

JEAN-CLAUDE LARCHET

LA QUESTIONE DEL FILIOQUE NELLA RECENTE CHIARIFICAZIONE DEL CONSIGLIO PONTIFICALE PER LA PROMOZIONE DELL'UNITA' DEI CRISTIANI

- Seconda e ultima parte -

Continua e termina su questo numero l'intervento profondo e splendidamente argomentato del teologo ortodosso Jean-Claude Larchet. Il Filioque (la processione atemporale dello Spirito Santo dal Figlio oltre che dal Padre), si è imposto per diversi motivi (incomprensioni teologiche, cause politiche), e rimane anche oggi un punto di divisione tra l'Occidente e l'Oriente cristiano perché non sono venuti meno alcuni presupposti che la Chiesa Ortodossa continua a dichiarare insostenibili. Essa, basata su una coerente lettura patristica di autori greci e latini, continua a rifiutare quelle soluzioni che non presentano con chiarezza la dottrina proclamata nei primi concili ecumenici, la contraddicono o la confondono. Il teologo Larchet, in questa parte dell'articolo, utilizza un linguaggio più tecnico e quindi chiede una certa concentrazione. Tuttavia, alla fine, tale sforzo è ampiamente appagato perché si nota come le argomentazioni esposte sono tali da non poter essere controbattute. Larchet rivela l'artificiosità di molte tesi contrarie le quali, ciononostante, riescono ad esercitare una certa attrattiva e mostra, al contempo, con quale rigore e comprensione delle fonti è necessario fare teologia. Davanti alla serietà delle argomentazioni esposte emerge, per violento contrasto, il ricorrente pressapochismo teologico odierno che, purtroppo, fiorisce un po' ovunque. Come l'autore dell'articolo ci auguriamo che questo lavoro possa servire a chi, animato da buona volontà e sincero desiderio di confronto, desidera conoscere le posizioni reali dell'Ortodossia sull'argomento. Ci auguriamo, inoltre, che possa servire ad un vero dialogo teologico dove l'esigenza della carità non ceda il passo alla piena adesione alla verità.

V. CRITICA DELLA TEORIA E DEGLI ARGOMENTI PRESENTATI DALLA "CHIARIFICAZIONE"

1. La differenza delle posizioni ortodosse e cattolico-romane non consiste in un semplice fraintendimento linguistico

La teoria linguistica elaborata da J. - M. Garrigues e ripresa dalla "Chiarificazione" è eccessivamente schematica e artificiale. J. - M. Garrigues ne ebbe idea leggendo il passo dell' *Opuscolo teologico e polemico X* di san Massimo il Confessore dove il santo dissipa un fraintendimento indicando "il fatto [per i latini] di non poter esprimere il loro pensiero in altre parole e in un'altra lingua che nella loro, difficoltà che pure noi [greci] incon-

triamo", e continua dicendo che "lo Spirito Santo procede anche dal Figlio (*ekporeyesthai kai toy Yiou to Pneyma to agion*)" (formula che suscitò la critica di alcuni bizantini). Papa Teodoro I e i teologi che lo circondavano "non hanno fatto del Figlio la causa dello Spirito Santo perché sapevano che il Padre è l'unica causa del primo [il Figlio] secondo generazione e del secondo [lo Spirito] secondo processione (*kata ten ekporeysin*)", tuttavia essi hanno voluto manifestare il fatto [per lo Spirito] di provenire da Lui [il Figlio]" (*to di' aytoy proiena*)¹. Da questa frase J.-M. Garrigues ha tratto la conclusione che, per secoli, si sia mantenuto un malinteso sulla questione del *Filioque* essendosi stabilita una falsa equivalenza tra

¹ MASSIMO IL CONFESSORE, *Th. Pol.*, X, PG, 91,133D-136c.

l'*ekporeysis* greco e la *processio* latina, mentre quest'ultima corrisponderebbe al *proienai* greco. In realtà il malinteso dissipato da Massimo non si limita a un problema di vocabolario², e a *fortiori* la controversia sul *Filioque* non si spiega e non si può risolvere con dei concetti così semplici; pensare il contrario significa insultare la cultura e l'intelligenza dei teologi di entrambi i campi che per più di dodici secoli hanno confrontato in maniera dettagliata le loro posizioni su tale argomento.

Questa teologia linguistica è particolarmente riduttiva e semplificatrice. Un teologo cattolico tra i migliori conoscitori del pensiero e del vocabolario dei Padri, il p. André De Halleux, scrive a tal proposito: "La ricostruzione storica di p. Garrigues pare essere d'una ingegnosità troppo artificiale per poter sostenere le sue conclusioni dottrinali"³. Noi vorremo semplicemente rimarcare che, nella lettura dei testi patristici sia latini che greci, il vocabolario non pare così rigido come pretende la "Chiarificazione" seguendo p. Garrigues, ma possiede, al contrario, una certa flessibilità, ed è proprio ciò che rende a volte difficile l'interpretazione di alcune formule delle quali solo il contesto può permettere di determinarne il senso. Se è vero che i termini greci *ekporeysis* e *ekporeyesthai* hanno un senso più ristretto rispetto ai termini latini *processio* e *procedere* e si rapportano sovente all'origine dell'esistenza personale dello Spirito Santo a partire dal Padre, presso i Padri greci, essi possono anche avere un significato assai ampio e servire ad esprimere la processione dello Spirito Santo in una prospettiva economica (quella del suo invio, come dono o grazia nel mondo)⁴ o in una pro-

spettiva energetica (quella della sua comunicazione o del suo eterno irraggiamento come energia). Contrariamente, i termini *proienai*, *proerchesthai*, *procheisthai*, che, più sovente, sono utilizzati in un senso economico o energetico, possono anche rapportarsi, sul piano teologico, all'origine personale dello Spirito Santo⁵. Quanto al *procedere* latino il cui senso è così ampio da essere perfino utilizzato intendendo la generazione del Figlio, è evidentemente impiegato in modo frequente dai Padri latini in uno stretto senso corrispondente allo stretto significato greco di *ekporeyesthai*.

Così, la teoria elaborata sulla base della distinzione linguistica precedente secondo la quale, sul piano propriamente teologico, i termini *ekporeysis* e *processio* / *to proienai* esprimerebbero due tradizioni teologiche differenti e complementari, non è ammissibile.

- 1) Primariamente, il senso più comune del termine greco *proienai*, che è economico o energetico, non corrisponde al senso particolare di *procedere* al quale la "Chiarificazione", seguendo p. Garrigues, intende assimilarla: quella di una comunicazione di consustanzialità o, per dirla più chiaramente, d'una trasmissione dell'essenza o della natura divina del Padre e del Figlio (o per il Figlio) allo Spirito Santo; i Padri latini erano, d'altronde, lontani dall'accordarsi sul senso del termine *procedere* privilegiato dalla dottrina filioquista.
- 2) Secondariamente, questa teoria suppone che ciascuno non riceva che una parte della verità, non apprenda che un aspetto della vita trinitaria e ignori l'altro: così l'*ekporeysis* greco svelerebbe ed esprimerebbe la processione dello Spirito Santo secondo l'*hypostasis* (o secondo la sua origine ipostatica) a partire dal Padre, mentre il *procedere* latino svelerebbe ed esprimerebbe la sua processione secondo l'essenza o la natura divina a partire dal Padre e dal Figlio. Tale seconda af-

² Vedi *infra* e il lungo commento che si fa del testo di Massimo nel nostro libro *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998, capitolo 2: "La question du *Filioque*".

³ *Du personnalisme en pneumatologie*, p. 20.

⁴ Ad esempio, san Giovanni Damasceno utilizza *ekporeyesthai* per indicare la venuta dello Spirito Santo dal Padre attraverso il Figlio in senso economico (*De fide orth.*, I, 12, PTS 12, p. 36), ugualmente san Massimo il Confessore (*Thal*, LXII, PG 90, 672C, CCSG 22, p. 155). Il termine può avere un senso molto più ampio ancora come sottolinea san Gregorio Palamas citando dei passi della scrittura dov'è utilizzato nei più svariati sensi (*Trattati apodittici* II, 73-74).

⁵ Così non solo san Cirillo d'Alessandria indica *procheisthai* come equivalente di *ekporeyesthai* (Ep., IV, PG 77, 316D), ma san Gregorio di Nazianzo come san Cirillo stesso, utilizza *proienai* per dire che lo Spirito Santo ottiene la sua esistenza personale dal Padre (*Disc.*, XX, 11, SC 270, p. 78; XXX, 19, SC 250, p. 266; XXXIX, 12, SC 3589, p. 174), (*loc. cit.*).

fermazione è contestabile perché permetterebbe di attribuire ai Padri latini, sotto l'apparenza d'una uniformità linguistica, una concezione non attribuibile a tutti. Inoltre, una tale dissociazione è irrealistica. I Padri greci non hanno minimamente separato la processione o l' *ekporesi* secondo l'essenza dall' *ekporesi* o processione secondo l'ipostasi; come tutti i Padri latini non hanno separato la processione secondo l'essenza dalla processione secondo l'ipostasi. Il p. A. De Halleux scrive a tal proposito: "Se la *processio* latina non è sinonimo dell' *ekporesi* greca, non segue che ciascuno dei suoi concetti esprime esclusivamente uno dei due aspetti complementari del mistero; il primo centrato sulla comunione consustanziale e il secondo sul carattere ipostatico. C'è poca possibilità di tradurre la complessità vivente del pensiero patristico, con un taglio di definizioni astratte per le quali la processione connotava senza dubbio l'origine personale, e l' *ekporesi* la partecipazione essenziale. Perché, dunque, ciascuna delle due parti della cristianità non avrebbe raggiunto che una metà del dono rivelato?"⁶

- 3) In terzo luogo, in questa teoria adottata dalla "Chiarificazione" si trova la tendenza a voler isolare la posizione dei Cappadoci opponendola alla tradizione latina e alla tradizione alessandrina. Le ultime due sono presentate non solo come convergenti ma come costituenti una stessa tradizione di pensiero (al punto che si parla di una tradizione latino-alessandrina). La tendenza ad isolare la tradizione cappadoce è più netta ancora negli articoli di p. Garrigues ed è spinta all'estremo in un libro del suo maestro, il p. J. - M. Le Guillou, che non nascondeva, d'altronde, la sua ostilità nei confronti di tale tradizione⁷. Effettivamente esiste un accordo fondamentale tra la posizione dei Cappadoci e quella dei grandi Alessandrini (anche se questi usano un voca-

bolario sovente più ampio, più flessibile, meno preciso e anche più essenzialista). Invece, l'abbiamo già segnalato, nella tradizione latina non si trova l'unanimità che la "Chiarificazione" vi riscontra seguendo il parere di p. Garrigues. L'idea di una processione dello Spirito Santo secondo la sostanza o la natura divina a partire dal Padre e dal Figlio, si trova effettivamente presso Agostino e i suoi discepoli e, prima di Agostino, presso un Padre latino al quale la triadologia agostiniana deve molto: Tertulliano⁸. Questa posizione, che non solo è parziale – la concediamo volentieri alla "Chiarificazione" e a p. Garrigues – ma pure erronea, è lontana da essere sostenuta da tutti i Padri latini precedenti, e pure posteriori ad Agostino (come sant'Ilario di Poitiers, sant'Ambrogio di Milano, san Leone il Grande e san Gregorio il Grande⁹). Inoltre, è probabile che la posizione latina difesa come ortodossa da san Massimo il Confessore nel suo *Opuscolo teologico e polemico X*, testimoni l'esistenza, alla sua epoca, d'una corrente teologica in seno alla Chiesa latina, parallela a quella agostiniana e in disaccordo con essa¹⁰.

⁶ *Du personalisme en pneumatologie*, p. 22.

⁷ *Le mystère du Père*, Paris 1973, pp. 59-130. Vedi A. DE HALLEUX, *Du personalisme en pneumatologie*, p. 23: "Il p. Garrigues sembra che debba la sua svalutazione della teologia cappadoce al p. Le Guillou. Quest'ultimo era stato parzialmente ispirato dalla tesi del p. A. Malet su san Tommaso d'Aquino".

⁸ Ci si può comunque chiedere in quale misura la triadologia di Tertulliano, elaborata essenzialmente durante il suo periodo montanista, abbia per la stessa teologia latina un valore normativo.

⁹ Vedi il nostro libro *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* Paris 1998, capitolo 2: "La question du Filioque".

