispirazione platonica degli avversari del vescovo di Cesarea esigeva, infatti, la discussione del rapporto tra sostanza, ipostasi e relazione, come dimostra il seguente testo:

Perché chi non sa che, tra i nomi, quelli che si enunciano in modo assoluto e per se stessi (καθ' ἑαυτὰ) significano le realtà che sono loro sostrati (ὑποκειμένων), mentre altri, che sono detti in riferimento a qualcosa d'altro (πρὸς ἕτερα), fanno conoscere la sola relazione (σχέσιν) a ciò rispetto a cui sono detti (πρὸς ἄ)? Ad esempio, uomo, cavallo e bue significano ciascuna le realtà che indicano; figlio, servo e amico, invece, indicano solamente l'unione con i termini ai quali sono accoppiati. Dunque, sentendo fattura non si rivolge il pensiero a una sostanza, ma si comprende che essa è unita ad un altro essere [cioè colui che ha fatto]. Infatti, la fattura è detta fattura di qualcuno. Ma come può non essere

33 ἀλλ' ὡσπερ παρὰ τῷ εὐαγγελιστῇ τὸ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ἀπολύτως ἐγράφετο, καὶ πάλιν ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ οὐκ εἴρητο· ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ τῶν πρὸς τι νομίση τις αὐτὸν λέγεσθαι, μηδ' ὡς συμβεβηκότα ἐν τῷ θεῷ, ἀλλ' ὡς ὑφ' ἑστώτα καὶ ζῶντα (διὸ ἐπιλέγει καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, οὐκ εἰπών· καὶ θεοῦ ἦν ὁ λόγος) (Eusebio, *De ecclesiastica theologia*, III,2,1,7-2,1).

34 Cf. Ilaria Vigorelli, *La reazione: Dio e l'uomo. Schesis e antropologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2020, 89-108 e G. Maspero, *Relational Being*, 111-112.



grandissima stoltezza, stabilire che è sostanza ciò che non introduce la nozione di una ipostasi, ma solo significa la relazione ad un altro (πρὸς ἕτερον σχέσιν)?

E ancora, abbiamo mostrato poco sopra che tra i nomi perfino quelli che sono assoluti anche se sembrano mostrare massimamente un certo sostrato, invece non indicano la sostanza, ma definiscono alcune sue proprietà.<sup>35</sup>

Mentre per Eunomio ad ogni sostanza corrispondeva un nome, secondo l'impostazione del Cratilo, per Basilio i nomi non esprimono una sostanza, ma solo le proprietà. Per questo la distinzione già vista in Origene tra nomi assoluti e relativi viene reinterpretata nel senso che i termini *padre* e *figlio* non possono essere opposti rispetto alla sostanza, ma solo per quanto riguarda la relazione che li configura. Secondo gli avversari del vescovo di Cesarea, invece, l'essere *fattura* implicava l'impossibilità di essere considerato ingenerato, caratteristica che da tale prospettiva era ritenuta esclusiva del Padre. Questa impossibilità era connessa proprio alla relazione che l'essere fatto / generato attribuiva al Figlio.

È interessante leggere il testo di Basilio in parallelo con quello di Origene nei *Commentarii in Romanos* (III,5–V,7), citato nella prima parte del presente studio (146,10-15). Lo sfondo metafisico è ovviamente differente, come rivela la terminologia. L'Alessandrino ricorre a *κατὰ διαφορὰν* e *κατὰ τὴν πρὸς τι σχέσιν*, mentre il vescovo di Cesarea utilizza *καθ' ἑαυτὰ*, *πρὸς ἕτερα* e *πρὸς ἕτερον σχέσιν*.

Ma gli esempi sono sempre di ipostasi e sostanze che sono definite relazionalmente (e non semplici riferimenti a relazioni logiche o matematiche), in particolare l'esempio teologico per eccellenza della

