

IL CONCILIO DI COSTANTINOPOLI (381) *l'uno e i tre nella Trinità immanente*

Il passaggio da Nicea (325) a Costantinopoli (381) è da noi considerato sia come estensione della fede nicena allo Spirito Santo (vero Dio) sia anche, e soprattutto, come passaggio dalla teologia del «Figlio consustanziale» (costruita sul termine «*homousios*») alla teologia trinitaria propriamente detta, espressa dalla formula «un'essenza o sostanza in tre ipostasi o persone» («*mia ousía – treis hypostáseis*»).

La fede trinitaria è detta con una nuova formula e nel simbolo non è ripreso per lo Spirito il termine *homousios*. Come mai, cos'è cambiato? È solo un problema di opportunità storica contingente o è cambiato il modello retrostante di teologia trinitaria e quindi l'immagine di Dio? La risposta a una simile domanda esige ancora un chiarimento sull'ellenizzazione o meno del cristianesimo e quindi una precisazione sui veri fattori dello sviluppo dogmatico.

La nostra tesi sottolinea che il mutamento non è dovuto a una nuova forma di fede nicena (*neonicenismo*), creata dai compromessi nelle discussioni tra fazioni opposte o dal cambiamento della filosofia presupposta, ma è dovuto al semplice fatto che il problema della divinità dello Spirito immette la questione «formalmente trinitaria»: si tratta ora di dire cosa nell'essere eterno di Dio, ossia nella Trinità immanente, è uno e cosa è triplice. Non è più il problema della relazione Padre-Figlio, e quindi del rapporto tra economia salvifica e teologia, ma è il problema dell'unità-distinzione in Dio dei Tre. Ci vuole perciò una formula nuova, che la genialità dei Cappadoci saprà escogitare¹.

I due nodi problematici che portano al Concilio di Costantinopoli sono di fatto la questione della divinità dello Spirito santo e l'acuirsi della crisi ariana, legata alle formule di fede.

1. La questione dello Spirito Santo

(a) La controversia sullo Spirito sembra un contraccolpo della vittoria nicena riguardante il Figlio, generato eternamente dal Padre e consustanziale: si deve dire dello Spirito donato alla Chiesa tutto ciò che si era detto del Figlio in rapporto al Padre? Il suo inserimento nel tipo di relazione divina emersa a Nicea sembrava complicare le cose, al punto che persino i sostenitori del dogma niceno si mostraron riservati riguardo al ruolo e all'identità divina dello Spirito Santo.

(b) I partiti *pneumatomachi* (che combattono lo Spirito) possono essere catalogati su un triplice fronte:

1) *l'arianesimo radicale* di Aezio e Eunomio (attorno al 357, sinodo di Sirmio II), che riconosce al solo Padre la qualità veramente divina dell'«*agennesia*» (l'essere ingenerato, senza origine e quindi da sé), facendo del Figlio la prima creatura di Dio e dello Spirito la prima creatura del Figlio. Il Figlio è «*anómoios*» (dissimile) rispetto al Padre e lo Spirito è di rango ulteriormente inferiore. Ne risulta una Trinità degradante e subordinata, fatta da livelli differenti di essere, che non possono essere con-numerati ma sub-numerati. Nella disuguaglianza radicale rimane un'unità gerarchica: il Padre è Dio ingenerato, il Figlio è generato e lo Spirito creato. Secondo questo schema va letta la regola linguistica fondamentale della Scrittura: dal Padre, per il Figlio, nello Spirito.

¹ Per questa interpretazione si veda soprattutto B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, cit., 198-226.

2) I *semiariani orientali* o «*macedoniani*» (verso il 359 a Costantinopoli). Ritengono che lo Spirito sia un forza divina inferiore rispetto al Padre e al Figlio consustanziale, un dono spirituale del Figlio o una condizione in cui Dio agisce. L'intuizione di base è che lo Spirito abbia un modo inferiore di produzione delle cose, poiché gli esseri non sono creati «da lui o per mezzo di lui» ma semplicemente «in lui».