¹⁰ Vedi *ibid.* Segnaliamo che la critica moderna ha stabilito che la Lettera di Leone il Grande a Turibio di Astorga (Denzinger 284), regolarmente citata dai partigiani del *Filioque* (e dalla "Chiarificazione") come un riferimento patristico di primaria importanza, è stata composta da un falsario dopo il concilio di Braga (563) (vedi A. KUSTLE, *Antipriscilliana*, Fribourg 1905, p. 126, segnalato e ammesso nell'introduzione del Denzinger 284).

2. Inaccettabile dissociazione dell' ekporesi secondo la persona e della processione secondo la natura

Bisogna soffermarsi un po' di più sulla dissociazione creata dalla "Chiarificazione" tra *ekporesi* secondo l'*ipostasi* e processione secondo la natura – anche se il documento utilizza termini più discreti e meno netti rispetto agli articoli di p. Garrigues dai quali essa s'ispira – dal momento che questo è un punto principale delle sue argomentazioni.

Si può sottolineare che tale dissociazione è, in realtà, inesistente non solo nella rappresentazione orientale e nella rappresentazione occidentale, ma nello stesso seno del pensiero patristico greco (e in quello latino quand'è sulla linea di quello orientale). Sul piano propriamente teologico, lo Spirito Santo (come il Figlio) procede unicamente dal Padre sia secondo l'*ipostasi*, sia secondo l'essenza (così i Padri sottolineano, a volte, quest'ultimo aspetto notando che lo Spirito Santo procede "dal Padre secondo l'essenza")¹¹. Riceve dal solo Padre la sua essenza e, allo stesso tempo, riceve dal solo Padre la sua *ipostasi*. La monarchia del Padre, sulla quale insistono particolarmente i Cappadoci, significa che il Padre è la sola sorgente non solo dell'*ipostasi* ma pure dell'essenza delle altre due persone trinitarie. L'*ipostasi* e la natura sono ricevute contemporaneamente e indissociabilmente al Figlio e allo Spirito Santo. Secondo un principio affermato da san Massimo e riaffermato da san Giovanni Damasceno, non esiste *ipostasi* senza natura o senza essenza¹². Quando i Padri dicono che lo Spirito Santo riceve dal Padre la sua esistenza personale, non intendono che riceve solo la sua *ipostasi*: lo Spirito esiste a partire dal Padre immediatamente e indissociabilmente non solo come Spirito Santo ma come Dio, come una persona di natura divina, come Spirito Santo che è Dio¹³. Ugualmente quando

i Padri affermano che lo Spirito Santo riceve dal Padre il suo essere (ad esempio quando san Gregorio di Nissa scrive che lo Spirito Santo "tiene il suo essere [*eina*] come congiunto alla sua causa dal Padre da cui procede"¹⁴) essi intendono contemporaneamente ed indissociabilmente la sua *ipostasi* e la sua essenza. Così, dal momento che il Figlio è generato dal solo Padre direttamente e senza intermediari, ricevendo dal solo Padre di esistere come Figlio differente da Lui e come Dio identico a Lui, lo Spirito Santo procede dal solo Padre direttamente e senza intermediari, ricevendo dal solo Padre d'esistere come Spirito differente da Lui e come Dio identico a Lui. La monarchia del Padre sulla quale insistono i Cappadoci non significa solo che il Padre è il solo principio e causa *e* del Figlio *e* dello Spirito Santo, ma che egli è pure il solo principio della loro differenza ipostatica (essendo la causa del Figlio per generazione e dello Spirito per processione) e, allo stesso tempo, l'unico principio della loro identità di natura¹⁵, essendo la sola sorgente della divinità che l'uno e l'altro ricevono da Lui solo¹⁶. Si deve solo fare la seguente distinzione: il Padre *causa* l'*ipostasi* dello Spirito Santo, mentre gli *comunica l'essenza divina, così come causa l'ipostasi* del Figlio mentre gli *comunica l'essenza divina*, poiché, altrimenti, sarebbe la causa della propria essenza, essendo sua l'essenza ch'egli comunica all'uno e all'altro. Ma questa distinzione non toglie nulla alla simultaneità dei due processi, né soprattutto al fatto che è dal solo Padre che lo Spirito Santo ottiene sia la sua essenza sia la sua *ipostasi*¹⁷.

perché esse hanno la natura; la loro stessa processione consiste nel ricevere la natura dal Padre" (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, p. 61).

¹¹ Vedi, ad esempio, GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, 8, PG 94, 817-820, PTS 12, p. 24: "Solo lo Spirito Santo, procedente dall'essenza del Padre, non è generato ma procede (*monon to Pneyma to agion ekporeyton ek tes oysias toy Patros oy gennomenon all'ekporeyomenon*)."

¹² MASSIMO IL CONFESSORE, *Th. Pol.*, XXXIII, PG 91, 264A. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.*, III, 9, PG 94, 1016-1017, PTS 12 p. 128.

¹³ A tal proposito si può ancora notare quanto dice V. Lossky: "Se le persone esistono, è proprio

¹⁴ Cfr. BASILIO DI CESAREA, *Ep.*, XXXVIII, 4, ed. Courtonne, t. I, p. 85.

¹⁵ Vedi, ad esempio, GREGORIO DI NAZIANZO, *Disc.*, XX, 7, SC 270, p. 70; XXI, 14, SC 250, pp. 302-304.

¹⁶ Così san Giovanni Damasceno scrive: "Il Padre ha l'essere per se stesso e non ottiene nulla da altri di quanto ha. Al contrario, è sorgente e principio per tutti della loro natura e della loro maniera d'essere. [...] Perciò tutto quello che ha il Figlio e lo Spirito e il loro stesso essere, l'ottengono dal Padre" (*De fide orth.*, I, 8, PTS 12, p. 26).

¹⁷ San Marco d'Efeso, avendo avuto senza dubbio sotto gli occhi una teoria analoga a quella del p.

3. Affermazioni inaccettabili della mediazione del Figlio nella processione dello Spirito Santo

a. "Lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio"

La "Chiarificazione" riprende l'antico argomento filioquista di una mediazione del Figlio nella processione dello Spirito Santo a partire dal Padre. Nella linea del pensiero filioquista, come si è espresso al concilio unionista di Firenze, la "Chiarificazione" afferma la fondamentale identità dell'espressione latina "lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio (*dia toy Yiou*)". I teologi ortodossi hanno sempre rifiutato tale identificazione, che i teologi latinofroni erano portati ad ammettere, ragione per la quale, indubbiamente, la "Chiarificazione" tenta nuovamente d'avanzare tale argomento.

Essa lo fa appoggiandosi su tre citazioni patristiche. La prima è di san Basilio: "Attraverso il Figlio che è uno, [lo Spirito Santo] si congiunge al Padre che è uno, e completa la beata Trinità degna d'ogni lode"¹⁸. La seconda citazione è di san Massimo il Confessore: "Per natura lo Spirito Santo secondo l'essenza procede sostanzialmente dal Padre attraverso il Figlio generato (*to gar Pnema to agion, oste fysei kat'oyasian yparchei toy Theoy kai Patros, oyotos kai Yiou fysei kat'oyasian estin, os ek toy Patros oysiodos di'Yioy gennethentos afrastos ekporeyomenon*)"¹⁹. La terza citazione è di san Giovanni Damasceno: "Dico che Dio è sempre Padre, avendo sempre a partire da lui il suo Verbo e, attraverso il suo Verbo, avendo il suo Spirito da lui procedente (*aei en echon ex aytoy ton aytoy logon kai dia toy logoy aytoy ex aytoy to pneuma aytoy ekporeyomenon*)"²⁰. La "Chiarificazione" rinvia a un altro passo di san

Giovanni Damasceno che non cita ma che è il seguente: "È la stessa intelligenza, abisso di ragione [il Padre], che genera il Verbo e proietta, attraverso il Verbo, lo Spirito manifestante (*dia logon proboleys ekfantorikoy pneymatos*). [...] Lo Spirito Santo è la potenza manifestante il segreto della divinità procedente dal Padre per il Figlio (*ek Patros men di'Yioy ekporeyomene*) come Lui stesso lo sa, e non per generazione"²¹.

Il testo citato da san Basilio non ci pare da considerare in questo contesto poiché esso non tratta della processione dello Spirito Santo che è uno (cioè indipendente secondo la sua ipostasi) essendo totalmente unito al Padre e al Figlio (secondo la natura divina comune). In compenso, qualche riga più in basso, quando san Basilio parla della processione dello Spirito Santo, afferma molto chiaramente che lo Spirito Santo procede solo dal Padre: "Lo si dice essere di Dio [il Padre] (*ek toy Theoy einai*), non alla maniera con cui tutte le cose vengono da Dio, ma in quanto Egli esce da Dio [il Padre] (*ek toy Theoy parelhon*)"²².

Il passo di san Massimo, citato dalla "Chiarificazione", era stato molte volte presentato dal p. Garrigues come un'esemplare giustificazione della sua teoria; egli considerava particolarmente che il Confessore qui "ha riunito le due intuizioni [cappadoce-orientale e latino-alessandrina, che si esprimevano rispettivamente con le espressioni "attraverso il Figlio" e "Filioque"] in una sola formula d'una notevole densità"²³. Ora questo testo, tra altri testi ambigui di Massimo²⁴, è quello che non si dovrebbe citare, perché è il meno adatto al ruolo che gli si vuol far giocare. Se quanto è qui presente, al di fuori del suo contesto, può certamente illudere e pare confermare pienamente la tesi del p. Garrigues riprese dalla "Chiarificazione", ricollocato nel suo contesto permette, al contrario, di rifiutarla. "Comprendo – scrive Massimo –, che qui la Santa Scrittura parla delle

Garrigues e della "Chiarificazione" sostenuta dai latini della sua epoca, precisò con cura: "Non è dal Figlio che lo Spirito Santo ottiene la sua esistenza né da Lui riceve il Suo essere (*oyk ara ek toy Yiou yfesteken oyde to einai echei to Pnema to agion*)", il primo termine si riferiva all'ipostasi e il secondo all'essenza (*Conf. fidei*, I, PO XVII, p. 438 [300]).

¹⁸ BASILIO MAGNO, *De Spir. Sanct.*, XVIII, 45, SC 17bis, p. 408.

¹⁹ MASSIMO IL CONFESSORE, *Thal.*, LXIII, PG 90, 672C, CCSG 22, p. 155.

²⁰ GIOVANNI DAMASCENO, *Dial. contr. Manich.*, 5, PG 94. 1512B. PTS 22. p. 354.

²¹ GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.*, I,12, PG 94, 848D-849A, PTS 12, p. 36.

²² BASILIO MAGNO, *De Spir. Sanct.*, XVIII, 46, SC 17bis, p. 408.

²³ *Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du Filioque*, pp. 170-171.

²⁴ Che abbiamo commentato nel nostro studio: *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, capitolo 2: "La question du Filioque".

energie dello Spirito Santo, dunque dei carismi dello Spirito e appartiene al Verbo [la facoltà] di accordarli alla Chiesa quale testa di tutto il corpo. 'Lo Spirito di Dio riposerà su di lui, spirito di saggezza e d' intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di pietà; e lo riempirà con lo spirito del timore di Dio' (Is II, 2-3). Se la testa della Chiesa, secondo il pensiero dell'umanità, è il Cristo, allora colui che per natura, in quanto Dio, ha lo Spirito, accorda alla Chiesa le energie dello Spirito. È in effetti per me che il Verbo è divenuto uomo, per me pure Egli ha compiuto tutta la salvezza e, attraverso quant'è mio, mi ha attribuito quanto secondo natura gli era proprio. Poiché è divenuto uomo e, come se fosse tenuto da me, manifesta quanto gli è proprio attribuendo a se la grazia che mi fa in quanto amico dell'uomo. Egli scrive a mio credito la potenza di virtù che gli è propria per natura. A causa di ciò è detto ancora ricevere quanto per natura possiede senza inizio e al di là di ogni ragione. Per lo stesso motivo, lo Spirito Santo esiste secondo l'essenza [come Spirito] di Dio Padre, ugualmente per natura secondo l'essenza Egli è [Spirito] del Figlio, in quanto procedente ineffabilmente dal Padre, essenzialmente, attraverso il Figlio generato, e donando al candelabro, cioè alla Chiesa, le proprie energie come delle lampade²⁵. È perfettamente chiaro, alla semplice lettura di tale testo, che il proposito di Massimo si situa nella prospettiva economica e non concerne l'origine dello Spirito Santo in seno alla Trinità, ma la sua manifestazione, la sua comunicazione, il suo dono ai cristiani nella Chiesa come grazia o – Massimo utilizza i termini a più riprese – come "energie"²⁶.