35 Ἐπει τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἀπολελυμένως καὶ καθ' ἑαυτὰ προφερόμενα, τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς πραγμάτων ἐστὶ σημαντικά, τὰ δὲ πρὸς ἕτερα λεγόμενα τὴν σχέσιν μόνην ἐμφαίνει τὴν πρὸς αὐτὰ λέγεται; Οἶον, ἄνθρωπος μὲν, καὶ ἵππος, καὶ βοῦς, αὐτὸ ἕκαστον τῶν ὀνομαζομένων παρίστησιν. υἱὸς δὲ, ἢ δούλος, ἢ φίλος, μόνης τῆς πρὸς τὸ συνευγεμένον ὄνομα συναφείας ἐστὶ δηλωτικά. Ὁ τοίνυν ἀκούσας γεννήματος οὐκ ἐπὶ τινι οὐσίᾳ τῇ διανοίᾳ φέρεται, ἀλλ' ὅτι ἐτέρῳ ἐστὶ συναπτόμενον ἔννοσι. Τὸ γὰρ γέννημά τινος λέγεται γέννημα. Ὁ μὲντοι οὐχ ὑποστάσεώς τινος ἔννοσιαν ἐμποιεῖ, ἀλλὰ μόνην τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν ἀποσημαίνει, τοῦτο οὐσίαν εἶναι νομοθετεῖν πῶς οὐ τῆς ἀνωτάτω παραπληξίας ἐστὶ; Καίτοιγε μικρὸν ἐμπροσθεν ἐδείκνυτο παρ' ἡμῶν, ὅτι καὶ τὰ ἀπολελυμένα τῶν ὀνομάτων, κὰν τὰ μάλιστα δοκῇ ὑποκείμενόν τι δηλοῦν, οὐκ αὐτὴν παρίστησι τὴν οὐσίαν, ιδιώματα δὲ τινὰ περὶ αὐτὴν ἀφορίζει. (Basilio, *Adversus Eunomium*, II,9,11-27: SCh 305,36-38).

coppia padre-figlio è centrale in entrambi i testi. Quello che emerge con più forza nel sec. IV rispetto all'impostazione origeniana è l'identità relazionale di tali elementi, come il lavoro teologico dei due Gregorii mostrerà.

In particolare, con la sua abituale chiarezza, il Nazianzeno collegherà l'identità relazionale del Padre e del Figlio alla connaturalità, secondo un'argomentazione *a fortiori*:

Padre non è né nome di una sostanza, o sapientissimi, né di un'azione, ma di una relazione (σχέσεως) e del modo di essere del Padre nei confronti (πώς ἔχει πρὸς) del Figlio o del Figlio nei confronti del Padre. Infatti, come avviene anche tra noi, queste denominazioni fanno conoscere il legame di sangue e la parentela, così indicano la connaturalità (ὁμοφυίαν) del generato rispetto al generante. Ma ammettiamo, per voi, che il Padre sia una sostanza, allora includerà contemporaneamente (συνεισάξει) anche il Figlio e non lo escluderà, in base alle nozioni comuni e al significato di queste denominazioni.<sup>36</sup>

Il testo è potente dal punto di vista speculativo. Se anche nel caso creato la condizione relazionale del generante rispetto al generato implica che essi appartengano ad un'unica natura, quanto più ciò avviene per le Persone divine. Così, anche qualora si volesse intendere Padre come nome sostanziale, contro Origene e Basilio, si dovrebbe concludere che le prime due Persone divine sono un'unica sostanza. Tale ragionamento non lascia scampo all'argomentazione eunomiana. Il seguente testo, sempre di Gregorio di Nazianzo, può essere considerato paradigmatico qualora si cerchi una spiegazione dell'inseparabilità della questione cristologica rispetto a quella trinitaria. Infatti, attraverso l'uso del neutro per riferirsi alla natura e del maschile per indicare la persona, egli scrive:

E se bisogna dirlo brevemente, posto che non è lo stesso l'invisibile e ciò che è visibile, ciò che è fuori dal tempo e ciò che è sottoposto ad esso, le realtà di cui è fatto il Salvatore sono cose diverse (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο), ma non persone

36 οὗτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, ὃ σοφώτατοι, οὗτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πὼς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα. ὡς γὰρ παρ' ἡμῖν αἱ κλήσεις αὐταὶ τὸ γνήσιον καὶ οἰκεῖον γνωρίζουσιν, οὕτω κάκει τὴν τοῦ γεγεννημένου πρὸς τὸ γεγεννηκὸς ὁμοφυίαν σημαίνουσιν. ἔστω δέ, ὑμῶν χάριν, καὶ οὐσίας τις ὁ πατήρ· συνεισάξει τὸν υἱόν, οὐκ ἄλλοτριώσει, κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας καὶ τὴν τῶν κλήσεων τούτων δύναμιν. (Gregorio di Nazianzo, *Oratio 29 (De filio)*, 16,12-17: SCH 270,210).

