

LA TEOLOGIA ORIENTALE E LA QUESTIONE DEL «*FILIOQUE*»

1. *Un differente stile teologico*

Si suole contrapporre il personalismo orientale all'essenzialismo latino-occidentale (Th. De Régnon), da cui proverebbe una visione circolare o triangolare della vita trinitaria rispetto a una visione lineare (teologia alessandrina) o biforcuta (Fozio). Ma questa differenziazione è troppo «filosofica».

W. Kasper proponeva una distinzione che rimanda all'immagine di fondo della vita trinitaria: quella occidentale pensa al Padre che pronuncia la Parola e in essa ama la sua divinità. Lo Spirito è l'amore che scaturisce dalla Parola pronunciata da Dio. Mentre in Oriente il Padre pronuncia la Parola con l'alito dello Spirito. In tal modo il Figlio e lo Spirito risultano co-originari nel loro procedere dal Padre (non c'è parola senza la voce che la dice).

Rispetto a questi tentativi di distinguere è forse più utile indagare la differente sensibilità teologica. Due tratti caratterizzano il suo procedimento, il cui esito è l'«apofatismo»:

(a) *Una teogia dell'esperienza e quindi un'accentuazione estetica.* Fine del lavoro teologico è contemplare la bellezza di Dio nel creato e nella vita di grazia: «Ad ogni gradino di questa ascesa verso Dio, accedendo alle immagini o ai concetti più elevati, ci si deve guardare dal farne “idoli del divino”, dovendo piuttosto contemplare la stessa bellezza divina, Dio in quanto diviene visibile nella creazione. La speculazione cede progressivamente il passo alla contemplazione, la conoscenza scompare sempre più davanti all'esperienza poiché, eliminando i concetti che incatenano lo spirito, l'apofatismo apre lo spirito agli orizzonti sterminati della contemplazione» (V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, 38). E' con questo stile teologico che si giunge a contemplare i misteri della rivelazione.

Il presupposto di questo procedimento è la distinzione tra *ratio* e *intelletto*: «L'Oriente distingue tra la ragione e la sua differenziazione discorsiva all'infinito, volta verso il molteplice e il contrario, e dunque “deifuga”; e dall'altra parte l'intelletto, il superamento degli opposti e l'integrazione intuitiva fino all'unità e all'uno. Evagrio precisa la differenza dei livelli e la loro gerarchia: “L'intelligenza risiede nel cuore, il pensiero nel cervello”. Il cuore, centro inesteso, è la sede dell'intelligenza nel senso dello spirito, *nous*. Non è la negazione del pensiero discorsivo ma la scienza dei suoi limiti e la sua integrazione nell'intelligenza rinnovata. Questa integrazione non è una semplice convergenza, ma una coincidenza al punto di partenza, poiché la conoscenza è caritativa e l'amore è intellettivo e ricettivo dei misteri celesti. La patristica orientale ignora una distinzione tra una via dell'amore e una via della conoscenza, poiché è tutta centrata, come attestano la liturgia e le icone, sulla contemplazione della bellezza divina, dove lo Spirito di verità è lo “splendore folgorante della bellezza divina” (Bulgakov). L'intelletto, una volta raccolto nel cuore, significa l'unificazione di tutto l'essere, spirito, anima e corpo, chiamato integralmente alla conoscenza illuminante e all'amore unitivo... Il semplice pensiero discorsivo è una dispersione dell'essere che postula l'intuizione sopravrazionale, cioè l'atto di fede. [...] In questa teogia si tratta dunque, fin dall'inizio, non di conoscere qualcosa su Dio, ma di “avere Dio in sé”. Qui la categorie essenziale è il *pieno* e il *vuoto*, essere vuoto di ogni sostanza spirituale ed essere pieno della presenza divina» (P. Evodokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Paoline, 1969, 15-20). Si tratta di riempirsi di Dio affinché, avendolo ricevuto in noi, possiamo diventare ciò che lui è. Si tratta di una conoscenza che termina nell'esperienza dell'unione trasfigurante con Dio. In quest'unione, che è conoscenza sperimentale di Dio, si giunge alla percezione dell'unità.