3) I «*tropici egiziani*» (segnalati da Serapione ad Atanasio tra il 359 e il 362), così chiamati da Atanasio perché argomentavano sui «*tropoi*» o figure di parole (retoriche) usate dalla Scrittura. Il loro argomento si può riassumere come segue: se lo Spirito possiede la divinità la deve possedere per nascita o generazione. Ma allora, se nasce dal Padre è fratello del Figlio, mentre se nasce dal Figlio è nipote del Padre, che diventa nonno! Ma tutto questo è impossibile e la Scrittura non ha tracce di simili speculazioni. Va esclusa la divinità piena dello Spirito accanto al Figlio. Lo Spirito è una creatura angelica (Am 4,13; 1Tm 5,21).

(c) La difesa della divinità dello Spirito fu assunta anzitutto da Atanasio nelle sue *Lettere a Serapione*, scritte attorno al 358-359. Egli offre tre argomenti. Anzitutto rileva che la Scrittura gli attribuisce prerogative e attività propriamente divine:

Egli viene da Dio (1Cor 2,12); riempie l'universo (Sap 1,7); è unico come Dio, il Padre, e il Signore Gesù (1Cor 12,4-6). Le sue attività sono quelle proprie di Dio e non di una creatura: egli santifica e rinnova (1Cor 6,11; Tt 3,5-6; Sal 103,30); le vivifica (Rm 8,11; Gv 4,14; 7,39); le segna con la sua unzione e con il suo sigillo (Is 61,1; Ef 1,13; 1Gv 2,27); le rende partecipi della natura divina (1Cor 3,16-17; 1Gv 4,13). In breve: «Ora, colui che unisce la creazione al Verbo, non potrebbe essere egli stesso una delle creature; colui che dà la figliolanza alla creazione, non potrebbe essere estraneo al Figlio»².

Questa unità di azione salvifica del Figlio con lo Spirito è molto sottolineata da Atanasio, e costituisce il suo secondo argomento:

In conclusione, se il Figlio, a motivo dello speciale rapporto che ha col Padre... non è una creatura ma consustanziale al Padre, parimenti neppure lo Spirito santo può essere chiamato creatura. Chi lo afferma devia dalla retta fede, misconoscendo lo speciale rapporto che lo Spirito ha con il Figlio e misconoscendo che lo Spirito è dato a tutti a partire dal Figlio, e quindi tutto ciò che ha è del Figlio³.

Il terzo argomento rimanda alla struttura triadica della fede battesimale: se si dovesse escludere lo Spirito come inferiore e creatura non avremmo più una Trinità come esige la fede nei tre nomi divini, espressa dalla Scrittura. L'argomento decisivo rimane quello soteriologico:

Se lo Spirito santo fosse una creatura, attraverso di Lui non entreremmo in comunione con Dio; saremmo piuttosto uniti con una creatura e rimarremmo estranei alla natura divina, poiché non parteciperemmo minimamente ad essa. Ma poiché di noi è detto che siamo partecipi di Cristo e di Dio, è con ciò dimostrato che l'unzione o il sigillo in noi presenti non appartengono alla natura delle cose create, bensì a quella del Figlio, che, attraverso lo Spirito che è in lui, ci unisce al Padre⁴.

Questa riflessione teologica verrà utilizzata nel Sinodo di Alessandria del 362:

Eventualmente, che anatematizzino pure quanti asseriscono che lo Spirito santo è una creatura ed è separato dalla sostanza del Cristo; in effetti, chi si dissocia dalla detestabile eresia ariana, non può disgiungere la santa Trinità e di essa una parte dichiararla creatura; quanti infatti, accogliendo apparentemente la fede di Nicea, osano bestemmiare lo Spirito santo, anche se a parole rifiutano l'eresia

² ATANASIO, *Lettere a Serapione*, I,25.

³ *Lettere a Serapione* III,1.5.

⁴ ATANASIO, *Lettere a Serapione*, I,24.

ariana, in cuor loro di fatto la seguono (n. 2)... Lo Spirito Santo non è creatura né è estraneo alla sostanza, bensì proprio e inseparabile dalla sostanza del Padre e del Figlio (n.5)⁵.

Ma l'opera più importante sulla questione dello Spirito Santo è il trattato di *Basilio Magno* (del 375). La prima parte del trattato sullo Spirito è particolarmente attenta alla questione dell'*homotimia*, ossia dell'adorazione e lode allo Spirito col Padre e col Figlio:

Di recente, mentre pregavo col popolo, terminavo la dossologia a Dio Padre in due modi diversi, talora dicendo: «Insieme al Figlio, con lo Spirito Santo», talora invece dicendo: «per mezzo del Figlio nello Spirito Santo». Alcuni dei presenti lo osservarono e ci accusarono di avere usato formule insolite e per giunta fra loro contraddittorie⁶.

Del resto dalla stessa formula battesimal risulta la comunione (*koinonia*) inseparabile del Padre, Figlio e Spirito, la loro equiparazione e la loro uguale dignità:

Noi crediamo come siamo stati battezzati e glorifichiamo come crediamo. Dunque, poiché ci è stato conferito grazie al Salvatore un battesimo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, presentiamo una professione di fede conforme a questa fede, glorificando lo Spirito Santo con il Padre e il Figlio, perché siamo persuasi che questi non è estraneo alla natura divina⁷.

In verità Basilio non scrive mai esplicitamente che lo Spirito «è Dio», né dice che è «consustanziale» al Padre come il Figlio, anche se associa lo Spirito a Padre e Figlio nella natura divina, riconoscendolo come nominato insieme a Dio nella comunione di natura (*koinonia tes physeos*), e quindi in comunione nella gloria (*koinonia tes doxes*)⁸. Saranno invece l'amico Gregorio di Nazianzo (330-390) e il nipote Gregorio di Nissa (335-394) ad affermare esplicitamente e polemicamente che lo Spirito «è Dio» ed è «consustanziale»⁹.

La seconda parte del trattato, invece, si spinge molto al di là della questione dossologica, per sviluppare una teologia dello Spirito attenta al suo ruolo salvifico: «Se riconosciamo che questa salvezza è operata dal Padre e dal Figlio e dallo Spirito Santo, perché dovremmo abbandonare la forma della dottrina che abbiamo ricevuto?»¹⁰.

Sarà Gregorio di Nazianzo (330-390) ad approfondire la comprensione del terzo della Trinità, secondo la famosa affermazione: «L'Antico Testamento pronunciava manifestamente il Padre, più oscuramente il Figlio. Il Nuovo Testamento ha manifestato il Figlio e ha fatto intravedere la divinità dello Spirito. Ora lo Spirito ha diritto di cittadinanza tra noi e ci concede una visione più chiara di se stesso»¹¹.

2. *Il discernimento del Costantinopolitano I* (381)

Il Sinodo dei «150 Padri» definì anzitutto la divinità dello Spirito Santo. Il concilio pubblicò quattro canoni, una formula di fede e un documento dogmatico, che è andato perduto.

⁵ *Tomus ad Antiochenos* di Atanasio, dopo il Concilio di Alessandria: PG 26,796A-809B.

⁶ BASILIO, *Lo Spirito Santo*, I, 3, nell'edizione di G. AZZALI BERNARDELLI, *Lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1993, 89.

⁷ BASILIO, *Lettere*, 159,2.

⁸ BASILIO, *Lo Spirito Santo*, 13,13; 22,53; 24,55.

⁹ Sulla polemica nei confronti della «prudenza politica» di Basilio si veda GREGORIO DI NAZIANZO, *Lettere*, 58.

¹⁰ BASILIO, *Lo Spirito Santo*, 10,26

¹¹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 31,26.

Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio unigenito di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli...

E nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, che procede dal Padre, che col Padre e il Figlio è adorato e conglorificato, che ha parlato per mezzo dei profeti.

E in una sola Chiesa santa, cattolica e apostolica. Confessiamo un solo Battesimo per la remissione dei peccati. Attendiamo la resurrezione dei morti e la vita del futuro secolo. Amen¹².

(a) Lo Spirito è confessato come Signore (*kyrios*: 2Cor 3,17), predicato onorifico divino (la *despoteia-kyriotes* dice la divinità) e datore di vita (*zoopoion*: 1Cor15,45; 2Cor 3,6; Gv 6,63), opera eminentemente divina. La sua presenza nell'economia salvifica «fin dal principio» è riconoscibile nel suo ruolo di Spirito che «ha parlato per mezzo dei profeti» (2Pt 1,21).

(b) La sua origine rimanda immediatamente al Padre, come già il Figlio e quindi è «da Dio» in modo differente rispetto alle creature: lo Spirito «procede» (*ekporeuetai*) dal Padre.

(c) Infine si afferma la regola della *homotimia*: lo Spirito è «coadorato e conglorificato» col Padre e il Figlio. Come tale è assunto nella *taxis* (ordine) trinitaria, senza subordinazione o divisione, ma secondo un ordine coordinante. L'unica divinità è posseduta nei differenti modi di esistere dei tre, secondo una *taxis*-ordine preciso.

3. Il permanente problema ariano e la questione del significato dei nomi divini nella Trinità immanente

Nella prospettiva sopra delineata si intuisce come la questione dello Spirito avesse introdotto il problema formalmente trinitario e quindi una considerazione dell'essere eterno di Dio in sé e per sé. Si tratta di ripensare al senso dei nomi Padre-Figlio e Spirito in un ordine-*taxis* che non subordina ma coordina nella comunione divina.

(a) *Il livello della formula di fede.* Dopo Nicea il gruppo ariano si divide in varie fazioni. Un gruppo moderato rifiuta semplicemente la terminologia nicena poiché non biblica né tradizionale (Eusebio di Nicomedia), mentre un gruppo radicale (Aezio e Eunomio) rigorizza lo schema di pensiero degradante e giunge ad affermare che il Figlio è dissimile (*anomoios*) rispetto al Padre, essendo questi il solo «ingenerato» e quindi il solo vero Dio. Tra questi estremi si colloca il grande gruppo dei semiariani (Basilio di Ancira), che accetta l'idea di parlare della vera divinità del Figlio col termine «ousia» (sostanza) ma corregge Nicea e preferisce dire: «*homoios kat'ousian*» (simile secondo la sostanza) anziché «della stessa sostanza», in modo da evitare scissioni in Dio; oppure «*homoiousios*», di sostanza simile (anziché «*homousios*», cioè della stessa sostanza), per scongiurare letture modaliste. Questo partito detto degli «omeusiani» diventerà molto forte e influente. Secondo alcuni la lettura «omeusiana» fu assunta da Basilio e rese possibile la famosa formula «una sostanza/ousia e tre ipostasi».

In realtà Basilio mostrava una certa reticenza sia nei confronti della formula del «consustanziale» sia di quella delle «tre ipostasi». La prima rischiava di scadere nel modalismo, mentre la seconda nel subordinazionismo ariano. L'una confondeva, l'altra divideva. Ma ciò non significava che fossero entrambe sbagliate. Forse erano espressioni parziali, ma valide, e quindi da mantenere con qualche correzione.

¹² DS 150.

Qualcosa del genere era già stato intuito nel Sinodo del 362, di cui relaziona Atanasio:

Dal canto nostro, coloro che venivano rimproverati di ammettere tre ipostasi per il fatto che l'espressione non è scritturistica e non è sufficientemente al riparo da obiezioni, noi li abbiamo pregati, innanzitutto, di non andare a cercare nulla oltre la confessione di Nicea. Poi, per venire incontro alla loro insistenza, più espressamente abbiamo chiesto loro se, al pari degli Ario-maniaci, le tre ipostasi le consideravano tra di loro alienate, estraniate, sostanzialmente differenti e se pensavano ciascuna ipostasi in se stessa separata, come sono tutte le altre creature e anche i figli generati dagli uomini, oppure come diverse sostanze quali sono l'oro, l'argento, il bronzo; o se, al pari degli eretici, ammettevano tre principi o tre dèi ed era in questo senso che parlavano di tre ipostasi. Senz'altro hanno assicurato che non lo dicevano in questo senso, né minimamente lo pensavano. Noi, allora, di nuovo li abbiamo interrogati: «In che senso, dunque, lo dite? E perché fate uso di questa espressione?» Ed essi hanno risposto che era per via della loro fede nella santissima Trinità: «Noi riconosciamo una Trinità, che non è tale solo di nome, ma che esiste e sussiste in realtà, un Padre che veramente esiste e sussiste, un Figlio che è veramente dotato di sostanza e sussiste, uno Spirito Santo che sussiste ed esiste»; ed hanno aggiunto che non intendevano con ciò ammettere tre dèi o tre principi e che non avrebbero tollerato affatto chi avesse detto o pensato così, bensì che riconoscevano, assieme alla santa Trinità, un'unica divinità e un unico principio, che il Figlio è consustanziale al Padre, come i Padri avevano asserito, e che lo Spirito Santo non è una creatura, né è estraneo alla sostanza, bensì proprio e inseparabile dalla sostanza del Padre e del Figlio. Avuta, così, da costoro la spiegazione e giustificazione di questa espressione, abbiamo poi chiesto a quanti venivano accusati di ammettere una sola ipostasi, se pensassero come Sabellio e, quindi, facessero questa affermazione a negazione del Figlio e del Santo Spirito, o ritenendo il Figlio non-sostanziale e il Santo Spirito non-sussistente. Dal canto loro, anch'essi hanno assicurato che non intendevano dire questo, né mai avevano pensato in tal modo; bensì: «Usiamo la parola ipostasi nel senso che riteniamo sia lo stesso dire ipostasi e *ousia* e pensiamo che una sola sia l'ipostasi nel senso che il Figlio è dalla *ousia* del Padre e a motivo dell'identità di natura; crediamo, infatti, che una cosa sola sia la divinità e una sola la natura e non che altra sia la natura del Padre e diversa quella del Figlio e del Santo Spirito. A questo punto quanti erano accusati di ammettere tre ipostasi hanno convenuto con costoro e questi, che ammettevano una sola sostanza, avuta spiegazione della loro affermazione, l'hanno confessata essi pure¹³.

La formula ipostatica, che tutela la distinzione e la pluralità in Dio e la formula sostanziale, che dice meglio l'unicità, si correggono a vicenda e si compongono in un unico sguardo di fede.

È in questo stesso senso che Basilio visse la sua «duplice conversione» al consustanziale a alla formula delle tre ipostasi.

La sostanza e l'ipostasi hanno tra loro la stessa differenza che c'è tra il comune e il particolare, come, ad esempio, quella che c'è tra l'animale in genere e un tale determinato uomo. Per questo noi riconosciamo una sola sostanza nella divinità... l'ipostasi al contrario è particolare, affinché in noi vi sia un'idea chiara e distinta sul Padre, sul Figlio e sullo Spirito Santo. Infatti, se non consideriamo i caratteri che sono stati definiti per ciascuno, come la paternità, la filiazione e la santificazione, e se non confessiamo Dio secondo l'idea comune dell'essere, ci è impossibile rendere giustamente ragione della nostra fede. Bisogna dunque coniugare ciò che è particolare con ciò che è comune, e confessare così la fede: ciò che è comune è la divinità; ciò che è particolare è la paternità...¹⁴.

Si noti che la composizione delle prospettive (il comune e il proprio) non rimanda a un'intuizione filosofica (sostanza prima o seconda), ma alle formule di fede.

(b) *La disputa teologica di fondo: il funzionamento dei nomi divini Padre, Figlio e Spirito.* Proprio per opporsi al razionalismo degli ariani radicali, che ponevano il nome divino centrale nell'*agennesia*, nell'essere ingenerato del Padre (cioè nell'essere da sé e non da altri di Dio) e perciò escludevano il Figlio generato (*gennetós*) dalla vera natura divina, prima Basilio e poi

¹³ D. SPADA, *Le formule trinitarie da Nicea a Costantinopoli*, cit., 288-290.

¹⁴ BASILIO, *Lettera 236,6.*

Gregorio di Nissa affermeranno con forza l'ineffabilità dell'essenza divina trascendente e misteriosa, ineffabilità connessa alla qualità principale dell'essenza di Dio, cioè il suo essere infinita. L'essenza divina è dunque inconoscibile, per cui sappiamo di Dio solo che esiste e ne conosciamo-sperimentiamo le manifestazioni nelle energie divine che trasfigurano e rivelano il Figlio e lo Spirito.

Il punto di partenza è l'arcano della divinità e quindi l'impossibilità di definire la sostanza divina. Occorre distinguere in Dio i nomi assoluti e i nomi relativi. I primi dicono ciò che una cosa è in sé (uomo, cavallo, bue), i secondi ciò che è in relazione a un altro (figlio, amico, schiavo). Evidentemente «generato» appartiene alla seconda categoria: non dice ciò che il Figlio è in sé, ma la sua relazione al Padre. Per questo non dice l'essenza del Figlio, come anche «ingenerato» non dice l'essenza del Padre. Dunque i termini «generato o rampollo (*gennema*)» indicano una relazione, non una sostanza in sé e per sé. Dunque nei nomi Padre ingenerato e Figlio generato si deve cogliere la relazione più che l'essenza. Ne deriva la precisazione sul significato dei nomi Padre, Figlio e Spirito come nomi di relazioni divine più che di qualità della sostanza.

Per esempio, la divinità è comune, ma la paternità e la figliolanza sono proprietà (*idiomata*). E dalla combinazione dei due elementi, il comune e il proprio, si opera in noi la comprensione della verità. Così, quando sentiamo parlare della luce ingenerata pensiamo al Padre e, se udiamo parlare di una luce generata comprendiamo la nozione di Figlio. In quanto luce e luce non c'è tra loro alcuna opposizione, in quanto generato e ingenito, sono considerati in contrapposizione. Tale è infatti la natura della proprietà, quella di mostrare l'alterità nell'identità di sostanza (*ousia*)¹⁵.

Si noti come la dottrina delle relazioni si unisce a quella delle proprietà: la proprietà ha come contenuto una relazione e questa relazione designa un soggetto divino in quanto tale: paternità, filiazione, santificazione.

Questo tipo di argomentazione, però, non permette di chiarire il rapporto tra l'essenza divina infinita e quindi indeterminata e le determinazioni ipostatiche: che rapporto c'è tra l'essenza e le ipostasi? Le proprietà appaiono come «accidenti immutabili e permanenti dell'essenza increata». A questo livello del discorso si comprende il limite dell'operazione teologica: offre una nuova comprensione della novità cristiana della conoscenza di Dio implicata nei nomi Padre, Figlio e Spirito, ma non costruisce un approccio culturale capace di indicare come ogni persona divina possa avere una propria sussistenza senza dividere l'essenza e come tale sussistenza si rapporti all'unica essenza. Il «come» di queste relazioni, la domanda sul rapporto tra generazione ed essenza divina è ritenuta sconveniente e la curiosità va sostituita con l'adorazione silenziosa.

(c) Il *Tomo sinodale* che accompagnava la professione di fede:

Noi abbiamo sopportato persecuzioni [...], abbiamo resistito in difesa della fede evangelica confermata dai 318 Padri a Nicea; questa deve piacere a voi, a noi e a tutti coloro che non distorcono la parola della vera fede, in quanto è antichissima e conforme al battesimo e ci insegna a credere nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, onde venga chiaramente creduta una sola divinità, potenza e sostanza (*mia ousia*) del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, una dignità di uguale onore e una signoria coeterna, in tre ipostasi (*treis hypostaseis*) perfettissime, ossia in tre persone perfette, affinché non prenda spazio il morbo delle ipostasi confuse e delle proprietà (personalì) sopprese proprio di Sabellio, né prevalga la bestemmia degli eunomiani, ariani e pneumatomachi, che divide la sostanza e la natura o la divinità e aggiunge alla Triade increata, consostanziale e coeterna una natura posteriore o creata o di sostanza diversa.

¹⁵ BASILIO, *Contro Eunomio*, II,28.