diverse (ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος). Non sia mai! Infatti entrambe le realtà sono una cosa sola nell'unione (συγκράσει), poiché Dio si è fatto uomo e l'uomo è stato fatto Dio, o come si dica. Dico cose diverse (ἄλλο καὶ ἄλλο), mentre nella Trinità si dà all'inverso. Infatti, lì si hanno persone diverse (ἄλλος καὶ ἄλλος) perché non confondiamo le ipostasi, ma non cose diverse (ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο), in quanto i Tre sono lo stesso per la divinità.<sup>37</sup>

La distinzione assoluta tra Dio e il mondo, quindi tra il Creatore e la creatura, è affermata con grande forza, in modo tale che le due nature del Cristo sono evidenziate e distinte in modo netto (ἄλλο καὶ ἄλλο), mentre l'ipostasi è la stessa, cioè non è possibile predicare una differenza in termini di Persona (ἄλλος). Ed è proprio tale identità personale il fondamento dell'unione, la quale è dinamica perché la salvezza si fonda sul passaggio delle proprietà di una natura all'altra. Invece, nel caso della Trinità, inseparabile da quello cristologico perché è stata la seconda Persona divina a farsi carne, la distinzione è personale (ἄλλος καὶ ἄλλος), mentre non si ha differenza di natura (ἄλλο).

Ciò significa che la relazione che caratterizza le ipostasi divine deve essere immanente all'unica sostanza divina ed eterna, dove solo le relazioni distinguono le Persone, ciascuna delle quali si identifica perfettamente e assolutamente con la divinità. Tale immanenza delle relazioni, che quindi devono essere riconosciute come eterne, è dimostrata ancora *a fortiori*, attraverso una vera e propria analogia psicologica, che presenta anche nell'uomo le facoltà immanenti definite dalla reciproca relazionalità:

Ciò che noi pensiamo e riteniamo è di riservare quello che riguarda la relazione reciproca e l'ordine (ταῦτα πρὸς ἀλληλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως) alla sola Trinità e a coloro che sono già purificati ai quali la Trinità stessa lo riveli ora o dopo. Ma noi conosciamo l'unica natura di Dio, a noi nota nell'essere senza principio, nella generazione e nella processione, come in noi la mente, il pensiero e lo spirito

37 Καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ (εἴπερ μὴ ταῦτὸν τὸ ἀόρατον τῶ ὁρατῶ καὶ τὸ ἄχρονον τῶ ὑπὸ χρόνον), οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος μὴ γένοιτο. Τὰ γὰρ ἀμφοτέρα ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἡ ὅπως ἂν τις ὀνομάσειε. Λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς Τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν. οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἐν γὰρ τὰ τρία καὶ ταῦτὸν τῇ θεότητι. (Gregorio di Nazianzo, *Epistulae theologicae* 101,20,1-21,6: SCh 208,44-46).

(ὡς νῶ τῶ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι), per quanto si possa congetturare sulle realtà intelleggibili a partire da quelle sensibili, sulle grandi a partire dalle piccole, poiché nessuna immagine coglie la verità.<sup>38</sup>

Evidentemente non si tratta di una proiezione dal basso verso l'alto, né di una prova della dimensione trinitaria di Dio. Ma semplicemente la stessa immanenza dell'uomo è presentata alla luce della relazionalità intratrinitaria a partire dalla creazione ad immagine e somiglianza per dimostrare che non è assurdo pensare la *schesis* dentro la sostanza nel caso di Dio.

Ancora una volta può risultare utile il confronto con Origene e il passo dei *Commentarii in evangelium Joannis* (II,205,1-7), citato nella prima parte. Infatti, il vescovo di Nazianzo introduce la *σχέσις* nella discussione sulla Trinità, come l'Alessandrino faceva in riferimento alla *θεολογία*, che nel sec. III aveva un significato più centrato sul rapporto tra il Padre e il Figlio, ma sempre indicava l'immanenza divina. Le differenze rispetto al sec. IV è l'estensione allo Spirito Santo dell'identità relazionale e il quadro epistemologico apofatico, che permette di rileggere in senso relazionale l'immanenza dell'uomo stesso.