(b) *Una teogia della divinizzazione operata dalle energie divine increate.* Questa conoscenza sperimentale di Dio, che riporta all'origine e divinizza è attuata mediante la partecipazione-comunicazione delle energie divine increate. Sono queste il contenuto di ciò che chiamiamo gli

attributi di Dio (sapienza, bontà, onnipotenza), nella misura in cui non si tratta di idoli concettuali ma di riflesso della presenza di Dio e del suo splendore nel mondo.

La Scrittura attesta che siamo «resi partecipi della natura divina» (1Pt 2,1.4). Ora, Dio è per essenza l'inaccessibile, eppure è comunicabile agli esseri creati per partecipazione alla sua natura divina. Si tratta di una vera e propria antinomia, non semplificabile nei suoi termini. E' la stessa unione con Dio dell'esperienza mistica a porre la questione dell'accessibilità di una natura per sé inaccessibile. Fu *S. Gregorio Palamas* (1296-1359), vescovo di Tessalonica, a dirimere la questione della comunicabilità/incomunicabilità della divinità mediante la dottrina delle *energie divine increase*. Se è vera la promessa divina di una partecipazione alla natura divina eppure noi non partecipiamo né all'essenza né alle ipostasi divine, per tutelare la verità dell'esperienza spirituale dobbiamo ammettere un'ineffabile distinzione in Dio (oltre a quella tra essenza e persone) tra l'essenza o natura propriamente detta, che è inaccessibile, incomunicabile, e le energie o operazioni, *forze naturali e inseparabili dell'essenza, nelle quali Dio procede all'esterno, si manifesta e si comunica, donandosi*. L'illuminazione e la grazia divina non sono la divina essenza, ma le energie increase comunicate a noi. E' questo il fondamento dogmatico dell'unione con Dio. Massimo il Confessore spiegava che Dio può essere partecipabile in ciò che comunica, ma resta inaccessibile nella sua essenza.

Secondo la teologia concettualista dell'Occidente questa distinzione compromette la semplicità di Dio. Ma si tratta di una comprensione terrena e parziale della semplicità sovraessenziale di Dio. Comunque la presenza di Dio nelle sue energie deve essere intesa in senso realista. Non è la presenza operativa della causa negli effetti, poiché le energie non sono effetti della causa divina come le creature. Non sono create dal nulla, ma derivano eternamente dall'essenza una della Trinità: «Sono un debordare della natura divina, che è la di là dell'essenza... Si può dire che le energie designano un modo di esistenza della Trinità al di là della sua essenza inaccessibile» (*Lossky*). Come diceva Gregorio: delle energie è proprio il creare, della natura divina il generare. La distinzione reale tra essenza e energie permette di separare creazione e processioni eterne.

L'esito del procedimento orientale, che in verità è il suo presupposto (elaborato già in polemica con il razionalismo di Eunomio e ripreso nelle omelie sull'inconoscibilità di Dio di Giovanni Crisostomo e nelle riflessioni di Gregorio di Nissa sull'infinito inafferrabile di Dio) è una «*teologia apofatica*», che termina nel silenzio per unirsi a Dio nella comunione trasfigurante e divinizzatrice, al di là di ogni parola, concetto, pensiero. Ciò che conta è unirsi a Dio, più che rappresentarselo. Questo apofatismo diventa talvolta una sorta di proibizione a fare speculazioni sulla Trinità e in specie sulle proprietà personali e l'identità dei Tre nella vita immanente di Dio.