È in un'analogia prospettiva – quella della manifestazione dello Spirito come energia – che bisogna comprendere il passo del *De fide orthodoxa* di san Giovanni Damasceno al quale rinvia la "Chiarificazione", poiché san Giovanni parla molto chiaramente de "lo Spirito manifestante", e più avanti precisa che "lo Spirito Santo è la potenza manife-

stante il segreto della divinità". Il termine potenza (*dynamis*) è un termine utilizzato sovente dai Padri greci (particolarmente da Dionigi l'Areopagita²⁷) per qualificare le energie divine. Tuttavia san Giovanni Damasceno mira qui ad indicare la manifestazione delle energie divine provenienti dal Padre, attraverso il Figlio nello Spirito Santo non sul piano economico, nella creazione, ma in seno alla divinità e intorno ad essa. Tutto il contesto di questo passo è, d'altronde, "energetico", poiché il Padre stesso è designato come "sole sopraessenziale, sorgente di bontà, abisso d'essenza, di ragione, di saggezza, di potenza, di luce e di divinità; sorgente che invia il bene nascosto in essa", e che lo stesso Figlio è designato come "verbo, saggezza, potenza e volontà" del Padre, nomi che designano non alcune qualità proprie a questa o a quell'ipostasi, ma proprietà dell'essenza divina comune alle tre persone, qualità o attributi che si comunicano come energie da una persona all'altra (dal Padre, per il Figlio al Santo Spirito) e si manifestano come tali. È senza dubbio nello stesso senso che bisogna comprendere la formula di san Giovanni Damasceno citata dalla "Chiarificazione": "Dico che Dio è sempre Padre, avendo sempre a partire da lui il suo Verbo e, attraverso il suo Verbo, avendo il suo Spirito da lui procedente". Il testo del *Contra manichaeos* da cui è estratta questa frase insisteva bene, d'altronde, sul fatto che il Padre è il solo principio e causa e del Figlio e dello Spirito Santo: "Se vi sono tre ipostasi, esiste comunque un solo principio. In effetti, il Padre è il principio del Figlio e dello Spirito, non secondo il tempo, ma secondo la causa. Poiché il Verbo e lo Spirito sono (provenuti) dal Padre ma, pertanto, non [sono] dopo di lui. Poiché, ugualmente, la luce è (provenuta) dal fuoco e il fuoco non precede la luce nel tempo – non può, in effetti, esserci un fuoco che non sia luminoso, e il fuoco è il principio e la causa della luce da lui (proveniente) –, ugualmente il Padre è la causa del Verbo e dello Spirito – in effetti il Verbo e lo Spirito sono (provenuti) dal Padre – senza che Egli li preceda nel tempo. Confesso dunque che il Padre è l'unico principio e causa naturale del Verbo e dello Spirito"²⁸.

²⁵ MASSIMO IL CONFESSORE, *Thal.*, LXII, PG 90, 672C-D CCSG 22, p. 155.

²⁶ Si troverà un commento dettagliato di questo testo e di altri testi di Massimo sullo stesso soggetto nel nostro studio: *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, capitolo 2: "La question du Filioque".

²⁷ Vedi il nostro articolo: *Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite*, *Le "Messenger orthodoxe"*, 116, 1991, p. 4-7.

²⁸ GIOVANNI DAMASCENO, *Dial. contr. Manich.*, 5 PG 94, 1510C-1512A, PTS 22, p. 354.

Si potrebbero trovare altri testi dei Padri dov'è richiamata una mediazione del Figlio nella processione dello Spirito Santo, dove però tale processione è la manifestazione o la comunicazione delle energie divine, sia eternamente, in seno alla divinità e attorno ad essa, sia temporalmente nella creazione. È il caso particolare di san Gregorio di Nissa citato sovente a tal proposito²⁹, o di san Cirillo d'Alessandria che, malgrado alcune espressioni in apparenza essenzialiste, su tale punto si accorda fundamentalmente con la tradizione cappadoce³⁰. È in una prospettiva simile che si possono comprendere pure le espressioni apparentemente filioquiste di alcuni Padri latini come sant'Ilario di Poitiers, sant'Ambrogio di Milano, san Leone il Grande e san Gregorio il Grande³¹. La linea teologica di separazione non si collocava, come pensa la "Chiarificazione" a seguito di p. Garrigues, tra la tradizione cappadoce e il pensiero latino-alessandrino, ma tra la tradizione alla quale appartenevano fundamentalmente i Cappadoci, gli Alessandrini e i Padri latini da noi citati, da una parte, e la tradizione di pensiero proveniente da Tertulliano, Agostino e Tommaso d'Aquino, dall'altra.

b. "Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio"

La "Chiarificazione" propone un altro argomento in favore della mediazione del Figlio nella processione dello Spirito Santo. Tale argomento, espresso in modi differenti, giunge, l'abbiamo visto, ad affermare che il Figlio interviene necessariamente nella processione dello Spirito Santo per il fatto che il Padre, sorgente e principio della processione dello Spirito Santo, è Padre del Figlio. Tale argomento che, lo abbiamo rimarcato, era stato già presentato da B. Bolotov (da cui si è ispirato il p. Garrigues) all'inizio

del secolo e che, ancora recentemente, ha attirato la simpatia dei teologi ortodossi della corrente latino-fronza³², era stato proposto molto tempo prima dai difensori latini del *Filioque* e dai loro simpatizzanti greci, come testimonia il rifiuto che ne fece san Gregorio Palamas nei suoi *Trattati apodittici*. Ricordiamo, prima di tutto, che l'argomento gioca su alcuni termini (o su alcuni concetti). Come mostra san Gregorio Palamas, che "Padre" faccia pensare a "Figlio" (o che il primo concetto implichi l'altro nel pensiero) non comporta che il Padre chiami realmente in causa il Figlio quando fa procedere lo Spirito. Come d'altronde ripeté il dottore esicasta, sul piano stesso dei nomi, la denominazione di "Padre", se designa in senso stretto il Padre del Figlio, lo designa "anche in senso più ampio come Padre dello Spirito in quanto causa di questo, ciò che suggerisce l'apostolo Giacomo quando lo chiama il 'Padre delle luci' (Gc 1, 17)"³³, senza che ciò implichi, pertanto, che lo Spirito Santo sia generato né che il Padre sia propriamente Suo Padre. La proprietà ipostatica del Padre in quanto tale, non si limita a generare il Figlio ma fa anche procedere lo Spirito. Il Padre è, allo stesso tempo, il generatore del Figlio e l'emettitore (*proboleys*) dello Spirito Santo. Quando i Padri definiscono le proprietà ipostatiche delle tre persone divine sottolineano, d'altronde, che quella del Padre è d'essere ingenerato, non di generare, il che esclude che si consideri tale proprietà ipostatica in rapporto al solo Figlio. A ciò è necessario aggiungere le considerazioni di molti Padri come Dionigi l'Areopagita che indicano il carattere apofatico della "paternità"³⁴

²⁹ Vedi A. DE HALLEUX, "Manifesté par le Fils". *Aux origines d'une formule pneumatologique*, in "Revue theologique de Louvain", 20, 1989, pp. 3-31, ripreso da A. DE HALLEUX, *Patrologie et œuménisme*, Leuven 1990, pp. 338-366.

³⁰ Vedi A. DE HALLEUX, *Cyrille, Théodore et le Filioque*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", 74, 1979, pp. 597-625.

³¹ Come l'abbiamo mostrato nel nostro studio: *Maxime le Confesseur médiateur entre l'Orient et l'Occident*, capitolo 2: "La question du Filioque".

³² Così i teologi di tutte le confessioni riuniti a Klingenthal (23-27 maggio 1979), per iniziativa della commissione "Fede e Costituzione" del C. O. E., hanno ufficialmente adottato l'idea, fortemente sostenuta da p. Garrigues nella comunicazione da lui presentata in tale riunione, che "Lo Spirito procede dal Padre che genera il Figlio". Riferendosi a questa riunione, O. Clément nota: "Sembra possibile un accordo per il rapporto delle relazioni sempre uni-trinitarie in Dio, cioè per l'affermazione che lo Spirito procede dal Padre del Figlio" (*L'Église orthodoxe*, Paris 1991, p. 57).

³³ GREGORIO PALAMAS, *Trattati apodittici*, I, 21, ed. Christou, *Synggrammata*, t. 1, p. 50.

³⁴ PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus*, II, 8, PG 3, 645C.

escludendo che si consideri questa in senso stretto, come ha fatto la teologia latina.

D'altronde, non si vede perché il fatto d'essere Padre del Figlio implicherebbe, per il Padre, che il Figlio gli venisse associato (o che il Figlio venisse associato al Padre) nel far procedere lo Spirito.

Inoltre, il fatto d'essere Padre del Figlio non implica, per il Padre, una relazione più stretta con il Figlio rispetto allo Spirito Santo e non conferisce al Figlio dei privilegi che lo Spirito Santo non avrebbe, al di fuori della sua proprietà ipostatica d'essere generato.

L'argomento della "Chiarificazione" riflette la tendenza tradizionale della dottrina latina del *Filioque* a valorizzare la relazione Padre-Figlio in rapporto alla relazione Padre-Spirito³⁵ e ad introdurre così un certo squilibrio in seno alla Trinità. Riflette pure la tendenza di questa medesima dottrina, a concepire l'ordine teologico partendo dall'ordine economico, attribuendo una priorità alla generazione del Figlio in rapporto alla processione dello Spirito Santo.

Contro la tendenza d'una certa tradizione latina (rinvenibile nella "Chiarificazione"³⁶) che concepisce l'esistenza delle persone trinitarie secondo l'ordine della loro rivelazione e della loro manifestazione (questo è pure l'ordine della preghiera), e dunque di fare del Figlio un intermediario nella processione dello Spirito Santo a partire dal Padre, i Padri greci che respinsero la dottrina latina del *Filioque* affermarono non solo l'indipendenza di questi due ordini (teologico ed economico)³⁷, ma pure l'indipendenza della generazione del Figlio e della processione dello Spirito Santo, sia cronologicamente che "logicamente". Il fatto che il Figlio sia manifestato nell'eternità e nel mondo e venga citato nella confessione di fede (il *Credo*) e nel segno di Croce prima del Padre e prima dello Spirito Santo, non comporta, per la sua origine, che sia generato prima della processione dello Spirito o che l'essenza divina sia comunicata allo Spirito in un momento diverso rispetto al Figlio. I Padri greci sottolineano che il Figlio è generato dal Padre (ricevendo da Lui la sua ipostasi e la natura

divina) direttamente, immediatamente e senza intermediario; lo Spirito Santo procede dal Padre (ricevendo da Lui la sua ipostasi e la natura divina) direttamente, immediatamente e senza intermediario³⁸. Bisogna inoltre aggiungere tutte le argomentazioni che avanzano gli stessi Padri per mostrare che, sul piano teologico dell'origine delle persone, è escluso ogni intervento del Figlio nella processione dello Spirito Santo (procedente dal solo Padre quanto alla sua ipostasi e alla sua essenza).

Si potrebbe obiettare che questa concezione introduce una dicotomia in seno alla Trinità: Padre-Figlio da una parte e Padre-Spirito dall'altra; dicotomia che separa, in una certa maniera, il Figlio e lo Spirito Santo e sembra in ogni caso attentare all'unione del Figlio con lo Spirito Santo stesso. Sottolineiamo che la concezione difesa dalla "Chiarificazione" incorre essa stessa in un'analogia obiezione poiché stabilisce un'altra dicotomia: Padre-Figlio, da una parte, e Spirito dall'altra, e sembra attentare all'uguaglianza delle persone poiché conferisce al Figlio il privilegio, con il Padre, di comunicare la natura divina allo Spirito, al punto che lo Spirito non ha la proprietà di comunicare la natura divina al Figlio³⁹. Seguendo la concezione orientale sottolineiamo, inoltre, che il Figlio e lo Spirito Santo, benché ricevano parallelamente la loro ipostasi e la natura divina, sono uniti tra loro e al Padre per la natura comune ai tre, e anche per il fatto d'avere tutti e due la loro origine nel Padre. Rinveniamo qui il concetto di "monarchia", particolarmente caro ai Cappadoci.