Tale possibilità è legata ad una vera e propria riconfigurazione della metafisica classica operata dai Cappadoci per rendere ragione della rivelazione trinitaria nel Cristo. Si rilegga, infatti, il seguente testo, sullo sfondo dei passi di Eusebio presentati nella sezione precedente:

Questo Logos è distinto da Colui del quale è Logos: in certo modo anch'esso appartiene all'ambito della relazione (τῶν πρὸς τι λεγομένων), poiché è assolutamente necessario intendere con il Logos anche il Padre del Logos: non sarebbe infatti Logos, se non fosse Logos di qualcuno.<sup>39</sup>

38 Οὕτω φρονοῦμεν, καὶ οὕτως ἔχομεν, ὥστε θπως μὲν ἔχει ταῦτα πρὸς ἀλληλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως, αὐτῇ μόνῃ τῇ Τριάδι συγχωρεῖν εἰδέναι, καὶ οἷς ἂν ἡ Τριάς ἀποκαλύψῃ κεκαθαρμένους, ἢ νῦν, ἢ ὕστερον. αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχου, καὶ γεννήσει, καὶ προόδου γνωρίζομένην, ὡς νῶ τῶ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι (ἄσον εἰκάσαι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ, καὶ τοῖς μικροῖς τὰ μέγιστα, ἐπειδὴ μηδεμία εἰκὼν φθάνει πρὸς τὴν ἀλήθειαν) (Gregorio di Nazianzo, *Oratio 23 (De pace)*, II,1-9: Sch 270,302).

39 ὁ δὲ λόγος οὗτος ἑτερός ἐστι παρὰ τὸν οὐ ἐστὶ λόγος (τρόπον γάρ τινα τῶν πρὸς τι λεγομένων καὶ τοῦτό ἐστιν, ἐπειδὴ χρὴ πάντως τῶ λόγῳ καὶ τὸν πατέρα τοῦ λόγου συνυπακούεσθαι. οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος, μὴ τινος ὦν λόγος) (Gregorio di Nissa, *Oratio Catechetica Magna*, 1,73-77: GNO III/4,10,26-11,4).

Gregorio di Nissa riprende qui l'espressione "Padre del Logos" di origine platonica<sup>40</sup> per mostrare, in base alla teoria dei nomi sviluppata da Basilio nel confronto con Eunomio, che l'identità della seconda Persona divina è puramente relazionale. Si tratta di una novità radicale, perché implica l'introduzione di un nuovo principio di individuazione distinto da quello sostanziale, che era l'unico conosciuto dalla metafisica greca.

Il punto fondamentale per la cristologia è che tale relazionalità immanente è il fondamento della relazionalità economica del Verbo che si è fatto carne. Si ha, così, un unico Figlio, che proprio per la Filiazione al Padre acquisisce la filiazione a Maria, rivelando la Trinità in tale corrispondenza relazionale:

Il nome figlio indica l'uguale comunione della natura in entrambi i sensi. Infatti, come si parla di Figlio dell'uomo per la connaturalità (*συγγένειαν*) della Sua Carne con la carne di Colei [cioè Maria] dalla quale è stato generato, così lo si considera anche senza dubbio alcuno Figlio di Dio per l'unione (*συνάφειαν*) della Sua sostanza con quella dalla quale ha ricevuto la sussistenza (*ὑπέστη*).<sup>41</sup>

Qui l'argomento *a fortiori* del Nazianzeno assume un'ulteriore profondità attraverso una lettura relazionale della cristologia resa possibile dalla ricomprensione relazionale dell'Essere stesso, cioè del Dio uno e trino. Senza violazione alcuna dal velo apofatico, il ragionamento si sposta da una posizione difensiva ad una costruttiva.

In questo la teologia cappadoce risulta in anticipo sui tempi, come dimostra in particolare la cristologia del Nisseno. Egli afferma, infatti, con chiarezza che solo il pensiero può distinguere nell'unione delle due nature del Cristo nell'ipostasi del Figlio le caratteristiche di una natura rispetto a quelle dell'altra:

40 Cf. I. Vigorelli, *La relazione: Dio e l'uomo*, 40.

41 τοῦ υἱοῦ τὸ ὄνομα ἴσθην κατ' ἀμφοτέρα τὴν τῆς φύσεως κοινωνίαν ἐνδείκνυται. ὡς γὰρ υἱὸς ἀνθρώπου λέγεται διὰ τὴν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ πρὸς τὴν ἐξ ἧς ἐγεννήθη συγγένειαν, οὕτω καὶ τοῦ θεοῦ πάντως υἱὸς νοεῖται διὰ τὴν τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρὸς τὴν ἐξ ἧς ὑπέστη συνάφειαν. (Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* III,1,91,7-92,5; GNO II,35,7-12).