2. La questione del Filioque alla luce della storia

Dal punto di vista storico è bene annotare alcuni punti chiave della vicenda:

- L'origine non polemica dell'idea del procedere dello Spirito dal Padre e dal Figlio (ab utroque), che rimanda all'eredità agostiniana (lo Spirito come abbraccio, comunione, dono di Padre e Figlio) e ai simboli di fede antiariani ispano-gallicani (Toledo).
- La prima soglia polemica, ovvero la teologia carolingia e la critica ai greci/bizantini (Alcuino) per la mancanza del Filioque. Pressioni sul Papa perché lo inserisca nel Credo ufficiale. Rifiuto dei Papi fino al 1014.
- La soglia polemica orientale: la reazione di Fozio (ispirata da ragioni politiche e ecclesiastiche più che teologiche) e la formula «dal solo Padre», che irrigidisce rispetto alla tradizione orientale alessandrina, più sensibile alla presenza del Figlio: *per Filium*.

- Le ambiguità dei Concili di Unione (Lione 1274; Firenze 1439), occasioni di confronto e dialogo, che portano però a condanne reciproche dure e impongono un'unione che non sarà accettata, approfondendo le divisioni e complicando i rapporti.
- Nuovi spazi di confronto nel dialogo ecumenico: la posizione possibilista delle confessioni non cattoliche. Il permanere della questione canonistica: La Chiesa cattolica ha aggiunto un articolo di fede al di fuori di un discernimento ecumenico. La ricerca irenica di nuove formule di compromesso (lo Spirito procede dal Padre e riceve dal Figlio; procede dal Padre e riposa sul Figlio).

3. La questione teologica che rimane aperta

In generale il problema si presenta sul versante orientale come rivendicazione della monarchia del Padre quale principio della Trinità e della creazione, mentre sul versante occidentale si sottolinea la presenza del Figlio nella relazione tra Padre e Spirito. Il Padre, da cui procede lo Spirito, è tale per la relazione al Figlio e non solo in quanto è origine di tutto senza origine. Ascoltiamo le obiezioni orientali.

(a) Il personalismo ortodosso parte dalla fede nella Trinità come presupposto e dato originario: l'agire divinizzante di Dio è sperimentato come azione delle ipostasi nelle energie divine increate. Su questo sfondo la teologia trinitaria vive di due certezze: la *monarchia del Padre*, nel quale è colto l'essere divino nel suo carattere fontale e ineffabile; l'attenzione alle *proprietà personali* più che alle relazioni (d'origine) e al loro ordine: «La sola caratteristica delle ipostasi che noi possiamo formulare come assolutamente propria di ciascuna e che non si ritroverebbe nelle altre... sarebbe la loro relazione d'origine. Tuttavia questa relazione deve essere intesa in senso apofatico: è soprattutto una *negazione* che mostra che il Padre non è il Figlio... Considerarla diversamente significherebbe sottomettere la Trinità a una categoria della logica aristotelica, quella della relazione. Intesa apofaticamente la relazione d'origine segnala la differenza ma non indica il "come" delle processioni divine... Il modo della generazione e della processione sono incomprensibili... Infatti, se le relazioni d'origine – innascibilità, filiazione, processione – che ci fanno distinguere le persone, riconducono il nostro pensiero alla fonte unica del Figlio e dello Spirito, alla sorgente della divinità che è il Padre, non stabiliscono una relazione a parte tra il Figlio e lo Spirito Santo. Queste persone si distinguono per il differente modo di origine» (*Lossky*). Dunque le proprietà personali sono incomunicabili e ineffabili. Come tali distinguono, ma non fanno capire il «come». La *taxis* riguarda la comunicazione divina nelle energie e non l'essenza eterna, per cui le processioni restano un mistero.

(b) A partire da queste notazioni possiamo precisare le obiezioni ortodosse al *Filioque* nell'ambito della teologia trinitaria. Occorre mantenere una rigorosa distinzione tra le proprietà della natura e le proprietà ipostatiche. Le prime sono comunicabili nella pericoresi delle persone (inabitazione reciproca), mentre le seconde sono incomunicabili. In questa prospettiva il Padre è legato al Figlio e allo Spirito come causa unica della loro esistenza.

Ora, il far procedere lo Spirito è proprietà ipostatica del Padre e quindi incomunicabile. Se il «far procedere» fosse comune al Padre e Figlio ne deriverebbe o che lo Spirito procede dalla natura comune e quindi da se stesso (altrimenti sarebbe inferiore ai primi due e di un altro ordine di esistenza); oppure il Padre non è l'unico a essere tale (cioè a essere l'origine della Trinità) e Padre-Figlio si confondono in relazione allo Spirito. Infine, se le persone devono essere uguali, come il Padre e il Figlio, anche lo Spirito deve far procedere qualcuno.

Il *Filioque* tradisce la divina monarchia e introduce due principi. Si dice che il Figlio «coopera» col Padre, ma questo complica le cose, poiché implica che la causalità del Padre è imperfetta, mentre quella del Figlio è una «metà causa», facendo inoltre del Padre sia la causa diretta che la causa indiretta dello Spirito.

Anche la relazione tra Figlio e Spirito si complica, poiché lo Spirito è per il Figlio il nipote del Padre e comunque è inferiore, dal momento che c'è una cosa che fanno Padre e Figlio che lui non

fa. Se c'è un ruolo del Figlio rispetto allo Spirito, questo riguarda le missioni economico-salvifiche. In tal senso alcuni teologi (Gregorio di Cipro) distinguono tra manifestazione eterna (*ekphansis*) dello Spirito dal Padre *per il Figlio* e processione eterna dal solo Padre (*ekporeusis*).

4. Il dato dogmatico irrinunciabile: l'eredità dei Concili di unione

(a) *Il Concilio di Lione (1274)*. L'affermazione da memorizzare è la risposta all'obiezione greca di porre due principi nella Trinità e quindi due Padri. In verità lo Spirito «procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio e con un'unica spirazione». Il problema che rimane è come intendere questo «unico principio». Significa, certo, che anche il Figlio è principio dello Spirito con il Padre e non solo strumento o canale attraverso cui il Padre fa procedere lo Spirito. Ma ciò implica che lo Spirito procede da ciò che è comune ai due? In che senso: nel senso che viene dalla loro divinità comune ovvero dal loro dono reciproco personale? Nel primo senso saremmo in una sorta di «filioquismo anselmiano» (lo Spirito procede da ciò che è comune ai due, ovvero la divinità), da correggere con le precisazioni già presenti in Agostino, secondo cui lo Spirito è «*principaliter a Padre*» (dal Padre come principio) e dal Figlio come «co-principio ovvero principio da principio», in quanto il Figlio ha ricevuto dal Padre di essere principio dello Spirito. Quindi non procede «nello stesso modo dai due». L'unità del principio deve tutelare il diverso modo di essere principio ovvero la *taxis* tra Padre e Figlio.

Con fedele e devota professione confessiamo che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio, non come da due principi, ma come da un unico principio, non con due spirazioni, ma con un'unica spirazione: questo ha professato sino ad ora, ha predicato e insegnato, questo fermamente mantiene, predica, confessa e insegna la sacrosanta Chiesa romana, madre e maestra di tutti i fedeli: questo contiene l'immutabile e vera dottrina dei Padri ortodossi e dei dottori, sia Latini che Greci. Ma poiché alcuni, per ignoranza dell'irrefragabile suddetta verità, sono caduti in vari errori: Noi, desiderando precludere la via a tali errori, con l'approvazione del sacro Concilio, condanniamo e riproviamo coloro che presumono di negare che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio; o anche di asserire con ardore temerario, che lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio come da due principi e non come da uno solo.

(b) Firenze riprende Lione con precisazioni utili. Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio sia nella sussistenza che nell'essenza consustanziale. Non è «in parte» dal Padre e secondo un altro aspetto dal Figlio. Inoltre, Firenze intuisce l'equivalenza, pur nella distinzione, dei linguaggi tradizionali (*per Filium e Filioque*), ma appiattisce i due tipi di discorso sulla versione occidentale del *Filioque*. La dogmatizzazione della frase di Anselmo per cui «in Dio tutto è uno tranne che laddove si verifica l'opposizione di relazione» sembra ridare spazio al «filioquismo anselmiano». Ma l'idea dell'«in abitazione reciproca o pericoresi» delle persone, le une nelle altre, recupera una visione più dinamica della vita trinitaria.

(1) Bolla di unione coi Greci «*Laetentur caeli*», 6 luglio 1439. *L'unione coi greci sancita dal Concilio viene a coronare un faticoso cammino di confronto e dialogo teologico, iniziato nelle sessioni dogmatiche di Ferrara dall'ottobre del 1438. [DS 1300-1302]*

Pertanto nel nome della santa Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, con l'approvazione di questo santo e universale Concilio Fiorentino definiamo che sia da tutti creduta e assunta questa verità di fede, e così tutti confessino che lo Spirito Santo è eternamente dal Padre e dal Figlio e che ha la sua essenza e il suo essere sussistente dal Padre e dal Figlio insieme, e che procede da entrambi eternamente, come da un unico principio e con un'unica spirazione; con questo dichiariamo che ciò che i santi Dottori e i Padri affermano, ossia che lo Spirito Santo procede dal Padre *per il Figlio*, va inteso e compreso nel senso che anche il Figlio, secondo i greci, è proprio una causa, secondo i latini invece principio di sussistenza dello Spirito Santo, come il Padre. E dal momento che tutte le cose che sono del Padre, il Padre stesso, generandolo, le ha date al Figlio suo, eccetto l'essere Padre, questo stesso fatto che lo Spirito Santo procede dal Figlio, lo stesso Figlio lo ha eternamente dal Padre, da cui anche è eternamente generato. Definiamo pertanto che la

spiegazione di quelle parole del *Filioque* lecitamente e ragionevolmente fu aggiunta al simbolo, per esplicitare la verità ed essendo in quel momento una necessità inderogabile.

(2) Bolla di unione con i Copti e gli Etiopi «*Cantate Domino»», 4 febbraio 1441/42. *La Bolla è frutto di un dialogo teologico con una delegazione della Chiesa copta-abissina, giunta a Firenze nel 1441. Si tratta di un lungo documento steso sotto forma di libro contenente la dottrina latina della Trinità, l'elenco dei libri della Bibbia e la condanna delle eresie, seguita da una lista dei Concili e una sintesi delle tesi sottoposte all'accettazione. La parte sulla dottrina trinitaria, che riprende quanto stabilito coi greci, annovera tra le cose notevoli una canonizzazione della nozione di relazione quale principio unico di distinzione in Dio, secondo una formula tratta dalla teologia di Anselmo. Inoltre si fa cenno alla dottrina della "circuminsessione" o "pericoresi", cioè all'inabitazione reciproca delle persone divine. Le espressioni sono prese direttamente da un testo di Fulgenzio di Ruspe: la mutua immanenza è presentata come conseguenza della perfetta unità di natura. Tale inseparabilità si manifesta anche nell'unità del principio di operazione, e precisamente della creazione. [DS 1330-1333]**

«La santissima Chiesa di Roma, fondata sulla parola di nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo, fermamente crede, professa e proclama un solo vero Dio onnipotente, immutabile ed eterno, Padre e Figlio e Spirito Santo, uno nell'essenza e trino nelle persone. Il Padre è ingenerato, il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Il Padre non è il Figlio o lo Spirito Santo; il Figlio non è il Padre o lo Spirito Santo; lo Spirito Santo non è il Padre o il Figlio. Ma il Padre è solo Padre, il Figlio solo Figlio e lo Spirito Santo solo Spirito Santo. Unicamente il Padre ha generato il Figlio dalla sua sostanza, solo il Figlio è generato dall'unico Padre, solo lo Spirito Santo procede parimenti dal Padre e dal Figlio. Queste tre persone sono un unico Dio, non tre dèi. Infatti possiedono tutte una sola sostanza, una sola essenza, una sola natura, una sola divinità, una sola immensità, una sola eternità; tutto in esse è uno, dove non si dia l'opposizione della relazione¹. «Per questa unità il Padre è tutto nel Figlio, tutto nello Spirito Santo; il Figlio è tutto nel Padre, tutto nello Spirito Santo; e lo Spirito Santo è tutto nel Padre e tutto nel Figlio. Né l'uno precede l'altro quanto all'eternità o lo eccede quanto a grandezza o lo supera quanto a potenza. Senza dubbio è eterno e senza principio il fatto che il Figlio riceve la sua origine dal Padre, come pure è eterno e senza principio il procedere dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio»². Tutto ciò che il Padre è o possiede non lo ha da nessun altro se non da se stesso: Egli è principio senza principio. Tutto ciò che il Figlio è o possiede, lo ha dal Padre: egli è principio da principio. Tutto ciò che lo Spirito Santo è o possiede, lo ha parimenti dal Padre e dal Figlio. Ma il Padre e il Figlio non sono due principi dello Spirito Santo, bensì un principio unico. Così come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi del creato, ma un unico principio.

[La Chiesa romana] condanna, riprova e anatematizza chiunque abbia convinzioni diverse o contrarie, e li denuncia come estranei al Corpo che è la Chiesa. Qui condanna Sabellio, che confonde le persone e toglie del tutto la loro distinzione reale. Condanna Ariani, Eunomiani e Macedoniani, che sostengono che solo il Padre è vero Dio, collocando il Figlio e lo Spirito nell'ordine delle creaure. Condanna anche gli altri, che stabiliscono gradi o inegualianza nella Trinità. Fermassimamente crede, confessa e predica, che un solo vero Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo, è creatore di tutte le cose visibili e invisibili: che quando volle, nella sua bontà, creò tutte le creature, sia spirituali che materiali: inoltre [le creò] buone, poiché furono create dal sommo bene, ma soggette a trasformazione, poiché fatte dal nulla, e asserisce che non vi è alcuna natura del male, poiché ogni natura, in quanto natura, è buona. Confessa un unico e medesimo Dio autore dell'Antico e del Nuovo Testamento, cioè della Legge e dei Profeti nonché dell'Evangelo: poiché per ispirazione del medesimo Spirito Santo parlarono i Santi dei due testamenti [...].».

(c) Cerca di venire incontro a questo tipo di obiezioni la *Chiarificazione romana* del 1995. Possiamo ricondurne il contributo centrale a tre precisazioni teologiche: (1) Occorre distinguere tra *ekporeusis*, il derivare immediato dal Padre dello Spirito, e processione (*proienai*) dal Padre e dal Figlio, secondo la consustanzialità e senza subordinazione; (2) E' vero che il Padre è origine dello Spirito secondo la sua proprietà personale, ma in quanto tale il Padre rimanda al Figlio e quindi il Figlio entra nella relazione tra il Padre e lo Spirito; (3) Lo Spirito completa trinitariamente la relazione Padre-Figlio, e quindi non è solo «passivo» (non riceve soltanto).

¹Anselmo di Canterbury, *De processione Spiritus Sancti*, PL 158, 288C: F.S. Schmitt, *Sancti Anselmi Cantuariensis Opera Omnia* 2, Edinburgh 1946, 180-181.

²Fulgenzio di Ruspe, *De Fide seu regula fidei ad Petrum*, PL 65, 674 AB: J.Frapont, *CpChL* 91 A, 1968, 714.