³⁵ Questo rimprovero veniva fatto già ai latini da Nilo Cabasilas, *Sulla processione dello Spirito Santo* I, 33.

³⁶ *Chiarificazione...*, p. 944a.

³⁷ Vedi particolarmente le lunghe dimostrazioni di san Gregorio Palamas nei, *Trattati apodittici*, I, 23, 26, 28, 32-37.

³⁸ Questo è sottolineato e dimostrato molte volte da Gregorio Palamas contro le posizioni latine nei suoi *Trattati apodittici*, I, 7, 8, 11, 18, 23, 26, 28, 32, 33, 37; II, 20, 50, 52, 55, 56, 70, 75, 76, 81. Gregorio si riferisce agli insegnamenti dei Padri greci che l'hanno preceduto ricordando particolarmente quanto diceva san Gregorio di Nissa: per quel che riguarda le persone umane, "le cause sono numerose e differenti", ma "non è lo stesso per quanto concerne la Santa Trinità. Poiché esiste una sola e medesima persona, quella del Padre, dalla quale il Figlio è generato e dalla quale lo Spirito procede" (*Ad Graecos Ex communibus notionibus*, PG 45, 180BC, GNO III, 1, p. 25).

³⁹ Tale obiezione s'applica ancor più alla stretta concezione filioquista secondo la quale lo Spirito Santo riceverebbe sia dal Padre sia dal Figlio non solo la natura divina ma pure la sua ipostasi.

Le considerazioni precedenti concernenti la “Chiarificazione” mostrano che questa resta tributaria della quadrupla confusione sulla quale si appoggia la dottrina latina del *Filioque*:

- 1) confusione tra le proprietà ipostatiche e le proprietà essenziali;
- 2) confusione tra le rispettive proprietà ipostatiche;
- 3) confusione tra il piano teologico e il piano economico;
- 4) confusione tra l'essenza e le energie divine.

4. Confusione delle proprietà ipostatiche e delle proprietà essenziali

L'idea della “Chiarificazione” (ripresa da p. Garrigues) secondo la quale lo Spirito Santo riceverebbe la natura o l'essenza divina (o, come dice la “Chiarificazione”, “la divinità” o “la divinità consustanziale”) dal Padre e dal Figlio o dal Padre per il Figlio, non sfugge al tradizionale rimprovero dei teologi ortodossi alla dottrina filioquista di far procedere lo Spirito Santo dall'essenza divina, e di confondere così le proprietà ipostatiche e le proprietà dell'essenza. La “Chiarificazione” è cosciente di esporsi ad una tale obiezione poiché cita, per difendersi, il IV concilio lateranense (1215): “La sostanza non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede”⁴⁰, risposta che aggira, di fatto, l'obiezione poiché qui evita di dire che il Padre fa procedere lo Spirito Santo e che lo Spirito Santo procede. Quanto alla precisazione data dalla “Chiarificazione”, essa stessa mostra il suo pensiero: “il fatto che, nella teologia latina e alessandrina, lo Spirito Santo proceda (*proeisi*) dal Padre e dal Figlio nella loro comunione consustanziale, non significa che è l'essenza o la sostanza divina che procede in Lui ma che questa gli è comunicata a partire dal Padre e dal Figlio che l'hanno in comune”. La precisazione appare come un vano tentativo di dare, giocando sulle parole, un aspetto personalista a una teoria che, nel suo fondo, resta essenzialista. La teoria filioquista, del resto, non ha mai affermato esplicitamente che lo Spirito Santo procede dall'essenza divina. Questa

è una sua logica conseguenza evidenziata dai teologi ortodossi che l'hanno rifiutata. Se la “Chiarificazione” si allontana dalla teoria filioquista più stretta, è perché sembra riconoscere che lo Spirito Santo procede dal solo Padre secondo l'ipostasi. Tuttavia, ne resta parzialmente debitrice quando afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio secondo l'essenza (o riceve la sua essenza dall'uno e dall'altro). Ricordiamo che, per la teologia ortodossa, è il solo Padre che fa procedere lo Spirito Santo indissociabilmente secondo l'essenza (ch'egli comunica) e secondo l'ipostasi (ch'egli “causa”) e che fare procedere lo Spirito, proprio come generare il Figlio, dipende da una proprietà ipostatica (e non essenziale) appartenente al solo Padre. Se si ammette che il Padre e il Figlio possono, secondo l'essenza, fare procedere in comune lo Spirito Santo, non c'è alcuna ragione per non ammettere che il Padre e lo Spirito Santo possano generare insieme il Figlio secondo l'essenza (o, per utilizzare il linguaggio della “Chiarificazione”, comunicargli la loro consustanzialità) cosa che sarebbe, evidentemente, un'assurdità teologica⁴¹.

5. Confusione delle proprietà ipostatiche tra loro

Dal momento che la “Chiarificazione” considera la processione dello Spirito Santo anche dal Figlio, fosse pure secondo la sola essenza, confonde le proprietà ipostatiche del Padre e del Figlio, poiché attribuisce anche al Figlio la proprietà ipostatica che appartiene al solo Padre: fare procedere lo Spirito Santo. Ma questa confusione delle proprietà ipostatiche implica, in effetti, una confusione tra queste e quelle dell'essenza, poiché il Padre e il Figlio non potrebbero fare procedere lo Spirito “in comune” (*communiter*) o “come un solo principio” (*tamquam ex uno principio*) se non avessero una proprietà che fosse loro comune, proprietà che non può che appartenere all'essenza. Dietro all'apparenza personalista assunta dalla “Chiarificazione” si nasconde sempre

⁴⁰ *Chiarificazione...*, p. 943b.

⁴¹ Quello che spinge la teologia latina ad una tale conseguenza è la considerazione dell'ordine: Padre-Figlio-Spirito come se fosse un ordine nell'origine delle persone (e non, come sostiene la teologia ortodossa, l'ordine della loro manifestazione) da essere assolutamente rispettato.

dalla “Chiarificazione” si nasconde sempre una concezione essenzialista.

6. *Confusione tra il piano teologico e il piano economico da una parte, e tra il piano dell'essenza e il piano delle energie dall'altra*

La “Chiarificazione”, al seguito di p. Garrigues, pretende appoggiare la sua interpretazione su formule non solo di Padri latini, ma di alessandrini, di san Massimo il Confessore e san Giovanni Damasceno. Tali formule sembrano confermare che lo Spirito Santo riceve la divinità consustanziale del Padre e del Figlio o dal Padre per il Figlio⁴². La maggioranza delle formule in questione hanno per fine, come ammette d'altronde la “Chiarificazione”, l'affermazione della consustanzialità trinitaria. Alcune tra loro si concentrano più precisamente nell'affermare la divinità del Figlio di fronte agli ariani; altre mirano ad affermare la divinità dello Spirito Santo di fronte ai pneumatomachi. Queste formule hanno un aspetto essenzialista e, quand'esse non sono maldestre, sono almeno ambigue. Nondimeno, ricollocandole nel loro contesto, è possibile interpretarle correttamente.

La “Chiarificazione” cita la seguente formula di san Cirillo d'Alessandria: “Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (*proeisi ek Patros kai Yiou*); è evidente ch'egli è d'essenza divina (*tes theias estin oysias*)”⁴³, pretendendo di trovare in essa una giustificazione patristica sulla “comunicazione della divinità allo Spirito Santo partendo dal Padre e dal Figlio nella loro comunione consustanziale”⁴⁴. La “Chiarificazione”, sfortunatamente, separa questa formula dal suo contesto; è appena sufficiente ricordarlo, per accorgersi immediatamente che la formula di san Cirillo si applica al campo dell'economia e non a quello della teologia: “Quando lo Spirito Santo è inviato a noi”⁴⁵, ci rende conformi a Dio poiché egli viene dal Padre e dal Figlio: è evidente ch'egli è d'essenza divina, provenendo essenzialmente in essa e da essa”. In effetti, qui il termine Spirito non designa la persona dello

Spirito, ma il suo dono, la sua grazia o le sue energie, che sono comunicate agli uomini dal Padre per il Figlio, o dal Padre e dal Figlio. Perché san Cirillo dice che è dell'essenza divina o ch'egli ne proviene essenzialmente? Perché la grazia o le energie divine sono una manifestazione o un irraggiamento della comune essenza divina. Tra le opere del patriarca d'Alessandria si possono trovare numerose formule simili⁴⁶, la cui ambiguità suscitò qualche problema al suo stesso tempo. Teodoro di Cirro temeva che Cirillo avesse una posizione filioquista e gli domandò delle spiegazioni. Quando queste gli giunsero, si dimostrò la perfetta ortodossia di Cirillo⁴⁷. Gli specialisti sono oggi concordi nel riconoscere che tali formule hanno un senso e una portata economica⁴⁸. Come l'ha rimarcato A. De Halleux, pare che in tutti i casi Cirillo s'esprima “con un intento economico e non teologico trinitario, ossia intende designare quanto gli scolastici definiscono le missioni temporali, non le processioni eterne”⁴⁹; “Cirillo non fa mai teologia sullo Spirito Santo se non in un contesto soteriologico”⁵⁰; è “il carattere ‘fisico’ della soteriologia alessandrina che esplica meglio lo strano ‘essenzialismo’ di alcune designazioni che Cirillo, prolungando la preoccupazione atanasiana dell'*omoousion*, ama applicare allo Spirito Santo, al punto che sembra confinare in secondo piano il carattere sussisten-

⁴² *Chiarificazione...*, p. 942b-943a.

⁴³ CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Thesaurus*, PG 75, 585A.

⁴⁴ *Chiarificazione...*, p. 943a.

⁴⁵ Sottolineato da noi.

⁴⁶ Ne abbiamo citati e commentati un certo numero nel nostro studio *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* Paris 1998, capitolo 2: “La question du Filioque”.

⁴⁷ Vedi l'eccellente studio di A. DE HALLEUX, *Cyrille, Théodoret et le Filioque*, in “Revue d'histoire ecclésiastique”, 74, 1979, pp. 597-625.

⁴⁸ Raggiungiamo la loro opinione nei commenti sui testi di Cirillo proposti nel nostro studio *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998, capitolo 2: “La question du Filioque”.

⁴⁹ A. DE HALLEUX, *Cyrille, Théodoret et le Filioque*, p. 614; vedi il particolare dell'argomentazione pp. 614-617. Vedi anche J. MEYENDORFF, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux*, in “Russie et chrétienté”, 2, 1950, pp. 164-165. Cirillo si spinge fino a comprendere l'*ekporesis* stessa con un senso economico (cf. A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p. 615).

⁵⁰ A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p. 614. Questa interpretazione conferma quella di J. Meyendorff, *op. cit.*, pp. 164-165.

te o personale”⁵¹. Un eminente specialista del pensiero di Cirillo, il p. G. M. De Durand, rileva nello stesso senso che, “in fondo, la grande preoccupazione di Cirillo è quella di mostrare che lo Spirito è allo stesso livello del Padre e del Figlio e non può essere una creatura”. L’autore nota ugualmente che la maggior parte dei testi del grande Alessandrino “mira a determinare la natura dello Spirito, non le Sue esatte relazioni con le altre persone”⁵².

La “Chiarificazione” nomina pure sant’Atanasio d’Alessandria⁵³ e cita⁵⁴ uno dei suoi testi dove crede di rinvenire una legittimazione patristica alla sua teoria: “Come il Figlio dice: ‘Tutto quello che ha il Padre è mio’ (Gv 16,15), così troviamo che, attraverso il Figlio, tutto questo è anche nello Spirito”⁵⁵. Tale citazione non è però in grado di giocare il ruolo che le si vuol affidare: il contesto dell’inizio della tredicesima lettera a Serapione, da cui essa è tratta, è chiaramente economico: così precedentemente e posteriormente a tale passo, sant’Atanasio si riferisce agli episodi della Scrittura dove lo Spirito Santo è annunciato e in seguito donato da Cristo ai suoi discepoli. Alla fine della sezione nella quale compare questa frase⁵⁶ sant’Atanasio scrive: “È attraverso il Figlio che lo Spirito è dato a tutti e quanto ha appartiene al Figlio”. Nella sezione seguente aggiunge: “Per dissuadere ogni contendente, chiunque egli sia, sarebbe sufficiente chiamare ancora creatura di Dio (lo Spirito) che è in Dio, che scruta le profondità di Dio e che è dato dal Padre, attraverso la mediazione del Figlio”⁵⁷. Sant’Atanasio ha qui in mente lo Spirito comunicato o donato agli uomini in quanto grazia o energia, grazia o energia che vengono dal Padre per il Figlio. Le parole di Cristo citate da sant’Atanasio: “Tutto quello che ha il Padre è mio” (Gv 16,15), possono solo designare la comune natura divina e le energie che vi si rapportano. Ma quando sant’Atanasio aggiunge: “così troveremo che, attra-

verso il Figlio, tutto è anche nello Spirito”, mostra che ha in mente i beni divini collegati alla comune natura divina comunicati come energie del Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito. Si potrebbe accostare questo passo con un altro della stessa opera che si situa ancor più chiaramente nella prospettiva economica: “Unica è la santificazione che si compie dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo. Come il Figlio è *monogenè*, così anche lo Spirito inviato attraverso il Figlio è unico, non molteplice, né uno tra molti, ma lo stesso unico Spirito. Poiché il Figlio, il Verbo vivente, è unico, unica deve pure essere la sua azione vivente e il suo dono perfetto e completo, santificante e rischiarante, del quale si dice che procede dal Padre perché s’irraggia, è inviato e dato attraverso il Figlio e noi lo confessiamo [procedente] dal Padre”⁵⁸.

Nello stesso punto in cui cita sant’Atanasio, la “Chiarificazione” si riferisce, senza citarlo, a un passo del *Trattato sullo Spirito Santo* di Didimo il Cieco pensando che esso “coordina [...] il Padre e il Figlio attraverso la stessa proposizione *ek* nella comunicazione allo Spirito Santo della divinità consustanziale”⁵⁹. Si constata l’erroneo carattere di tale conclusione con la semplice lettura di Didimo dove, senz’alcuna ambiguità, emerge il senso economico perché il testo riguarda le missioni dello Spirito Santo nel mondo: “Si tratta dello Spirito di verità che è inviato dal Padre e che è il Paraclito, il Salvatore che, pure Lui, è verità e dice: ‘Egli non parlerà di propria iniziativa’, ossia senza di me e senza il gradimento del Padre e il mio poiché non può essere separato dalla volontà del Padre né dalla mia dal momento che Egli non viene da se stesso, ma viene dal Padre e da me. Il fatto stesso che sussista e parli gli viene dal Padre e da me. Sono io che dico la verità, ossia ispiro quanto Egli ha detto, essendo inteso che Egli è lo Spirito di verità”⁶⁰.

L’analisi dei testi di Padri latini come sant’Ilario di Poitiers, sant’Ambrogio di Milano e san Leone il Grande, citati ugualmente dalla “Chiarificazione”⁶¹, permette di giungere alle stesse conclusioni. La prima citazione di sant’Ilario: “Ch’io ottenga il tuo Spi-

⁵¹ A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p. 616.

⁵² *Introduction à Cyrille d’Alexandrie, Dialogues sur la Trinité*, t. 1, SC 231, p. 66.

⁵³ P. 943a.

⁵⁴ Nota 4, p. 945a.

⁵⁵ ATANASIO, *Lettera a Serapione*, III, 1, PG 26, 625B.

⁵⁶ 624C-628A.

⁵⁷ ATANASIO, *Lettera a Serapione*, III, 2, PG 26, 628A. Sottolineata da noi

⁵⁸ *Ibid*, I, 20, PG 26, 577C-580A.

⁵⁹ Nota 4, p. 945a.

⁶⁰ DIDIMO IL CIECO, *Trattato dello Spirito Santo*, 153, PG 34, 106A, SC 386, p. 284-286.

⁶¹ Nota 2, p. 944b-945a.

rito che è da te e attraverso il tuo unico Figlio”⁶² si situa molto chiaramente in un contesto economico poiché si tratta dell'accoglienza dello Spirito da parte di un fedele che prega Dio di donarglielo; tale dono e accoglienza si riceve dal Padre attraverso il Figlio. Quanto al passo di sant'Ilario citato dalla “Chiarificazione” – “Se si crede che esista una differenza tra il ricevere del Figlio (Gv 16, 15) e il procedere dal Padre (Gv 15, 26), è certo che è una sola e identica cosa che ricevere dal Padre e ricevere dal Figlio” –, si colloca anche questo in un contesto economico: tale contesto evoca l'accoglienza da parte degli uomini dello Spirito Santo in quanto grazia o energia, Spirito che comunica i suoi doni o energie agli uomini, ricevendoli dal Figlio come Lui li ha avuti dal Padre dal quale sono provenuti: “Per il momento non prendo in considerazione la libertà che spinge alcuni a domandarsi se lo Spirito Paraclito proviene dal Padre o se proviene dal Figlio. Il Signore, effettivamente, non ci ha lasciato nel dubbio. Dopo le parole precedentemente citate [‘Quando verrà il Paraclito che vi invierò da presso il Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, è Lui che mi renderà testimonianza’ (Gv 15,26)], dichiara: ‘Ho molte altre cose da dirvi ma ora non potete accoglierle. Quando verrà questo Spirito di verità, vi guiderà verso tutta la verità. Poiché Egli non parlerà da se stesso, ma dirà tutto quello avrà inteso e vi annuncerà le realtà future. È Lui che mi glorificherà perché riceverà dal mio bene per comunicarlo a voi’ (Gv 16, 12-15). Lo Spirito inviato dal Figlio riceve dunque pure dal Figlio e procede dal Padre. Ti chiedo: sarebbe la stessa cosa ricevere dal Figlio e procedere dal Padre? Se si vede una differenza tra ricevere dal Figlio e procedere dal Padre almeno non si esiterà a credere che ricevere dal Figlio e ricevere dal Padre sono una sola e medesima cosa. Il Signore stesso lo precisa: ‘Riceverà dal mio bene per comunicarvelo. Tutto ciò che ha il Padre è mio. Ecco perché vi ho detto riceverà dal mio bene per comunicarvelo’. Il Figlio qui ci ha dato la sua assicurazione: è da Lui che lo Spirito ha ciò che riceve: potenza, virtù, scienza. Precedentemente ci aveva lasciato intendere che tutto questo lo aveva ricevuto da Suo Padre. Ci dice pure che tutto quanto ha il Padre è suo ed è per questo che afferma che lo

Spirito riceverà dal suo bene. C'insegna, inoltre, che ciò che è ricevuto da suo Padre è, pertanto, ricevuto da Lui poiché tutto quanto ha suo Padre è il suo bene. Non esiste alcuna divergenza in quest'unità: quanto è dato dal Padre non è diverso da quanto è ricevuto dal Figlio e dev'essere considerato come dato dal Figlio”⁶³. In questo passo si può chiaramente vedere che per sant'Ilario:

- a) lo Spirito è inviato attraverso il Figlio e ricevuto dal Figlio, ma procede dal Padre;
- b) ricevere dal Figlio non equivale a procedere dal Padre.
- c) Invece, ricevere dal Padre e ricevere dal Figlio sono una sola e identica realtà.
- d) Ciò che lo Spirito riceve dal Figlio è identico a ciò che riceve dal Padre: sono i beni che si riferiscono alla natura divina, che ci sono comunicati come doni dallo Spirito che li riceve dal Figlio che, a sua volta, li ha ricevuti dal Padre. Tali beni, già all'epoca di sant'Ilario alcuni Padri greci li chiamavano “energie” e alcuni padri latini “operazioni” divine, sono chiamati più correntemente, in quanto ci sono comunicati, “grazia”, “carismi” o “doni” dello Spirito. In questo testo sant'Ilario offre, come esempio, la potenza, la perfezione, la scienza, ma qualche capitolo oltre li presenta dettagliatamente riferendosi a san Paolo (I Cor 12, 8-12) che scrive: “Vi sono diversità di doni, ma è lo stesso Spirito [...], diversità di operazioni, ma è lo stesso Dio che opera in tutti” (I Cor 12, 4-7). È dunque chiaro che qui non si tratta, come pretende la “Chiarificazione”, d'una “comunicazione della consustanzialità divina secondo l'ordine trinitario” o d'una “comunicazione della divinità attraverso la processione”, ossia una comunicazione della natura o dell'essenza divina stessa allo Spirito Santo partendo dal Padre attraverso il Figlio.

La “Chiarificazione” propone, in seguito, una citazione di sant'Ambrogio di Milano che parrebbe a priori più convincente: “Lo Spirito Santo, quando procede dal Padre e dal Figlio, non si separa dal Padre e non si separa dal Figlio”⁶⁴. Questo testo è abi-

⁶² ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, XII, PL 10, 471.

⁶³ *Ibid.*, VIII, 20, PL 10, 250C-252A.

⁶⁴ AMBROGIO DI MILANO, *De Spiritu Sancto*, I, 11,

tualmente citato da coloro che vedono nel vescovo di Milano un sostenitore della dottrina latina del *Filioque*. Tuttavia è sufficiente ricollocare questo passo nel suo contesto per vedere immediatamente che sant'Ambrogio pone quest'affermazione in una prospettiva economica: "Lo Spirito Santo non è inviato come se partisse da un luogo. Lo stesso Figlio non lo è quando dice: 'Sono uscito dal Padre e venuto nel mondo' (Gv 8, 42) [...]. Il Figlio né quando esce dal Padre non si allontana da un luogo o non si separa come se fosse un corpo che si separa da un altro, né quando è con il Padre è contenuto da Lui come un corpo contiene un altro. Pure lo Spirito Santo, quando procede dal Padre e dal Figlio (*procedit a Patre et a Filio*), non si separa dal Padre e non si separa dal Figlio"⁶⁵. Qui sant'Ambrogio vuole evidentemente mostrare l'unità della natura delle tre persone divine; più precisamente, vuol far vedere che è in virtù di quest'unità di natura che le tre persone non si separano l'una dall'altra quando il Figlio esce dal Padre per essere inviato nel mondo o quando lo Spirito Santo procede o esce dal Padre e dal Figlio venendo inviato dal Figlio da parte del Padre⁶⁶.

La "Chiarificazione" rinvia anche ad un testo di san Leone il Grande, spesso citato dai partigiani del *Filioque*: la terza parte del primo sermone sulla Pentecoste⁶⁷. Questo passo merita d'essere riportato e commentato. "Guardiamoci dal pensare – scrive Leone – che la sostanza divina sia apparsa in quanto allora [Cristo] s'è mostrato a degli occhi carnali. L'invisibile natura divina, comune al Padre e al Figlio, s'è infatti manifestata sotto tale segno ch'essa ha voluto, il carattere del suo dono e della sua opera (*muneris atque operis sui*), ma essa ha conservato nell'intimo della sua divinità quanto è proprio alla sua sostanza; poiché lo sguardo dell'uomo, dal momento che non può raggiungere il Padre o il Figlio, non può neppure vedere lo Spirito Santo. Nella Tri-

nità divina, in effetti, niente è dissimile, niente è ineguale; quanto si può immaginare di tale sostanza, non si distingue né in potenza, né in gloria né in eternità (*nec virtute, nec gloria, nec aeternitate*). Così, nelle proprietà delle persone, se altro è il Padre altro il Figlio altro lo Spirito Santo, non è altra la divinità, né diversa la natura. Se è vero che l'unico Figlio è dal Padre, e che lo Spirito Santo è lo Spirito del Padre e del Figlio (*siquidem cum et de Patre sit Filius unigenitus, et Spiritus sanctus Patris Filioque sit spiritus*), non lo è al modo d'una creatura che sarebbe [creatura] del Padre e del Figlio (*sempiternae ex eo quod est Pater Filiusque subsistens*). Così, quando il Signore, la vigilia della sua Passione, prometteva ai suoi discepoli l'evento dello Spirito Santo, diceva loro: '[...] quando verrà Costui, lo Spirito di verità, vi condurrà verso l'intera verità; poiché non parlerà per se stesso; ma tutto quanto lo intenderà lo dirà; e vi annuncerà le cose future. Tutto quanto ha il Padre è mio. Ecco perché vi ho detto: è dal mio bene ch'egli prenderà per rendervene partecipi' (Gv 16, 13, 15). Non è dunque vero che siano altri i beni del Padre, altri quelli del Figlio e altri quelli dello Spirito Santo; no! Tutto quello che ha il Padre ha il Figlio e lo Spirito Santo; in questa Trinità non è mai venuta meno una tale comunione perché là, avere tutto, significa esistere sempre (*semper existere*). Impediamoci, dunque, dall'immaginare alcun tempo, alcun grado, alcuna differenza; e se nessuno può spiegare ciò che è Dio, che nessuno osi affermare ciò che non è. Effettivamente, è più scusabile non parlare degnamente dell'ineffabile natura che definire ciò che a Lui è contrario. Così tutto ciò che i cuori ferventi possono concepire dell'immutabile gloria del Padre, [è] che li comprende allo stesso tempo inseparabilmente ed indifferentemente attraverso il Figlio nello Spirito Santo. Confessiamo, in effetti, che questa beata Trinità è un solo Dio, perché non esiste alcuna differenza né di sostanza, né di potenza, né di volontà, né di operazione (*nec substantiae, nec potentiae, nec voluntatis, nec operationis est ulla diversitas*) in queste tre persone"⁶⁸.

Si può evidenziare che in questo passo:

120, PL 16, 733A/762D.

⁶⁵ *Ibid.*, 11, 120, PL 16, 762C-763A.

⁶⁶ Il significato "economico" di questo passo è onestamente riconosciuto da Th. Camelot che, ciononostante, si mostra un fervente partigiano della dottrina latina del *Filioque* (*La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit "a Filio" ou "ab utroque"*, p. 185).

⁶⁷ LEONE MAGNO, *Alias Serm.*, 62 (LXXV), 3, SC 74, pp. 146-147.

⁶⁸ LEONE MAGNO, *Serm.*, 62 (LXXV), 3, SC 74, pp. 146-147.

- a) Leone distingue molto nettamente lo Spirito Santo come persona e lo Spirito Santo come grazia o dono (o operazione, o energia)⁶⁹.
- b) Questa grazia che lo Spirito Santo comunica agli uomini è considerata appartenente alla natura comune delle tre divine persone.
- c) Leone distingue, all'inizio di questo testo, la sostanza (o l'essenza) della Divinità, che è inconoscibile, inaccessibile, incomunicabile da quanto ne è "segno", manifestazione, e che corrisponde, come dice, al suo dono e alla sua opera (*opus*, quanto potremo ancora tradurre in tal contesto con "atto" o "attività"), o ancora alla Sua "potenza (*virtus*)", alla sua "gloria", alla sua "eternità", a quanto potremo ancora chiamare le sue "operazioni" (termine utilizzato da Leone stesso) o le sue "energie". Al termine del testo si trova la distinzione tra la sostanza e la potenza, la volontà e l'operazione sulle quali Leone afferma ch'esse sono le stesse per le tre persone divine⁷⁰.
- d) L'affermazione che "lo Spirito è lo Spirito del Padre e del Figlio" non significa assolutamente che il Padre e il Figlio sarebbero la causa dello Spirito, o che lo Spirito ottiene la sua esistenza dal Padre e dal Figlio. Quest'espressione è posta molto chiaramente in rapporto con quanto il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno in comune: l'essenza divina e le proprietà o energie che appartengono e che manifestano la Trinità. Leone dice che "lo Spirito è lo Spirito del Padre

e del Figlio [...]avente vita e potere con l'uno e con l'altro e sussistente eternamente a partire da ciò che è (*ex eo quod est*) il Padre e il Figlio".

- e) Quest'espressione "sussistente eternamente a partire da ciò che è il Padre e il Figlio" non indica l'origine dello Spirito Santo da una causa comune costituita dal Padre e dal Figlio nel loro insieme in quanto persone⁷¹, né una causa dalla loro natura comune; non indica neppure che, secondo la teoria della "Chiarificazione", lo Spirito Santo riceverebbe dal Padre e dal Figlio la sua essenza; ma afferma che lo Spirito ha eternamente la stessa natura e dunque le stesse proprietà, la stessa potenza e la stessa operazione o energia del Padre e del Figlio. Tutto ciò è quanto l'intero contesto di tal passo indica in molte maniere. Si noterà che sussistere eternamente a partire da ciò che è il Padre e il Figlio sembra posto come equivalente all'aver vita e potere con l'uno e con l'altro, cioè possedere gli stessi beni divini riferiti alla stessa comune natura divina. Ciò è confermato dall'equivalenza rinvenibile un po' oltre tra l' "esistere sempre" e l'aver tutto, dove "tutto" designa i "beni" divini presenti, uguali per il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.
- f) Leone rigetta anticipatamente l'interpretazione filioquista citando l'affermazione di Cristo: "Egli prenderà [o riceverà] da quanto è in me [o dal mio bene] per farvene parte". Il santo papa sottolinea che quanto viene designato da Cristo come appartenente a se, appartiene non solo al Padre ma pure allo Spirito Santo e corrisponde ai beni riferiti alla comune natura divina, manifestati come energie o operazioni e comunicati come doni dal Padre, per il Figlio nello Spirito Santo.

Presso san Leone, ritroviamo dunque un concetto che s'accorda con quello di sant'Ambrogio, di sant'Ilario e, pure, con quello di sant'Atanasio e di

⁶⁹ Questa distinzione si rinviene molto chiaramente nel seguente sermone dove Leone scrive: "Il cinquantesimo giorno dopo la resurrezione del Signore, il decimo dopo la sua ascensione, lo Spirito Santo promesso e sperato fu diffuso sui discepoli di Cristo. [...] Che i doni divini si spandano dunque in tutti i cuori" (*Serm.*, 63 (LXXVI), 1 SC 74, p. 149). Vedi anche *ibid.*, 4 p. 151: "I beati apostoli stessi, prima della passione del Signore, non erano senza lo Spirito Santo; la potenza di questa virtù non era neppure assente dalle opere del Salvatore".

⁷⁰ Vedi anche *Serm.*, 63 (LXXVI), 1, SC 74, p. 149: "L'immutabile divinità di questa beata Trinità è una nella sua sostanza, indivisa nella sua azione (*indivisa in opere*), unanime nella sua volontà, pari nella sua potenza, eguale nella sua gloria". Cfr. *ibid.*, 3, p. 151.

⁷¹ "*Ex eo quod*" indica molto chiaramente l'essenza nella quale ci si rapporta e non le persone come vorrebbe lasciare supporre il traduttore dell'edizione delle *Sources chrétiennes*, nella probabile intenzione di favorire un'interpretazione filioquista, traducendo inesattamente: "*à partir de ce qui est le Père et le Fils*" (*loc. cit.*, p. 146).

san Cirillo d'Alessandria; concetto che, benché esprimendosi come i precedenti in termini più essenzialisti, è ugualmente in accordo con quello degli altri Padri greci.

Invece, non ci sembra che tale posizione s'accordi con quelle di Tertulliano e di sant'Agostino. Le posizioni di questi autori vengono arbitrariamente associate dalla "Chiarificazione" con la precedente. Non ci fermeremo sulla concezione di Tertulliano alla quale la "Chiarificazione", seguendo la linea di p. Garrigues, accorda una grande importanza. Se è vero che il pensiero di Tertulliano ha molto inciso su quello agostiniano, non si può considerarlo normativo, pure per la stessa tradizione latina, per la semplice ragione che Tertulliano sviluppò l'essenziale della sua triadologia nell' *Adversus Praxeam* scritto quando, avendo adottato l'eresia montanista, si trovava al di fuori della Chiesa. Rileviamo solamente che se le esposizioni di Tertulliano, caratterizzate da un vocabolario fortemente sostanzialista, possono almeno per una loro parte comprendersi in una prospettiva economica⁷², hanno il principale difetto di concepire l'ordine trinitario dell'origine delle persone sul modello dell'ordine economico della loro manifestazione, e indicano che quest'ultimo riflette il primo.

Il medesimo difetto si trova nella triadologia di sant'Agostino. Quando il vescovo d'Ippona concepisce la processione dello Spirito in prospettiva economica (la prospettiva delle missioni), pensa che questa corrisponda e riveli la processione eterna⁷³. È da qui che proviene quell'impressione percepita dalla lettura dei testi di sant'Agostino sulla processione dello Spirito Santo, impressione che il vescovo d'Ippona non solo non distingue tra le prospettive economiche e teologiche ma le mischia e le confonde. Paiono ugualmente confuse, sul piano teologico, la processione eterna dello Spirito a partire dal Figlio con la sua manifestazione eterna attraverso il Figlio.

Sembrano sovente confuse pure le proprietà ipostatiche delle divine persone con le proprietà naturali. Lo testimonia particolarmente la molto nota affermazione, immancabilmente citata dalla "Chiarificazione"⁷⁴, che lo Spirito costituisce un legame d'amore tra il Padre e il Figlio, affermazione dove si rivela una riduzione della persona dello Spirito ad un principio impersonale proveniente dall'essenza comune. È quanto, d'altronde, emerge pure dal vocabolario che il vescovo d'Ippona utilizza sovente in questo contesto per designare lo Spirito: *societas dilectionis*⁷⁵, *unitas, caritas amborum*⁷⁶, *communis caritas Patris et Filii*⁷⁷, *societas Patri et Filii*⁷⁸. La "Chiarificazione", indicando che la posizione di Tommaso d'Aquino, sotto questo aspetto, si trova in perfetta continuità con quella d'Agostino, afferma senza mezzi termini: "Questa dottrina dello Spirito Santo come amore è stata armoniosamente assunta da san Gregorio Palamas all'interno della teologia greca dell' *ekporeysis* a partire dal solo Padre"⁷⁹ e cita tale passo, ugualmente molto noto, dell'arcivescovo di Tessalonica: "Lo Spirito dell'altissimo Verbo è come un indicibile amore del Padre per questo Verbo indicibilmente generato. Amore di cui questo stesso Verbo e Figlio benamato dal Padre porta verso il Padre nella misura in cui possiede lo Spirito proveniente con Lui dal Padre e connaturalmente riposto in Lui"⁸⁰. Una tale assimilazione del pensiero di san Gregorio Palamas con quello di sant'Agostino (accostato precedentemente parecchie volte sia dai partigiani latini del *Filioque* che dagli "ortodossi" latinofroni) è completamente fuori posto poiché san Gregorio Palamas pensa alla comunicazione dell'amore come energia divina trasmessa tra Padre e Figlio (o dal Padre e dal Figlio) nello Spirito⁸¹. Sant'Agostino, invece, ha in

⁷² Quanto riconosce J. -M. Garrigues, *Procession et ekporese du Saint-Esprit*, p. 356.

⁷³ Citiamo, a titolo d'esempio, questa significativa osservazione: quanto Cristo soffiò sui suoi Apostoli dicendo loro "Ricevete lo Spirito Santo", "mostrò apertamente che Egli donava attraverso la Sua spirazione il segreto della vita divina" (AGOSTINO D'IPPONA, *Cont. Max.*, XIV, 1, PL 42, 770).

⁷⁴ *Chiarificazione...*, p. 944.

⁷⁵ AGOSTINO D'IPPONA, *De Trin.*, IV, 9,12, PL 42, 896.

⁷⁶ *Ibid.*, VI, 5, 7, PL 42, 928.

⁷⁷ AGOSTINO D'IPPONA, *Serm.*, LXXI, 12, 18, PL 38, 454.

⁷⁸ *Ibid.*, 20, 33, PL 38, 463-464.

⁷⁹ *Chiarificazione...*, p. 945b, nota 11.

⁸⁰ GREGORIO PALAMAS, *Capita physica*, XXXVI, PG 150, 1144D-1145A.

⁸¹ Vedi il commento dettagliato di questa formula palamita fatto da Monsignor Amphilochos Radovitch, *Saint Grégoire Palamas et la doctrine du Fi-*

mente la persona stessa dello Spirito, in un contesto teologico dove sono confusi non solo l'essenza e le persone divine, ma pure l'essenza e le energie divine. Tale distinzione tra l'essenza e le energie divine, formalizzata da san Gregorio Palamas ma già presente, in maniera più o meno esplicita come abbiamo visto, non solo presso i Padri greci ma presso molti Padri latini, è, invece, esclusa dai principi stessi della teologia agostiniana⁸² (lo sarà ugualmente, in maniera più radicale, dai presupposti della metafisica tomista).

Presso Agostino si trova, d'altronde, una moltitudine d'espressioni che testimoniano indubbiamente una dottrina elaborata sulla processione del Padre e del Figlio (Agostino utilizza molto spesso l'espressione: *procedit ab utroque*) strettamente imparentata con quella che, più tardi, sarà la dottrina latina del *Filioque*⁸³ e che ne è, senz'alcun dubbio, l'ispiratrice diretta. La triadologia di sant'Agostino si distingue nettamente da quella dei Padri latini sant'Ilario e sant'Ambrogio come da quella di san Leone il Grande e san Gregorio il Grande. Tutto ciò ci offre l'occasione per ripetere che la linea di demarcazione tra le due tradizioni teologiche non si colloca, come pretende la "Chiarificazione" seguendo p. Garrigues, tra la tradizione cappadoce e una supposta tradizione latino-alessandrina, ma tra la tradizione rappresentata dall'insieme dei Padri greci e dei Padri latini ortodossi e una tradizione che (se si esclude la marginale posizione di Tertulliano) è rappresentata da Agostino e dai suoi discepoli. Questo punto non solo è stato sottolineato da patrologi ortodossi⁸⁴, ma da un patrologo cattolico specializzato sul pensiero di sant'Agostino, E. Hendricks. Lo studioso non esitava a scrivere: "lo storico del dogma che, provenendo dagli scritti del IV secolo, s' incontra con l'opera d'Agostino" constatata che "la linea di rottura nello

sviluppo sintetico della dottrina trinitaria non si trova tra Agostino e noi ma tra lui e i suoi immediati predecessori"⁸⁵.

L'affermazione ci permette di ritornare al passo dell'*Opuscolo teologico e polemico X* (= *Lettera a Marino di Cipro*)⁸⁶ di san Massimo il Confessore, costituente il punto di partenza della teoria di p. Garrigues, passo citato dalla "Chiarificazione". Per il documento vaticano il passo "articola assieme i due approcci – cappadoce e latino-alessandrino – sull'origine eterna dello Spirito: il Padre è il solo principio senza principio (in greco *aitia*) del Figlio e dello Spirito; il Padre e il Figlio sono sorgente consustanziale della processione (*to proienai*) di questo medesimo Spirito"⁸⁷. Abbiamo mostrato, in uno studio dettagliato, il carattere errato di questa interpretazione⁸⁸. Per ricollocare la citazione di Massimo nel suo contesto, ricordiamo che papa Teodoro I aveva scritto nelle sue Lettere sinodiche⁸⁹ che "Lo Spirito procede anche dal Figlio (*ekporeyesthai kak toy Yiou to Pneuma to agion*)". Tale affermazione aveva attirato la critica di qualche teologo bizantino. Massimo, allora, prese la difesa di papa Teodoro e dei suoi teologi e, appoggiandosi su giustificazioni da essi stessi fornite per affrontare gli attacchi contro di loro, mostrò che tale espressione era da essi intesa in senso ortodosso: "Sulla processione, essi [i Romani] hanno portato le testimonianze dei Padri latini e, più sicuramente, quella di san Cirillo d'Alessandria nello sacro studio compiuto da costui sul Vangelo di San Giovanni. A partire da questi [autori] hanno mostrato che non fanno del Figlio la causa (*aitia*) dello Spirito; sanno, in effetti, che il Padre è la causa unica del Figlio e dello Spirito, di uno per generazione, dell'altro per *ekporeyis* – ma hanno indicato che questo proviene (*proienai*) attraverso il Figlio per mostrare così l'unità e l'immutabilità dell'essenza. [...] Ecco, dunque, quello che hanno risposto [quelli di Roma] riguardo le cose delle quali vengono accusati senza vera ragione.

lioque, in "Le Messenger orthodoxe", 110, 1989, pp. 76-79.

⁸² Vedi J. ROMANIDIS, *Franks, Feudalism and Doctrine*, Brookline, 1981, pp. 60-98.

⁸³ Vedi tra i testi più conosciuti: *De Trin.*, V,14, PL 42, 921; XV 17,29 PL 42, 1081; 26,47, PL 42, 1094-1095; *Tract. in lo.*, XCIX, 8, PL 35, 1890; 67, PL 35, 1888-1889; *Contr. Max.*, II, XIV, 1, PL 42, 770-771.

⁸⁴ Vedi particolarmente J. ROMANIDIS, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine*, pp. 60-98.

⁸⁵ E. HENDRICKS, *Introduction à œuvres de Saint Augustin*, 15, *La Trinité*, Paris 1955, p. 22

⁸⁶ Testo citato in nota 37.

⁸⁷ *Chiarificazione...*, p. 943a.

⁸⁸ *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Capitolo 1: "La question du *Filioque*".

⁸⁹ Professione di fede tradizionalmente inviata dal papa e dai patriarchi agli ecclesiastici pari alla loro dignità, in occasione della loro elezione.

[...] Tuttavia, seguendo la tua richiesta, ho pregato i Romani di tradurre le [formule] che sono loro proprie per poter evitare delle oscurità in punti che vi si ricollegano. Ma, essendo stato seguito l'uso di redigere e d'inviare in tal modo [le lettere sinodiche], mi chiedo se essi vi potranno mai accedere. D'altronde esiste il fatto di non poter esprimere il loro pensiero in altre parole e in un'altra lingua se non nella loro, difficoltà che incontriamo anche noi. In ogni caso, essendo stati accusati, vedranno di preoccuparsene"⁹⁰.

Qui Massimo non intende assolutamente conciliare, come pretende la "Chiarificazione" seguendo la linea di p. Garrigues, una tradizione cappadoce – per la quale lo Spirito Santo procede o ha la sua *ekporeis* (*ekporeyesthai*) dal solo Padre, in ciò che riguarda la sua ipostasi, o dal Padre come unica origine e causa della sua esistenza personale –, e una tradizione latino-alessandrina che sottolineerebbe la provenienza (*proienai*) o la processione (*procedit*) dello Spirito dal Padre e dal Figlio per quanto riguarda la sua natura (o per ricevere dal Padre e dal Figlio la sua consustanzialità). Massimo vuole mostrare che l'affermazione per cui "lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio" è inaccettabile se s'intende, con essa, che anche il Figlio sarebbe la causa dello Spirito Santo poiché tale causa è solo nel Padre. Tuttavia l'espressione diviene accettabile se s'intende, con essa, che lo Spirito Santo esce o proviene dal Figlio per recarsi:

- 1) nel mondo dov'è inviato e comunicato come grazia o dono;
- 2) "attorno all'essenza" divina dove s'irradia come energia, luce, gloria o
- 3) nel seno stesso della divinità dov'è comunicato come energia dal Padre attraverso il Figlio, dal Padre nel Figlio, o dal Padre e dal Figlio.

I Padri latini e greci considerano soprattutto il primo dei tre casi (che si chiama "economico" e che riguarda le "missioni" dello Spirito Santo) quando indicano la processione o l'uscita dello Spirito Santo dal Padre attraverso il Figlio (cioè dal Padre e dal Figlio), anche se, a volte, adoperano altre definizioni

con diversi termini nel secondo e terzo caso⁹¹. Abbiamo mostrato come sant'Agostino costituiva, tra loro, una notevole eccezione e non fosse incluso tra i Padri latini indicati da Massimo nel passo citato; la sua triadologia non rispondeva al criterio di ricezione proposto da Massimo, mentre le triadologie di sant'Ilario di Poitiers, sant'Ambrogio di Milano, san Leone il Grande e san Gregorio il Grande, vi rispondevano al pari di quella di san Cirillo d'Alessandria⁹². La formula di papa Teodoro I e dei teologi del suo *entourage*, secondo san Massimo, è da comprendersi nell'identico senso e non si situa sul terreno della teologia agostiniana⁹³. Questa posizione testimonia che, all'epoca di Massimo, la triadologia agostiniana non si era ancora imposta in Occidente e, perfino ai massimi vertici della Chiesa latina, sussisteva, a fianco di tale triadologia, una corrente teologica non agostiniana in profondo accordo con la comune tradizione ortodossa dei Padri greci e latini. Tale corrente escludeva che il *Filioque* o sue analoghe espressioni, fossero comprese in senso teologico ossia, fossero rapportate all'origine dello Spirito Santo nella sua ipostasi o nella sua essenza.

L'espressione utilizzata da Massimo – lo Spirito Santo "proviene (*proienai*) attraverso [o per mezzo] del Figlio" – per riformulare e riassumere l'accettabile posizione di papa Teodoro I nella linea della tradizione patristica greca e latina è stata, d'altronde, compresa in un senso economico non solo dai commentatori bizantini (san Nilo Cabasilas) ma da commentatori latini come Anastasio il Bibliotecario (segretario e consigliere dei papi Nicola I, Adriano II e Giovanni VII, persona importante nell'ambito della politica ecclesiastica romana per la questione foziana). Quest'ultimo scrisse: "San Massimo fa comprendere che i greci ci accusano falsamente, poiché noi non diciamo che il Figlio è causa o principio dello Spirito Santo, com'essi pretendono sostenere ma, prendendo in considerazione l'unità di sostanza del Padre e del Figlio, riconosciamo ch'egli procede dal

⁹⁰ MASSIMO IL CONFESSORE, *Th. Pol.*, X = Lettera a Marino di Cipro, PG 91, 136AB.

⁹¹ Vedi il nostro studio: *Maxime le confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, capitolo 2: "La question du Filioque".

⁹² *Ibid.*

⁹³ Cfr. PLACIDE DESEILLE, *Saint Augustin et le Filioque*, in "Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale", 109-112, 1982, p. 68-69.

Figlio, come dal Padre. Tuttavia comprendiamo sicuramente il termine “processione” nel senso di “missione” (*missionem nimirum processionem intelligentes*): san Massimo tradusse con pietà e impegnò nella pace coloro che conoscevano le due lingue, poiché è evidente ch’egli insegna a noi e ai greci che lo Spirito Santo, in una certa maniera, procede dal Figlio, in un’altra, non vi procede (*secundum quiddam procedere, secundum quiddam non procedere Spiritum Sanctum ex Filio*), mostrando la difficoltà di tradurre la sua proprietà da una lingua ad un’altra”⁹⁴.

Se, partendo da questi testi che lo evocano, si ritorna alla questione del vocabolario, si nota come la distinzione tra l’ *ekporeysis* e il *proienai* non corrisponde né per papa Teodoro I (che ha dato alla sua formula un’esplicazione conosciuta da Massimo), né per Massimo, né per il suo commentatore latino Anastasio, all’ *ekporeysis* secondo l’ipostasi e al *procedere* della teologia filioquista (sia pure intendendolo sotto l’ampia forma posta dalla “Chiarificazione” di una comunione della divinità, dal Padre e dal Figlio allo Spirito Santo). Tali significati, che si credono pretenziosamente riconciliati da Massimo, non corrispondono tra loro. Con ciò, Massimo non intende neppure affermare che il *Filioque* della dottrina filioquista latina (già rappresentata da Agostino) corrisponde con il *dia toy Yiou* dei Padri greci.

Le due espressioni, quella di papa Teodoro I (“lo Spirito procede anche dal Figlio [*ekporeyesthai kak tou Yiou to Pneuma to agion*]”) e quella riformulata da Massimo (lo Spirito Santo “proviene [*proienai*] attraverso [o per mezzo] del Figlio”) sono entrambe pensate per la “processione” o l’“uscita” dello Spirito Santo in senso economico, dal Padre attraverso il Figlio. Quello che ha scioccato i teologi bizantini che protestarono contro la formulazione del papa, è l’uso del termine *ekporeyesthai*, generalmente riservato nell’uso greco (ma non sistematicamente, l’abbiamo visto) al senso propriamente teologico della processione mentre il termine latino *procedere* è utilizzato correntemente in entrambi i sensi, teologico ed economico. I teologi bizantini potrebbero essere stati scioccati pure dall’uso dell’espressione “e anche dal Figlio”, meno ricorrente tra i teologi greci rispetto all’espressione “attraverso il Figlio” (espressione

ugualmente accettabile se la si intende in un contesto economico, come non esiteranno ad ammettere ulteriormente san Fozio e san Gregorio Palamas). Ma perché, dunque, i teologi bizantini s’indignarono davanti alla formula di papa Teodoro I se il termine *ekporeyesthai* veniva, a volte, utilizzato in greco per designare la processione in senso economico? Si potrebbe pensare ad una carenza di cultura, ma la ragione più probabile era che tali teologi, sostenitori dell’eresia monotelita, puntavano a denigrare la Chiesa di Roma che, allora, era l’unica a difendere la fede ortodossa e, contemporaneamente, a privare Massimo (loro principale avversario) del suo fondamentale sostegno. D’altronde, Massimo si meraviglia della loro reazione (sul piano teologico ma non sul piano “politico”) e li presenta come “ricercatori di pretesti”⁹⁵.

Da quest’altro lato possiamo, dunque, constatare che la teoria linguistica proposta dal p. Garrigues (sulla base d’una falsa comprensione del citato testo massimiano) e sulla quale la “Chiarificazione” fonda la grande parte delle sue posizioni, è insostenibile.

Resta, comunque, ancora un punto da dibattere. Massimo nota che papa Teodoro I e i teologi della sua cerchia, affermando che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio, “hanno voluto manifestare il fatto [per lo Spirito] di uscire da Lui [il Figlio] (*to di’aytoy proienai*) e stabilire attraverso ciò la connessione e la non differenza dell’essenza (*to sy nafes tes oysias kai aparallakton*)”. Se si ha presente la processione (o uscita, o manifestazione) dello Spirito Santo nell’ordine economico, come si può utilizzare quest’ultima espressione di tipo essenzialista? Questa non si riferisce a quanto succede *in divinis* e non riguarda necessariamente l’essenza divina stessa? Si può rispondere che per i Padri ortodossi – i Padri cappadoci hanno molto insistito nel senso che verrà subito indicato perché volevano rifiutare le posizioni d’Eunomio; Dionigi l’Areopagita insistette ancor più; Massimo il Confessore è, su tale punto, il loro erede – l’essenza divina in se stessa è inconoscibile e quanto riguarda Dio ci è rivelato dalle energie divine. Le energie divine, che s’irraggiano eternamente come gloria o che ci sono comunicate come grazia di Dio, a partire dal Padre, attraverso il Figlio, nello

⁹⁴ ANASTASIO IL BIBLIOTECARIO, *Ad lo. diac.*, PL 129, 560-561A.

⁹⁵ MASSIMO IL CONFESSORE, *Th. Pol.*, X, PG 91, 136B.

Spirito Santo, si rapportano all'essenza comune delle tre divine persone. L'energia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo è una perché è una la loro essenza. Poiché le energie si rapportano alla natura, non esistono energie proprie al Padre, energie proprie al Figlio ed energie proprie allo Spirito Santo, ma sono le stesse energie che hanno il Padre come sorgente, vengono comunicate al Figlio e, dal Padre per il Figlio, o dal Padre e dal Figlio, giungono allo Spirito Santo. Questa comunicazione rivela pure, come dice san Massimo, "la connessione e la non differenza [o, per adottare un'altra traduzione, l'unità e l'identità] dell'essenza". I Padri che hanno voluto mostrare, contro i pneumatomachi, che lo Spirito Santo è anche Lui Dio, hanno molto semplicemente mostrato che tutte le energie comuni al Padre e al Figlio, devono essere possedute anche dallo Spirito Santo, in comune con i primi due e per natura; analogamente quei Padri che avevano voluto mostrare, contro gli ariani, che il Figlio è Dio, mostrarono ch'egli possiede tutte le energie del Padre, in comune con Lui e per natura.

VI. CONCLUSIONE

La "Chiarificazione" sembra, di primo acchito, testimoniare un'evoluzione della posizione cattolico-romana riguardo al *Filioque* e avvicinarsi alla posizione ortodossa.

I punti più netti della dottrina latina (l'affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio "come da un solo principio"; il Padre e il Figlio sono la causa dell'ipostasi dello Spirito Santo) sembrano essere stati abbandonati. La "Chiarificazione" si sforza d'adottare una prospettiva più personalista e meno essenzialista.

Nonostante ciò, la "Chiarificazione" continua a testimoniare il suo attaccamento alla triadologia agostiniana e a quella tomista, sottolineando l'accordo dell'una e dell'altra con le posizioni ch'essa difende⁹⁶.

⁹⁶ Notiamo, *en passant*, che in un articolo anteriore alla pubblicazione della "Chiarificazione", J. -M. Garrigues richiamava "les impasses de la justification filioquiste scolastique", per potersi meglio liberare da un'apologia sulla triadologia tomista (*À la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du "filioquisme"*, in "Irénikon", 59, 1996, pp. 189-

Afferma, d'altra parte, l'accordo di queste stesse posizioni con le definizioni del concilio di Lione e di Firenze (edulcorandone il senso, come aveva fatto il *Catechismo della Chiesa cattolica*)⁹⁷. Essa sembra dimenticare che, se tali definizioni ottennero, in un primo momento, l'accordo dei Greci latinofroni, furono rigettate dalla Chiesa ortodossa come definitivamente estranee alla sua fede. La prima definizione fu rigettata solennemente al concilio delle Blacherne tenutosi nel 1285 sotto la presidenza di san Gregorio di Cipro⁹⁸, la seconda, non come pretende J. - M. Garrigues "per mancanza di libertà dei vescovi orientali dovute alle condizioni politiche dell'Impero bizantino"⁹⁹, ma grazie all'attività e all'opera dogmatica di san Marco d'Efeso e, poi, di Giorgio (Ghennadio) Scholarios.

Se la "Chiarificazione" sembra ammettere che solo il Padre è la causa dell'esistenza personale dello Spirito Santo, essa non fa che la metà del percorso poiché continua ad affermare che è per opera del Padre e del Figlio che lo Spirito Santo riceve la natura divina. Il tentativo della "Chiarificazione" è, a tal riguardo, inaccettabile per più motivi:

- 1) Il documento vaticano dissocia l'ipostasi dello Spirito Santo dalla sua essenza e ne afferma, una doppia origine: secondo l'ipostasi e secondo l'essenza.
- 2) Il documento fonda tale asserto su una teoria linguistica artificiale che, inaccettabilmente:
 - a) riduce il problema del *Filioque* ad un semplice malinteso linguistico;
 - b) separa una tradizione ritenuta cappadoce da una tradizione ritenuta latino-alessandrina (mentre la vera linea di separazione passa tra la tradizione rappresentata da Tertulliano, Agostino e i suoi discepoli, da una

212).

⁹⁷ *Chiarificazione...*, p. 943b. Vedi anche J. -M. GARRIGUES, *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et le concile de Florence*.

⁹⁸ Vedi A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory of Cyprus (1283-1289)*, New-York 1983.

⁹⁹ *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et le concile de Florence*, p. 502.

parte, e i Padri ortodossi, greci e latini, dall'altra);

- c) afferma che ciascuna delle tradizioni non possiede che una parte della verità e, dunque, una è complementare all'altra.

La "Chiarificazione" punta, in effetti, a relativizzare la fede ortodossa facendosi forte, su tal punto, dell'appoggio di alcuni teologi ortodossi latinofroni – sarebbe un *theologoumenon* (ossia una semplice opinione teologica che non ha valore dogmatico).

Essa cerca, allo stesso tempo, di rendere accettabile agli ortodossi la dottrina latina del *Filioque* attraverso:

- a) il tentativo di far loro ammettere che si tratta d'un punto di vista complementare a quello della tradizione cappadoce (falsamente isolata dal resto della Tradizione ortodossa) non incompatibile con essa;
- b) il riconoscimento d'una fondamentale identità tra l'affermazione latina che "lo Spirito Santo procede (*procedit*) dal Padre e dal Figlio" compresa in senso filioquista, e l'affermazione rinvenibile presso i Padri greci, per cui lo Spirito Santo procede (o esce: *proienai*) dal Padre attraverso il Figlio", falsamente interpretata nello stesso senso filioquista.

Il punto di vista della "Chiarificazione" resta, per gran parte, essenzialista ponendosi in continuità con i concili di Lione e di Firenze e resta, dunque, incompatibile, nella sua attuale espressione, con la fede ortodossa.

Tale punto di vista è erede delle seguenti confusioni che fondano la teoria filioquista "tradizionale":

- a) la confusione delle proprietà ipostatiche e delle proprietà dell'essenza (benché tale confusione si trovi nella "Chiarificazione" attenuata, se confrontata con precedenti espressioni);
- b) la confusione delle proprietà ipostatiche tra loro;
- c) la confusione tra il piano teologico dell'origine dello Spirito Santo e il piano economico del suo invio, della sua missione, della sua comunicazione, del suo dono nella creazione; da questa confusione risulta una cattiva interpretazione di una parte dei testi patristici citati: le formule dei

Padri, utilizzate in un senso economico, vengono falsamente comprese in un senso teologico;

- d) la confusione tra l'essenza e le energie divine per cui si collega all'essenza divina quanto concerne le energie, che s'irraggiano e sono manifestate eternamente "attorno all'essenza" dalla quale sono comunicate in seno alla divinità del Padre attraverso il Figlio, o dal Padre e dal Figlio, allo Spirito Santo. Da tale confusione risulta una cattiva interpretazione di una parte dei testi patristici citati; le formule che i Padri utilizzano pensando alla comunicazione delle energie divine (designate dai Padri ortodossi latini e greci sotto forme differenti ma equivalenti) vengono falsamente comprese come "una comunicazione della divinità consustanziale", dell'essenza divina stessa del Padre attraverso il Figlio, o del Padre e del Figlio allo Spirito Santo.

Benché l'affermazione "lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio" sia estranea ai Padri greci, i teologi ortodossi hanno fatto notevoli sforzi per definire delle condizioni di ricezione d'una tale formula, considerando particolarmente com'essa potesse essere accolta sulla base di ciò che si trova presso i Padri greci per i quali "lo Spirito Santo viene dal Padre per il Figlio". I teologi ortodossi, per tal fine, hanno rischiato d'esagerare l'importanza di quest'ultima formula (la cui ricorrenza nei testi patristici è abbastanza rara) rischiando pure di tralasciare l'immensa maggioranza dei testi che escludono l'intervento del Figlio nella processione dello Spirito Santo.

Accettando di riconoscere che queste due formule possono avere un senso non solo economico (senso comunque più frequente) ma anche teologico, la teologia ortodossa non può oltrepassare l'idea che quest'ultimo senso riguarda le energie divine.

Il dialogo tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica è, a tutt'oggi, fermo su questo punto perché la triadologia della Chiesa cattolica è essenzialmente fondata sulla teologia agostiniana e sulla teologia tomista. Ora, la distinzione tra l'essenza e le energie divine (che, ricordiamolo, è stata dogmatizzata da molti concili della Chiesa ortodossa ed essa dunque la considera come una verità di fede) è esclusa per i principi stessi della teologia agostiniana e della teologia tomista. Entrambe – pur con diverse ragioni –

affermano l'identità dell'essenza e delle energie divine: la teologia agostiniana adotta su tale punto le posizioni eunomiane¹⁰⁰, mentre la teologia tomista assume come base la metafisica aristotelica che definisce Dio "atto puro" e afferma l'identità in Lui dell'essenza e dell'energia.

Pertanto, non sarà possibile che la Chiesa cattolica possa conservare il "*Filioque*" con un senso accettabile alla teologia ortodossa, se non ci sarà una necessaria evoluzione della sua triadologia e un autentico accostamento di questa con la triadologia ortodossa.

Non ci sarà alcun progresso se, in altri termini, in seno alla Chiesa cattolica, non avranno perso la loro egemonia i teologi agostiniani e tomisti.

Inoltre, ciò non avverrà fintanto che la teologia latina non avrà ritrovato e rivalorizzato, interpretandole nella loro autentica prospettiva (e non attraverso

delle griglie di lettura agostiniane o tomiste), le altre correnti teologiche appartenenti alla sua tradizione e in perfetto accordo con il pensiero dei Padri greci.

Alcuni segni ci aprono alla speranza: la perdita d'influenza della teologia tomista nel corso di questi ultimi decenni e l'assunzione d'un atteggiamento critico sempre maggiore di fronte all'agostinismo da parte dei teologi cattolici. Più positivamente, infonde speranza l'appassionata attenzione verso la teologia palamita da parte di patrologi e teologi cattolici di grande apertura. Essi constatano che, quest'ultima, si situa nella continuità tradizionale della teologia dei precedenti Padri greci, dei quali non fa che esplicitare e sottolineare alcuni principi¹⁰¹.

L'articolo di Patrologia comparirà nel prossimo numero

Attenzione:

Si ricorda che il numero di c.c. per l'abbonamento è variato.

L'attuale numero di c.c. è: 22993489

intestato a: Associazione cristiano-ortodossa "San Marco d'Efeso".

¹⁰⁰ Vedi J. ROMANIDIS, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine*, p. 77 s.

¹⁰¹ Abbiamo particolarmente in mente il lavoro del cardinale C. Journet (*Palamisme et thomisme*, in "Revue thomiste", 60, 1960, pp. 437-441, e del p. A. de Halleux (vedi particolarmente *Du personnalisme en pneumatologie*, in "Revue théologique de Louvain", 6, 1975, pp. 3-30).