La natura divina è sempre una, la stessa e identica a se stessa, mentre la carne è in se stessa ciò che il pensiero e i sensi conoscono di essa. Ma una volta unita al Divino, la carne non rimane rinchiusa nei suoi limiti e caratteristiche, ma è assunta in ciò che è predominante e superiore, anche se la considerazione intellettuale (ἡ θεωρία) delle proprietà sia della carne sia della divinità rimane scevra da ogni possibile confusione (ἀσύγχυτος), se ciascuna delle due è considerata in sé.<sup>42</sup>

Qui si anticipano sia Calcedonia, sia il II Concilio di Costantinopoli, che esplicitamente si riferirà alla teologia Cappadoce, ed in particolare nissena, per reinterpretare in senso dinamico la cristologia di Cirillo.<sup>43</sup>

Ancora una volta il confronto con Origene può risultare utile. Se si rilegge il passo del *Contra Celsum* (II,70,24-27: SCh 132,452-454) citato nella prima parte di questo lavoro si può notare come l'Alessandrino avesse fatto ricorso alla *σχέσις* per affermare che a livello esegetico le proprietà che i Cappadoci collocano nell'*oikonomia* potevano essere comprese dal lettore, mentre quelle assolute, riguardanti la divinità in sé e non il Suo agire fossero al di là di ogni possibilità di comprensione. Il confronto permette di apprezzare proprio il progresso a livello di cristologia tra prima di Nicea e dopo il Concilio del 325. Infatti, la riconfigurazione dell'immanenza divina in termini relazionali permette a Gregorio di riconoscere la relazionalità dinamica delle proprietà delle due nature che, senza confusione alcuna, possono essere individuate solo dalla *θεωρία*, cioè dalla contemplazione, proprio perché questa può "leggere" la prospettiva relazionale, laddove la differenza sostanziale è assoluta, come con grande chiarezza evidenzia anche Origene. Nel contesto della nuova riconfigurazione metafisica Gregorio di Nissa non applica la *schesis* all'unione ipostatica del Cristo,

42 ἡ μὲν θεία φύσις αἰεὶ μία καὶ ἡ αὐτὴ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα, ἡ δὲ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν μὲν ἐστὶ τοῦτο ὅπερ καταλαμβάνει περὶ αὐτῆς ὁ λόγος τε καὶ ἡ αἴσθησις, ἀνακραθεῖσα δὲ πρὸς τὸ θεῖον οὐκέτι ἐν τοῖς ἑαυτῆς ὅροις τε καὶ ἰδιώμασι μένει, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἐπι κρατοῦν τε καὶ ὑπερέχον ἀναλαμβάνεται, διαμένει δὲ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ θεωρῆται τούτων ἐκάτερον. (Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* III,3,63,7-14: GNO II,130,11-19).

43 Cf. G. Maspero, *Re-thinking Gregory of Nyssa's Christology in the Light of its Use (chrêsis) in the Second Council of Constantinople*, in M. Brugarolas (ed.), *Fourth-Century Christology in Context: A Reconsideration*, Studia Patristica 112, Peeters, Leuven 2021, 159-178.

poiché l'identità relazionale si dà solo nell'immanenza divina, mentre la relazione continua ad essere un accidente a livello categoriale. Ma la Filiazione immanente si rivela nella relazionalità economica e, quindi, anche nella dinamicità delle proprietà della natura, che così uniscono senza confusione nell'unico Figlio l'economia e l'immanenza.

La radice di tale essenziale progresso dogmatico è esegetica, come dimostra la comune attenzione dai Cappadoci all'interpretazione di At 2:36,<sup>44</sup> testo centrale nella disputa con gli ariani. La distinzione tra economia ed immanenza, cioè tra le nature del Cristo, è ancorata proprio nella necessità di non cedere a coloro che affermavano l'inferiorità del Figlio perché Dio lo aveva costituito Signore:

Chiunque presti anche solo un po' di attenzione al senso del testo apostolico può riconoscere che questo non ci tramanda una forma della teologia, ma propone le ragioni dell'economia. Infatti dice che "Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso" (At 2,36), appoggiandosi chiaramente al pronome dimostrativo per indicare il suo essere uomo e visibile a tutti.<sup>45</sup>

Il pronome dimostrativo, dunque, indica la natura umana assunta dall'ipostasi del Verbo che da sempre è assolutamente una cosa sola con il Padre (e lo Spirito Santo). Il passaggio all'umanità della gloria divina è, dunque, espressione della dinamicità del rapporto tra l'immanenza e l'economia le quali, senza confondersi, sono inseparabili.

Così, la tensione presente in Origene ed Eusebio viene risolta da una riconfigurazione relazionale della metafisica greca che permette di leggere le formule derivate di Nicea in un senso non subordinazionista, ma dinamico all'interno dell'unica sostanza divina ed eterna del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

44 Il passo è centrale già in Basilio, da cui Gregorio lo riprende: si veda *Adversus Eunomium*, PG 29,577A.

45 "... οὐ θεολογίας ἡμῖν παραδίδωσι τρόπον, φησίν, ἀλλὰ τοὺς τῆς οἰκονομίας λόγους" ὁ λέγων ὅτι Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, "τῇ δεικτικῇ φωνῇ πρὸς τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ καὶ βλεπόμενον πᾶσιν ἐπειδόμενος." (Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* III,3,59, 1-5; GNO II,128).

*5. Conclusioni: l'utilità di un confronto*

Il confronto tra la cristologia di Origene, prima di Nicea, e quella dei Cappadoci, dopo il concilio, ha permesso di mostrare come la distinzione tra economia e immanenza fosse un'esigenza già chiara prima del 325. Le formule derivative del simbolo niceno puntano proprio a tale tensione, come si evidenzia dal raffronto tra Origene e Eusebio, che ne sviluppa l'eredità.

Per questo la relazione assume un ruolo chiave: l'essere da un altro era interpretato dagli uni come evidente negazione dell'essere divino, mentre dagli altri era invocato, per la connaturalità, proprio come prova dell'identità sostanziale delle Persone divine.

Per questo Ario ed Eusebio negano esplicitamente che il Logos possa appartenere ai relativi, i quali secondo la metafisica aristotelica erano meri accidenti. La seconda Persona divina doveva, invece, costituire una sostanza distinta da quella del Padre e inferiore a Lui.

I Cappadoci, invece, inserirono la relazione nell'immanenza, riconfigurando, così, la metafisica classica. In tal modo l'economia, cioè la cristologia e la soteriologia, venne presentata come espressione relazionale dell'immanenza trinitaria. Lo scambio dinamico tra le proprietà delle due nature del Cristo è, infatti, traduzione in termini corporali e storici dell'essere Figlio del Padre della seconda Persona divina.

La presente prospettiva permette di scorgere come il concilio di Nicea si sia giocato sull'esegesi di Origene. La grandezza dell'Alessandrino aveva aperto a livello esegetico una strada che solo un radicale confronto con la metafisica classica da parte dei Cappadoci aveva reso possibile percorrere. La distinzione senza confusione e senza separazione tra economia ed immanenza, fondata nell'identità relazionale delle Persone divine, permette di cogliere l'inseparabilità radicale di cristologia e dottrina trinitaria, suggerendo anche una rilettura dei primi sette concili ecumenici come unità, secondo una vera e propria grammatica teologica, che anche oggi può risultare preziosa opportunità nel cammino ecumenico verso l'unità.



## **Abstract**

The approaching anniversary of the First Council of Nicaea suggests the opportunity to try new approaches to the study of this fundamental moment in the history of the Church and theology. In particular, instead of approaching such a study from a Trinitarian perspective alone, it is worth comparing the Christological issues before and after the council itself, particularly in the thought of Origen and the Cappadocians. From such a perspective, it emerges how Eusebius' mediation makes it possible to read the Arian crisis as the detonation of a tension, already inherent in the great Alexandrian's thought, between God's being and God's action when they are considered from a relational perspective. The Cappadocians succeeded in dissolving this tension by modifying Greek metaphysics, in particular by inserting relationality into the immanence of the one divine substance. This suggests the impossibility of separating Trinitarian doctrine and Christology in historical-dogmatic reflection, because this seems the only way to fully grasp the novelty introduced by the Council of Nicaea and its relevance also for contemporary times.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >