

FACOLTA' TEOLOGICA DI VENEGONO INFERIORE

TESI DI LAUREA IN S. TEOLOGIA

LA PROCESSIONE DELLO SPIRITO SANTO
NEI TEOLOGI RUSSI
DELL'ULTIMO CINQUANTENNIO

RELATORE:

Chiar. Prof. ENRICO GALBIATI

CANDIDATO:

ADRIANO LOMAZZI

AGCRS
TL 299-217

ANNO ACCADEMICO 1971 - 72



AGCRS

TL 299 - 217

FACOLTA' TEOLOGICA DI VENEGONO INFERIORE

TESI DI LAUREA
IN S. TEOLOGIA

LA PROCESSIONE DELLO SPIRITO SANTO

NEI TEOLOGI RUSSI

DELL' ULTIMO CINQUANTENNIO



Relatore:

Chiar. Prof. ENRICO GALBIATI

Candidato:

ADRIANO LOMAZZI

1972

I N D I C E

Elenco delle abbreviazioni.....	3
Bibliografia.....	4
Introduzione.....	23
Cap.I La controversia del Filioque dalle origini agli inizi del '900.....	35
§1 L'inserzione del Filioque nel Credo in Spagna...	35
§2 L'inizio della controversia all'epoca di Carlo Magno.....	37
§3 La controversia dall'epoca di Fozio al sec.XII..	40
§4 La controversia dal sec.XII al sec.XX.....	47
§5 I fondamenti scritturistici e patristici della dottrina della processione.....	52
Cap.II La processione dello Spirito Santo nella teologia russa dalle origini alla rivoluzione sovietica.....	70
§1 Da Adam Zernikav alle Conferenze di Bonn.....	71
§2 V.V.Bolotov e la polemica sulle sue tesi.....	76
§3 Le nuove vie della teologia russa.....	85
Cap.III Il padre Sergio Bulgakov.....	100
§1 Le gerarchie della Chiesa russa all'estero.....	101
§2 La teologia di Sergio Bulgakov.....	103
Cap.IV Leone P. Karsavin.....	160
Cap.V La controversia filioquista nel clima ecumenico....	195
§1 Accenni di autori isolati.....	195
§2 Trattazione indiretta nel dialogo interconfessionale.....	202
§3 Il Filioque oggetto diretto di dialogo.....	207
Cap.VI Vladimiro N. Losskij.....	253
Cap.VII Gli scritti più recenti.....	290
§1 Vl. Rodzjanko.....	290
§2 P.Evdokimov.....	300
§3 Altri scritti.....	308
Conclusione.....	323

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

- ChE = The Christian East.
- DS = Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitio-
num et declarationum de rebus fidei et morum (Freiburg
33 1965).
- DThC = Dictionnaire de Théologie Catholique.
- ECatt = Enciclopedia Cattolica Italiana.
- EChQ = The Eastern Churches Quarterly.
- ETHL = Ephemerides Theologicae Lovanienses.
- IKZ = Internationale Kirchliche Zeitschrift.
- MANSI = Sacrorum Conciliorum nova collectio, ed. Ioh. Dominicus
Mansi, Fz. 1759ss; Pa. - Lp. 1901-1927.
- MEx = Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Oc-
cidentale (Vestnik Russkogo zapadnoevropejskogo patriar-
šego ekzarchata).
- OrChrP = Orientalia Christiana Periodica.
- PG = Patrologia Graeca, ed. J.P.Migne, 162 vv., Paris 1857-66.
- PL = Patrologia Latina, ed. J.P.Migne, 217 vv., Paris 1878-90.
- RCh = Russie et Chrétienté.
- RIT = Revue internationale de Théologie.
- RSPht = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
- ŽMP = Žurnal Moskovskoj Patriarchii.

B I B L I O G R A F I A

- AMMANN A.M., Darstellung und Deutung des Sophia im vorpetrinischen Russland, in OrChrP 4 (1838) 120-156.
- ANONIMO, A propos du "Filioque", in Irénikon (1927) 277-282.
- ARSENEV N., Mudrovanie v bogoslovii (Sofismi in teologia), in Vestnik bratstva pravoslavnykh bogoslovov v Polše 3 (1936) 7-15.
- " Esče neskol'ko slov k sofiologičeskomu sporu (Ancora alcune parole sulla disputa sofiologica), in Vestnik bratstva pravoslavnykh bogoslovov v Polše 3 (1936) 85-91.
- BARON PIERRE, Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle; Alexis Stéfanovitgh Khomiakov (1804-1860), Coll.: OrChrA 127, Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1940, p.293.
- BATEMAN A. DOBBIE, Concerning Sophia, the Divine Wisdom (the Theology of Fr. Sergius Bulgakov), in ChE n.1-2 16 (1936) 48-59.
- BERDJAEV N., Filosofija svobodnago ducha (Problematika i apologija christianstva), Pariž: YMCA-Press 1927, 2 vv., p.272,236. Vers. fr.: Esprit et liberté (Essai de Philosophie Chrétienne), Paris: "Je sers" 1933, p.379.
- " Iz' etjudov' o Jakove Beme (Dagli studi su Giacomo Boehme). Etjud'II. Učenie o Sofii i Androgine. I.Beme i russkija sofiologičeskija tečenija (Studio II. Dottrina sulla Sofia e l'Androgeno. G.Boehme e le correnti sofiologiche russe), in Put' 21 (1930) 34-62.

- Etjud' I. Učenie ob' Ungrund'e i svobode (Studio I. Dottrina sull'Ungrund e la libertà), in Put' 20 (1930) 47-79.
- " Deux études sur Boehme, in JACOB BOEHME, Mysterium Magnum (traduit... avec deux études sur Boehme de N. Berdjajeff), Paris 1945, 2 vv., v.I p.5-45.
- " Russkij duchovnyj renessans' načala XX v. i žurnal "Put'". K desjatiletiju "Puti" (La rinascita spirituale russa dell'inizio del XX secolo e la rivista "La via". Per il decennio de "La via"), in Put' 49 (1935) 3-22.
- " Russkaja ideja. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i načala XX veka (L'idea russa. Problemi fondamentali del pensiero russo del XIX sec. e dell'inizio del XX), Pariž: YMCA-Press 1946, p.259.
- BERRY DONALD L., Filioque and the Church, in Journal of Ecumenical Studies 5 (1968) 535-554.
- BINDER K., Die wichtigsten Lehrunterschiede zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche, in Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit, Studien zur ökumenischen Begegnung mit der Orthodoxie, Herausg. von Endre von Ivàanka, Wien: Verlag Herder 1962, p.136.
- BOBRINSKOJ B., Le Saint-Esprit, vie de l'Eglise, in Contacts 18 (1966) 179-197.
- BOLOTOV V., Thesen über das "Filioque" von einem russischen Theologen, in RIT 6 (1898) 681-712.
- " K voprosu o "Filioque" (Sul problema del "Filioque"), ed. da A. Brilliantov, St. Petersburg 1914, p.138.
- BOLŠAKOV S., The Doctrine of the Unity of the Church in the Works

- of Khomyakov and Moehler, London: SPCK 1946, ~~XXXXXX~~
p.XIV-334.
- BONNER G., St. Augustine's Doctrine of the Holy Spirit, in
Sobornost' serie 4, n.2 (1960) 51-66.
- BOROVOJ V., Simvoly very i sobory (I simboli della fede e i
concili), in ZMP n.9 (1956) 58-62.
- BRILLIANTOV A., Trudy prof. V.V.Bolotova po voprosu o Filioque i
polemika o ego "Tezisach o Filioque" v russkoj li-
terature (I lavori del prof. V.V.Bolotov sul pro-
blema del Filioque e la polemica sulle sue "Tesi
sul Filioque" nella letteratura russa), in V.V.BO-
LOTOV, K voprosu o "Filioque", St.Petersburg: M.
Merkuseva 1914, p.1-27.
- BUBNOV N.- EHRENBERG H., Oestliches Christentum (Dokumente), München:
C.H.Beck 1925, v.I p.375, v.II p.411.
- BULGAKOV S., Svet' nevecernyj (Luce senza tramonto), Moskva:
Tipografija I.Ivanova 1917, p.IV-425.
- " Ipostas' i Ipostanost' (Ipostasi e Ipostaticità),
in Sbornik statej, posvjascennych P.B.Struve (Rac-
colta di articoli dedicati a P.V.Struve), Praga
1925, p.362.
- " Die Tragödie der Philosophie, Darmstad: Otto Reichl
Verlag 1927, p.328.
- " Glavy o Troičnosti (Capitoli sulla Trinità), in
Pravoslavnaja Mysl' (Pensiero Ortodosso), Paris 1
(1928) 31-70; 2 (1930) 57-85. Vers. ted.: Capita
de Trinitate, in IKZ 26 (1936) 144-167, 210-230;
35 (1945) 24-55.
- " Ekskurs'. Učenie ob Ipostasi i suščnosti v vosto-
čnom i zapadnom Bogoslovii (Excursus. La dottrina
dell'ipostasi e della natura nella teologia orien-
tale e occidentale), in Pravoslavnaja Mysl', Paris
1 (1928) 70-88.
- " L'Orthodoxie, Paris: Librairie Félix Alcan 1932.

p.273; 2a ed.: Paris: Enotikon 1959, p.272.

" O Sofii Premudrosti Božiej. Ukaz Moskovskoj Patri-
archii i dokaldnyja zapiski prof. prot. Sergija
Bulgakova mitropolitu Evlogiju (Sulla Sofia Sapien-
za Divina. Decreto del Patriarcato di Mosca e me-
morandum del prof. prot. Sergio Bulgakov al metro-
polita Eulogio), Paris: Imp. de Navarre 1935, p.64.

" Ešče k voprosu o Sofii Premudrosti Božiej. Po po-
vodu opredelenija Archierejskago Sobora v Karlov-
cach (Ancora a proposito della Sofia Sapienza Di-
vina. A motivo della definizione del Sinodo Arci-
presbiterale di Karlovcy), in Put' n.50 (1936),
Supplemento, p.24. E' stampato anche a parte col
titolo: Dokladnaja zapiska po povodu opredelenija
Archierejskago sobora v Karlovcach otnositel'no
učenija o Sofii Premudrosti Božiej (Memorandum a
proposito della definizione del sinodo Arcipresbi-
terale di Karlovcy relativamente alla dottrina
della Sofia Sapienza Divina), Paris: YMCA-Press
1936, p.24.

" Zur Frage nach der Weisheit Gottes, in Kyrios
n.2 (1936) 93-101.

" The Wisdom of God (A brief summary of Sophiology),
London: Williams and Norgate 1937, p.223.

" Agnec Božij. O Bogočelovečestve I (L'Agnello di
Dio. Sulla Teantropia I), Paris: YMCA-Press 1933.
Vers. fr.: Du Verbe Incarné (La Sagesse divine et
la Theanthropie I), coll.: les Religions 1, Paris:
Aubier 1943, p.382.

" Utešitel'. O Bogočelovečestve II (Il Consolatore.
Sulla Teantropia II), Paris: YMCA-Press 1936. Vers.
fr.: Le Paraclet (La Sagesse divine et la Theanthro-
pie II), coll.: Les Religions 3, Paris: Aubier 1946,

- p.382.
- " Nevesta Agnca. O Bogocelovečestve III (La Fidanzata dell'Agnello. Sulla Teantropia III), Paris: YMCA-Press 1945, p.626.
- " Notes autobiographiques, Paris: YMCA-Press 1946.
- CALOYERAS D., La doctrine de la procession du Saint-Esprit, in Le grand retour, v.II Le Saint Esprit, coll.: "Unitas", Istambul 1951, p.117.
- CAMELOT TH., La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit "a Filio" ou "ab utroque", in RCh, serie 4, 3-4 (1950) 179-192.
- CANDAL E., Filioque, in ECatt Roma v.5, 1950, 1298-1299.
- " Un libro nuevo sobre Gregorio Pàlamas, in OrChrP 26 (1960) 418-428.
- " Nueva interpretation del "per Filium" de los Padres Griegos ?, in OrChrP 31 (1965) 5-20.
- CAPELLE B., Le pape Léon III et le "Filioque", in 1054-1954. L'Eglise et les Eglises, coll.: Irénikon, Chevetogne: Ed. de Chevetogne 1954, p.309-322.
- " The Procession of the Holy Spirit according to the Greek Liturgy of St. Basil, in EChQ 14 (1962) 283-290.
- CASSIEN (B.), L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit, in RCh, serie 4, 3-4 (1950) 125-150.
- CHIESA SINODALE, Opredelenie Archierejskago Sobora Russkoj Pravoslavnoj cerkvi zagranicej (Definizione del Sinodo Arcipresbiterale della Chiesa Russa Ortodossa all'estero), in Cerkovnaja Žizn' 1 (1936) 1-15.
- CHITTY D., Grounds for the excision of the "Filioque" from the Creed of the Church of England, in Sobornost' serie 5, n.8 (1969) 557-559.

- CHOMJAKOV A.S., Cerkov' odna (La Chiesa è una), in Sočinenija II, Moskva ⁴1900, p.3-26.
- " Encore quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les confessions occidentales, à l'occasion de plusieurs publications religieuses, latines et protestantes, in L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient, Lausanne: B.Benda 1872, p.189-308. Trad. russa: Po povodu raznyh sočinenij latinskich i protestantskich, in Sočinenija II, Moskva ⁴1900, p.163-248.
- " O Sv. Troice (Sulla SS. Trinità), in Sočinenija II, Moskva ⁴1900, p.512-513.
- CHRISTOFF P.K., An introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism, v.1: Xomjakov, La Haye: Mouton et C^o 1961, p.301.
- CHRYSOSTOMUS J., Das Oekumenische Konzil und die Orthodoxie, in Una Sancta 14 (1959) 177-186.
- " Vozmožno li vosstanovlenie edinstva meždū katoličeskoju i pravoslavnoju Cerkov'ju ?, (E' possibile ristabilire l'unità tra la Chiesa cattolica e ortodossa ?), New York: Russian Center Fordham University, s.d., p.46.
- " Kirchengeschichte Russland der neuesten Zeit, vv.3, München/Salzburg: Anton Pustet 1965ss., p.420, 328, 286.
- CLÉMENT O., V. Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit, in MEx n.30/31 (1959) 137-206.
- " L'Eglise Orthodoxe, coll.: Que sais-je? 949, Paris: Presses Universitaires de France 1961, p.128.
- CONGAR Y., Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine ?, in ETHL 45 (1969) 394-416.

- DANZAS J., Les reminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne, in RSPTh 25 (1936) 658-685.
- DEJAIFVE G., East and west: two theologies, one faith, in E.L. B.FRY - A.H.ARMSTRONG, Rediscovering eastern christianism, London: Darton Longman & Todd 1963, p.51-62.
- DIVERSI, Concerning the Holy Spirit, in EChQ 7 (1948) Supplementary Issue.
- DIVERSI, Memorial Vladimir Lossky (1903-1958), in MEx n.30/31 (1959) p.79-127.
- DONDAINE H.F., La théologie latine de la procession du Saint-Esprit, in RCh, serie 4, 3-4 (1950) 211-218.
- DUBARLE A.M., Les fondements bibliques du "Filioque", in RCh, serie 4, 3-4 (1950) 229-244.
- DVORNIK F., The Photian Schism. (History and Legend), Cambridge: University Press 1948, p.XIV-504.
- EHRENBERG H., Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität, in BUBNOV N. - EHRENBERG H., Oestliches Christentum, München: C.H.Beck 1925, v.II, p.378-407.
- EMMI B., Introduzione alla teologia orientale, Roma: Angelicum 1958, p.102.
- EVDOKIMOV P., L'Ortodossia, Bologna: il Mulino 1965, p.XXXV-535. Or. fr.: L'Orthodoxie, Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé 1959.
- " Grundzüge der orthodoxen Lehre, in R.STUPPERICH, Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben, Witten: Luther-Verlag ²1927, p.62-82.
- " L'Esprit saint et l'Eglise d'après la tradition liturgique, in L'Esprit Saint et l'Eglise, Paris: Fayard 1969, p.85-123.

- " L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe, coll.;: Bibliothèq^{ue} oecuménique 10, Paris/ Cerf 1969, p.112.
- FLORENSKIJ P., Stolp i utverždenie istiny. Opyt pravoslavnoj teodicei v dvenadcati pismach (La colonna e il fondamento della verità. Tentativo di teodicea ortodossa in dodici lettere), Moskva 1914, p.814. Trad. e rid. ted.: Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit, in BUBNOV-EHRENBERG, Oestliches Christentum, München: C.H.Beck 1925, v.II, p.28-194. Estratto dalla III lettera, in fr.: L'unité trine, in Contacts n.53, 18 (1966) 4-23.
- FLOROVSKIJ G.V., O počitanij Sofii, Premudrosti Božiej, v Bizantij i na Rusi (Sulla venerazione della Sofia, Sapienza divina, a Bisanzio e nella Russia), in Trudy 5^o s'ezda russkich akademičeskich organizacij za granicej (Lavori del 5^o congresso delle organizzazioni accademiche russe all'estero), Sofia 1932, parte I.
- " Puti russkago bogoslovija (Le vie della teologia russa), Pariž: YMCA-Press 1937, p.574.
- " The problem of ecumenical encounter , in FRY - ARMSTRONG, Rediscovering eastern christendom, London: Darton Longman & Todd 1963, p.63-76.
- FRENCH R.M., The Eastern Orthodox Church, London: Hutchinson and Co., 1961, p.186.
- GAVRILOFF M., Gibt es echte dogmatische Unterschiede zwischen der Katholischen Kirche und der Orthodoxie ?, in Una Sancta n.2, 9 (1954) 14-22.
- GEREST C., Une querelle de plusieurs siècles: le Filioque, in Verbum Caro n.76, 19 (1965) 39-56.
- GILL J., Anglicans and Russians discuss Theology. (Moscow, July 1956), in Unitas (ed. ingl.) 11 (1959) 23-36.

- GOODIER A., East and West. A new theological approach, in The Month f.170 (1937) 407-413.
- GORDILLO M., Compendium theologiae orientalis, Romae: Pont. Institutum Orientalium Studiorum ²1939, p.XVIII-312.
- " Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Commen-tatio Historica, coll.: OrChra 158, Romae: Pont. Inst. Or. Studiorum 1960, v.I, p.XXII-428.
- GRATIEUX A., A.S. KHOMIAKOV et le mouvement Slavophile, coll.: Unam Sanctam 5/6, Paris: Cerf 1939, 2v., p.XXXIV-203, VIII-276.
- GRUMEL V., Nicéphore Blemmyde et la procession du Saint-Esprit, in RSPPhTh 18 (1929) 636-656.
- " Photius et l'addition du Filioque au symbole de Nicée-Constantinople, in Etudes byzantines 5 (1947) 218-234.
- GUSEV A., Tezisy po voprosu o "Filioque" i presuščestvlenie (Tesi sul problema del "Filioque" e della transustanziazione), in Pravoslavnyj Sobesednik 44 (1901) 3-39.
- HENRY P., On Some Implications of the "Ex Patre Filioque tanquam Ab Uno Principio", in EChQ 7 (1948) Supplementary Issue, p.16-31.
- HERNANDEZ A.S., Iglesias de Oriente, Santander: Editorial Sal terrae, v.I 1959, p.541; v.II 1963, p.742.
- HODGES H.A., Anglicanism and Orthodoxy, London: SCM Press 1955, p.58.
- " Filioque ?, in Sobornost' serie 5, n.8 (1969) 559-562.
- ILJIN V.N., Die Lehre von Sophia der Weisheit Gottes in der neuesten russischen Theologie (in Zusammenhang mit der Onomatodoxie), in West-östlicher Weg 2 (1929) 170-185, 225-230.
- JUGIE M., Theologia dogmatica christianorum orientalium dissi-

- dentium, Parisiis: Letouzey et Ané, 5 vv. 1926ss; v.II 1933, p.826.
- " De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes, coll.: Lateranum 3-4, Romae: Sem. Rom. Fac. Theol. 1936, p.418.
- " Origine de la controverse sur l'addition du "Filioque" au Symbole, in RSPHTh 28 (1939) 369-385.
- " Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal, Paris: Lathielleux 1941, p.VII-487.
- KARMIRIS I., Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in P.BRATSIOTIS, Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, coll.: Die Kirchen der Welt, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1959, Band I, T.I, p.15-120.
- KARSAVIN L.P., Katoličestvo (Il Cattolicesimo), Petrograd: Ogni 1918, p.132.
- " Noctes Petropolitanae, Petrograd: Gosudarstvennaja Tipografija 1922, p.203.
- " O suščnosti Pravoslavija (Sull'essenza dell'Ortodossia), in Problemy Russkago Religioznago Soznanija (Problemi della coscienza religiosa russa), Berlin: YMCA-Press 1924, p.139-211.
- " Uroki otrečennoj very (Lezioni di una fede ripudiata), in Evrazijskij vremennik, kniga 4, Berlin 1925, p.82-154.
- " Der Geist des Russischen Christentums, in BUBNOV-EHRENBERG, Oestliches Christentum, München: C.H.Beck 1925, v.II, p.307-377.
- " Svjatye Otcy i učiteli Cerkvi. Raskrytie Pravosla-

- vija v ich tvorenijach (I Santi Padri e i dottori della Chiesa. La scoperta dell'Ortodossia nelle loro opere), Paris: YMCA-Press 1925, p.270.
- " O načalach, Berlin 1925.
- " Prolegomeny k učeniju o ličnosti (Prolegomeni all'insegnamento sulla personalità), in Put' 12 (1928) 32-46.
- " O ličnosti, Kaunas 1929.
- KARTASEV A.V., Moi ranniija vstreči s o. Sergiem (I miei primi incontri col p. Sergio), in Pravoslavnaia Mysl' 8 (1951) 47-55.
- KATANSKIJ A.L., Ob ischoždenii Sv. Ducha (Sulla processione dello Spirito Santo), in Christianskoe Čtenie n.1 (1893) 401-405.
- KEHOE R., The Holy Spirit in the Scriptures, in EChQ 7 (1948) Supplementary Issue, p.2-16.
- KNJAZEV A., Ponjatie i obraz Božestvennoj Premudrosti v Vetchom Zavete (Nozione e forma della Divina Sapienza nel VT), in Pravoslavnaia Mysl' 10 (1955) 92-112.
- KOVACEVIČ-DUJE F., Sintesi di teologia orientale dei "Pravoslavi", Roma: Desclée e Cie. 1960, p.193.
- KÜRY U., Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und morgenländischen Kirche, in IKZ 33 (1943) 1-19.
- LADOMERSZKI N., Theologia Orientalis, coll.: Urbaniana 14, Roma: Propaganda Fide 1953, p.433.
- Lambeth, Lambeth occasional reports 1931-1938, London: Society for promoting christian knowledge 1948, p.261.
- LANNE E., L'Ortodossia secondo l'Evdokimov: questioni fatte al cattolicesimo, in P.EVDOKIMOV, L'Ortodossia, Bologna: il Mulino 1965, p.XXXV.

- " L'opera di Vladimir Lossky: un importante messaggio del cristianesimo ortodosso, in VL.LOSSKIJ, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Bologna: il Mulino 1967, p.XXVII.
- " De Deo et de Trinitate in problematica theologica Orientalium, Dattiloscritto delle lezioni tenute al Pontificio Ateneo S.Anselmo in Roma nell'anno accademico 1968-1969.
- LE GUILLOU M.J., Reflexions sur la théologie des Pères grecs en rapport avec le Filioque, in L'Esprit Saint et l'Eglise, Paris: Fayard 1969, p.195-219.
- LEHMANN M., Im Grenzland der Kirchen. Der Standort der katholischen und der orthodoxen Theologie. Eine Webersicht, Wien/München: Verlag Herold 1967, p.126.
- LESKOVEC P., Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa, coll.: OrChrA 151, Roma: Pont. Inst. Or. Studiorum 1958, p.238.
- LIALINE C., Le débat sophiologique, in Irenikon 13 (1936) 168-205; 328-329; 704-705.
- " The theologial teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity, in EChQ 6 (1946) 266-287.
- LITVA A., La Sophia dans la creation, in OrChrP 16 (1950) 39-74.
- LOSSKIJ N.O., O tvorenii mira Bogom (La creazione del mondo da parte di Dio), in Put' 54 (1937) 3-22.
- " History of Russian Philosophy, London: Georg Allen and Unwin Ltd. 1952, p.416. Ed.fr.: Histoire de la Philosophie Russe des origines à 1950, Paris: Payot 1954, p.431. L'edizione originale di questa opera è in lingua russa.

- LOSSKIJ V.N., Spor o Sofii. "Dokladnaja Zapiska" prot. S.Bulgakova i smisl' Ukaza Moskovskoj Patriarchii (La controversia sulla Sofia. Il "memorandum" del prot. S.Bulgakov e il senso del Decreto del Patriarcato di Mosca), Pariž 1936, p.88.
- " La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe, Paris: Ed. Setor 1948, p.36. Una versione inglese si trova in EChQ 7 (1948) Supplementary Issue, 31-53.
- " K voprosu ob ischoždenii Svjatogo Ducha (Sul problema della processione dello Spirito Santo), in MEx n.25 (1957) 54-62.
- " La notion théologique de la personne humaine, in MEx n.24 (1955) 227-235.
- " La "Vision de Dieu" dans la Théologie Byzantine, in Contacts n.27 (1959) 143-157; n.28 (1959) 215-232.
- " Vision de Dieu, coll.: Bibliothèque Orthodoxe, Neuchâtel: Delachaux 1962, p.143.
- " A l'image et à la ressemblance de Dieu, coll.: Le buisson ardent, Paris: Aubier-Montaigne 1967, p.225.
- " La teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Bologna: il Mulino 1967, p.412. Or.fr.: Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris: Aubier 1944.
- LOSSKIJ-L'HUILLIER, Notes sur le "Credo" de la Messe, in Contacts 38-39 (1962) 84-134.
- MAILLEUX P., The Russian Orthodox Emigré Church in France, in EChQ 6 (1945-1946) 314-319.
- MC INTYRE J., The Holy Spirit in Greek Patristic Thought, in Scottish Journal of Theology 7 (1954) 353-375.
- MENSBRUGGHE F. VAN DER, From Dyad to Triad, London: The Faith Press 1935, p.XXI-153.

- MEYENDORFF J., La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux, in RCh serie 4, 3-4 (1950) 158-178.
- " U istokov spora o Filioque (Alle origini della disputa sul Filioque), in Pravoslavnaja Mysl' 9 (1953) 114-137.
- " Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, coll.: Patristica Sorbonensia 3, Paris: Ed. du Seuil ~~1959~~ 1959, p.431.
- " L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui, Paris: Ed. du Seuil ²1960, p.189.
- MICHAUD E., Un article de M.A.Palmieri sur le "Filioque", in IKZ 4 (1914) 15-22.
- MUELLER L., Russischer Geist und evangelisches Christentum, Witten/Ruhr: Luther-Verlag 1951, p.178.
- NEČAĚV K.V., The Filioque Clause (Extracts from a paper), in H. WADDAMS, Anglorussian Theological Conference, London 1958, p.49-52.
- NISSIOTIS N.A., The importance of the doctrine of the Trinity for Church life and theology, in A.J.PHILIPPOU, The Orthodox Ethos, Oxford: Holywell Press, v.I, 1964, p.32-69/
- OBOLENSKIJ S., La sophiologie et la mariologie de Paul Florenskij, in Unitas (Ed. it.) n.3 (1946) 63-70; n.4 (1946) 31-49.
- PALMIERI A., La Chiesa Russa. Le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale, Firenze: Ed. Fiorentina 1908, p.XV-759.
- " Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae Graeco-rus-sicae) ad lumen aetholicae doctrinae examinata et discussa, Florentiae: Libreria Editrice Fiorentina, v.I 1911, p.XXV-815; v.II 1913, p.190.

- " Filioque, in DThC 1924, v. V,2, 2309-2343.
- " Esprit-Saint, in DThC 1924, v. V,1, 676-829.
- PAWŁOWSKI A., Sofiologia Włodzimierza Sołowiewa, coll.: Collectanea Theologica, Lwów 1937, p.68.
- PFLEGER K., Sinn und Sendung des neuorthodoxen Denkens, in J. TYCIAK-G.WUNDERLE-P.WERHUN, Der christliche Osten, Geist und Gestalt, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1939, p.259-274.
- POPOV N., O Svjatom Duchu kak božestvennoj ipostasi (Sullo Spirito Santo come ipostasi divina), in ŽMP n.2 (1957) 29-35.
- REGNON TH. DE, Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, Paris: Victor Retaux et Fils, 4 vv., 1892ss., p.514, 584, 584, 592.
- REUSCH H., Bericht über die Bonner Unionskonferenzen, Bonn 1874.
- RODZJANKO VL., Kak razrešit' problemu filioque ? (Come risolvere il problema del Filioque ?), in MEx n.24 (1955) 259-291. La prima parte dell'articolo era già apparsa in inglese col titolo: The "Filioque" dispute and its importance, in EChQ 10 (1953) 177-191; e in ChE 5-6 (1953) 151-161. La seconda parte apparve col titolo: "Filioque" in Patristic Thought, in K.ALAND-F.L.CROSS, Studia Patristica, coll.: Texte und Untersuchungen 64, Berlin: Akademie-Verlag 1957, v.II, p.295-308.
- RUNCIMAN S., The Eastern Schism, Oxford: Clarendon Press 1955, p.VIII-189.
- ŠACHOVSKIJ I., Razgovor semi Pravoslavnych o Sofii (Conversazione di sette Ortodossi sulla Sofia), Berlin: Izdanie Bjulletena "Za Cerkov'" 1936, p.29.
- SCHMEMANN A., Istoričeskij put' pravoslavia (Il cammino storico dell'Ortodossia), New York: Izdatel'stvo imeni Če-

- kova 1954, p.391. Vers. ingl.: The Historical road of Eastern Orthodoxy, New York: Holt-Rinchart-Winston 1963, p.277.
- SCHULTZE B., Zur Sophiafrage, in OrChrP 3 (1937) 655-661.
- " Ein Beitrag zur Sophiafrage, in OrChrP 5 (1939) 223-229.
- " Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie, in Stimmen der Zeit, Juli 1940, 318-324.
- " Zwei Arten neurussischer Mystik, in Geist und Leben 20 (1947) 289-305.
- " Sergius Bulgakow zur Lehre des hl. Augustinus über das Bild der Heiligsten Dreifaltigkeit im Menschen, in OrChrP 15 (1949) 5-40.
- " Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum, Wien: Herder 1950, p.456.
- " Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart, in Scholastik 26 (1951) 390-412.
- " Das Unionskonzil von Florenz, in B.SCHULTZE-J.CHRYSOSTOMUS, Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche, coll.: Wort und Antwort 26, Salzburg: Otto Müller Verlag 1961, p.131-153.
- " Das Gottesproblem in der Osttheologie, Münster: Aschendorff 1967, p.89.
- " De sanctissima Trinitate. Theologia Orientalium et Catholicorum, Dattiloscritto delle lezioni tenute al Pontificio Istituto Orientale di Roma nell'anno accademico 1968-1969.
- SEREŽNIKOV K., Die Kenosis-Lehre Sergej Bulgakovs, in Kyrios 4 (1939) 142-150.

- SOBOLEV S., Novoe učenie o Sofii, Bremudrosti Božiej (Nuova dottrina sulla Sofia, Sapienza Divina), Sofia: "Rachvira" 1935, p.525.
- " Zaščita Sofianskoj eresi protoiereem S. Bulgakovym pred licom archierejskago sobora rusškoj zarubežnoj Cerkvi (La difesa dell'eresia Sofianica del protopresbitero S.Bulgakov di fronte al sinodo arcipresbiterale della Chiesa russa all'estero), Sofia: "Rachvira" 1937, p.122.
- SOMMER E.F., Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin (+ 12-7-1952), in OrChrP 24 (1958) 129-141.
- SOPHRONY, Unité de l'Eglise, image de la Sainte Trinité, in MEx n.5 (1950) 33-61.
- SPÁČIL T., Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate, Teil I, Orientalia Christiana XXXI,2, n.88, September 1933, p.141-391; Teil II, OrChrA 104, Roma 1935, p.203.
- " Nova opinio auctoris orthodoxi de unione hypostatice, in OrChrP 1 (1935) 53-92.
- THORNTON L.S., The Revelation of the Trinity with special reference to the procession of the Spirit, in Sobornost' serie 3 n.20 (1956-1957) 398-404.
- TIMAŠČEV N.S., O. Sergij Bulgakov, in Novyj Žurnal 9 (1944) 345-348.
- TRUBECKOJ S.N., O svjatoj Sofii, Rusškoj Cerkvi i vere pravoslavnoj. Izvlečenie iz materialov dlja ego biografii (Sulla santa Sofia, la Chiesa Russa e la fede ortodossa. Estratto dal materiale per la sua biografia), in Put' n.47 (1935) 3-14.
- TYCIAK J., Die Theologie des Ostens und das Abendland, in TYCIAK-WUNDERLE-WERHUN, Der christliche Osten, Geist und Ge-

- stalt, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1939, p.38-58.
- ULLMANN W., Das filioque als Problem Ökumenischer Theologie, in Kerygma und Dogma 16 (1970) 58-76.
- VECCHI-CATTOLICI, Réponse de la Commission ancienne-catholique de Rotterdam à la Lettre de la Commission de St-Pétersbourg du 11/23 août 1897, in RIT 7 (1899) 1-11.
- VERCHOVSKIJ S., La procession du Saint-Esprit d'après la triadologie orthodoxe, in RCh serie 4, 3-4 (1950) 197-210.
- VETELEV A., Dogma, Theologoumena and Opinion and the formulation of Dogma, in H.WADDAMS, Anglo-Russian Theological Conference, London 1958, p.37-42.
- WADDAMS H., Anglo-Russian Theological Conference. Moscow, July 1956, London: The Faith Press 1958, p.XXI-120.
- " Meeting the Orthodox Churches, London: SCM Press Ltd. 1964, p.128.
- WARE T., The Orthodox Church, Baltimore: Penguin Books 1963, p.352.
- WENGER A., Experience et théologie dans la sophiologie de Serge Bulgakov, Dattiloscritto delle lezioni tenute a Lione nell'anno accademico 1959-1960.
- WETTER G.A., L.P.Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit, in OrChrP 9 (1943) 366-405.
- " Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der "Allzeitlichkeit" bei L.P.Karsawin, in Scholastik 20-24 (1944-1949) 345-366.
- ZANDER L., Le P. Serge Bulgakov, in Irénikon 2 (1946) 168-185.

- " Bog i mir. Mirosozercanie otca Sergija Bulgakova
(Dio e il mondo. La Weltanschauung del padre Sergio Bulgakov), Pariz: YMCA Press 1948, 2 vv., p.479, 385.
- " Die Welt als Offenbarung der Weisheit Gottes. Die Sophiologie von Sergius Bulgakov, in Kyrios 1 (1960-1961) 140-149.
- ZANKOV S., The Eastern Orthodox Church, London: Student Christian Movement 1929, p.168.
- ZENKOVSKIJ V., Le P. Serge Boulgakov, in La Vie Intellectuelle 6 (1945) 39-45.
- ZERNOV N., Eastern Christendom, London: Weidenfeld and Nicolson 1961, p.326.
- " The Russian Religious Renaissance of the twentieth Century, London: Darton, Longman and Todd 1963, p.XII-410.

I N T R O D U Z I O N E

In un'epoca in cui, anche in campo teologico, si ha l'impressione di voler tutto costruire a partire da una riflessione dal basso, cioè dal "fenomeno" uomo, può sembrare fuori moda voler presentare un discorso sulla SS. Trinità. I cristiani di oggi sembrano aver perduto il senso della fede, della rivelazione, del dogma, della verità, necessitare quindi di discorsi di carattere più preliminare. Che senso può avere presentare il Dio Uni-trino a chi parla di "morte di Dio" ? E peggio ancora, perchè nell'ambito trinitario scegliere una questione (la processione dello Spirito Santo) che è retaggio teologico di secoli che oggi non sempre godono di buona fama ?

A parte il fatto che qualsiasi discorso preliminare deve onestamente sempre presentare il cristianesimo come un mistero (il che significa presentare subito il mistero trinitario senza compromessi, direi quasi nella sua "brutalità"), per il cristiano che vuole continuamente vivere e ripensare la sua fede, "colonna e fondamento della verità"⁽¹⁾ di essa rimane sempre la SS. Trinità. Egli è e deve essere esistenzialmente rivolto nel suo atto di fede al Padre attraverso il Figlio nello Spirito. Ma anche il contenuto della sua fede ha come centro il mistero trinitario. Da un punto di vista dogmatico ciò è dimostrato sufficientemente dal nostro Simbolo della fede; dal punto di vista teologico non ci può essere contestazione, se si considera tutta la storia della teologia nelle sue diverse forme di manifestazione.

Gran parte degli scritti dei Santi Padri trattano di "teologia", termine che per essi ha un significato più ristretto che per noi, volendo esprimere la considerazione diretta delle tre Persone Divine. Da Esse, considerate in modo vitale, scaturisce la luce capace di illuminare i Padri su tutti i problemi riguardanti l'economia della salvezza.

Quando verso il IV-V secolo, secondo l'opinione più comune, comincia ad apparire più evidente a noi l'esistenza di due tradizioni teologiche, l'orientale e l'occidentale, più differenti tra loro rispetto a una precedente sostanziale omogeneità, si può constatare però come in entrambe il mistero trinitario continui a conservare la sua centralità. Per la teologia occidentale basti ricordare che padre di essa viene considerato S. Agostino, cui si devono alcune tra le speculazioni più profonde e originali proprio nel campo della Trinità. Il suo pensiero su questo punto si è trasmesso quasi intatto durante il Medio Evo fino all'epoca della Scolastica compresa. Nella sistemazione scolastica il mistero trinitario (sia pure considerato precipuamente dal punto di vista della natura) rimane il punto di partenza per tutte le ulteriori speculazioni. Si può avere l'impressione che l'occidente sia andato soggetto a una lenta ma costante evoluzione dal Teocentrismo al Cristocentrismo. Essa è vera, purchè non le si dia il peso e la unilateralità che non le convengono. Trattandosi di giudizi e di impressioni di carattere generalissimo sono d'obbligo le sfumature, se non ci si vuole trovare impreparati di fronte alle più nette smentite e contraddizioni⁽²⁾. Il Cristocentrismo occidentale è sempre collegato col Teocentrismo, anche se talvolta (e questo è vero soprattutto per i tempi più recenti) non si sono messi sufficientemente in luce questi legami. Penso si possa trovare nell'espressione liturgica la prova più chiara di queste affermazioni generali di carattere teologico. Se è vero che si è avuto lo sviluppo, molto spesso di carattere solo locale, di pratiche di pietà rivolte a qualche aspetto particolare di Cristo, o alla Vergine SS., o ai Santi, il nucleo centrale della liturgia è rimasto fino ai nostri giorni quale già era nella più remota antichità: cioè preghiera e lode rivolte alla Trinità⁽³⁾.

La centralità trinitaria della tradizione orientale è ancora più evidente. Vorrei però precisare che in questo lavoro, parlando di "O-

riente", si intende parlare solo della tradizione greco-bizantina, cui si aggiunse nel corso dei secoli quella slava. Sono escluse quindi dal discorso altre tradizioni orientali, come quella degli Armeni, dei Siri occidentali, dei Copti, degli Etiopi, ecc. L'oriente, inteso in questi limiti, è sempre rimasto molto legato alla teologia dei Padri greci. Il loro stesso metodo teologico è rimasto praticamente quasi immutato fino ad oggi⁽⁴⁾. Ciò si può verificare a partire da S. Giovanni Damasceno, attraverso autori come S. Simeone Nuovo Teologo, Gregorio (Giorgio) di Cipro, Gregorio Palamas, i Cabasilas, fino alle più celebri esposizioni dell'ortodossia del nostro secolo⁽⁵⁾. La posizione fondamentale occupata dal mistero trinitario in una qualsiasi di queste opere può risultare perfino scioccante per un lettore occidentale. Si confronti anche il lungo articolo (p.32-69) del teologo greco-ortodosso N.A. Nissiotis, nell'opera collettiva dal titolo The Orthodox Ethos⁽⁶⁾. Nell'articolo l'autore presenta le linee principali della teologia trinitaria ortodossa come fondamento dell'antropologia, dell'ecclesiologia, dell'escatologia e del culto ortodossi. E nulla come il partecipare anche una sola volta a una liturgia ortodossa può trasmettere l'esperienza viva di quanto la SS. Trinità continui ad essere il centro della fede per il cristiano orientale di oggi.

Se da parte cattolica si è potuto notare una diminuzione della coscienza trinitaria nella fede, è doveroso osservare anche una ripresa di essa, a partire dalla riscoperta dei Padri soprattutto per merito di Petavio (Pétau), attraverso gli studi del De Régnon, fino alla Costituzione "Lumen Gentium" del Concilio Vaticano II. Forse la stessa risposta all'ateismo odierno, più che da tanti ragionamenti umani costituzionalmente sterili, può venire solo dalla via apparentemente meno adatta: la riproposta semplice ma vissuta della fede trinitaria.

Ma proprio il punto centrale della loro fede costituisce un motivo di dissenso tra cattolici e ortodossi. Il punto controverso riguarda la processione eterna dello Spirito Santo. Secondo i cattolici lo Spi-

rito procede eternamente, nell'intimità della vita trinitaria, dal Padre e dal Figlio. Tale dottrina si chiama del "Filioque", dal termine inserito nel testo latino del Credo. Da parte ortodossa si nega precisamente la partecipazione paritaria del Figlio col Padre nella spirazione dello Spirito, sempre nell'ambito della vita intratrinitaria. Esiste un accordo di massima fin che si rimane nel campo della negazione della posizione cattolica. Quando si passa all'esposizione positiva della dottrina della processione si incontrano delle differenze, a volte anche consistenti (ek monou toû Patros, dia toû Hyioû, nella processione intratrinitaria, nella missione dell'economia).

Il dissenso tra cattolici e ortodossi si è manifestato in una controversia secolare, che si chiama appunto del Filioque. In essa bisogna distinguere due momenti o aspetti: quello dogmatico e quello canonico. L'aspetto dogmatico riguarda il contenuto dottrinale stesso che è fatto oggetto di controversia: cioè la validità o meno della dottrina del Filioque. L'aspetto canonico riguarda la legittimità dell'inserimento nel Credo da parte cattolica del termine "Filioque". Secondo gli ortodossi ciò sarebbe contro la proibizione fatta da alcuni canoni conciliari⁽⁷⁾ di modificare in qualsiasi modo il testo del simbolo della fede.

Negli ultimi decenni si è potuto registrare la nascita e lo sviluppo del movimento ecumenico. Esso procede all'insegna della carità, ma anche della massima onestà, non si vuole cioè tacere o sottovalutare quelli che sono i punti del disaccordo. In questo dialogo doveva necessariamente emergere anche la questione della processione dello Spirito Santo. A questo proposito si devono registrare almeno due incontri di grande importanza tra cattolici e ortodossi russi, il primo avvenuto ad Oxford⁽⁸⁾ e il secondo a Le Saulchoir⁽⁹⁾. Di essi si parlerà più dettagliatamente nel corso di questo lavoro; solo si vuole ora far notare come il problema della processione dello Spirito Santo sia

di capitale importanza anche nei confronti dell'odierno promettente movimento ecumenico.

A conferma di ciò dobbiamo ricordare che al problema del Filioque ci si è interessati non solo da parte cattolica. Pur volendo tralasciare i più antichi incontri tra vecchi-cattolici, ortodossi-russi e anglicani, è doveroso far menzione almeno di quello avvenuto tra russi e anglicani a Mosca nel luglio del 1956. Recentemente la Commissione di Fede e Costituzione (Faith and Order) del Consiglio Ecumenico delle Chiese, trattando della tradizione patristica, si è occupata, sia pure in modo indiretto, del problema⁽¹⁰⁾.

Se da una parte questi contatti sulla teologia dello Spirito Santo sono di arricchimento per tutti, dall'altra pongono tutti, ma particolarmente cattolici e ortodossi, di fronte a una dura realtà: la questione del Filioque sconfinava dal campo della semplice teologia per invadere quello del dogma. Per i cattolici è verità di fede che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio, o dal Padre per il Figlio⁽¹¹⁾. Dal loro punto di vista l'unica soluzione possibile dovrebbe sembrare l'accettazione di questo dogma anche da parte degli altri. Ma anche per gli ortodossi, pur attraverso una loro gamma svariatissima di posizioni teologiche su questo argomento⁽¹²⁾, abbandonare la posizione antifilioquista è in qualche modo ammettere dei cedimenti sul terreno dogmatico. A questo punto si può considerare la questione chiusa in partenza (almeno dal punto di vista ecumenico): ciò però apparirebbe per lo meno semplicistico e sarebbe considerare vaniloquio tanti secoli di discussione teologica. Oppure in qualche modo si cerca di aggirare l'ostacolo attraverso un approfondimento teologico, condotto con pazienza, del dogma stesso. Qualsiasi dogma infatti necessita di interpretazione (e spesso anche di reinterpretazione) teologica.

Un lavoro di questo genere esige che ci si serva, tra le altre, delle seguenti due vie. Anzitutto un "ridimensionamento" del dogma in que-

stione attraverso un suo inserimento nell'insieme degli altri dogmi. Nel nostro caso specifico non sarà sufficiente considerare isolatamente il dogma della processione dello Spirito Santo, ma lo si dovrà vedere sullo sfondo di una espressione integrale del mistero trinitario. In secondo luogo è necessaria la ricerca del tipo di teologia che, volenti o nolenti, riesce a penetrare di se stessa anche l'espressione dogmatica.

La storia della controversia filioquista dimostra che si è giunti a espressioni dogmatiche differenti mentre contemporaneamente si effettuava lo sviluppo di teologie che si andavano sempre più separando. La differenziazione teologica che, secondo l'esegesi odierna, è già riconoscibile negli stessi scritti neotestamentari, dà origine almeno a partire dal IV-V secolo a due tradizioni che non avranno modo di confrontarsi tra di loro e di comunicare, se non per polemica, durante i secoli. Ciò è evidente particolarmente per la teologia trinitaria. "La filosofia latina considera prima la natura in se stessa e prosegue fino alla persona (suppôt); la filosofia greca considera prima la persona e vi penetra poi per trovare la natura. Il latino considera la personalità come un modo della natura, il greco considera la natura come il contenuto della persona. Così l'Occidente parte dalla natura una per considerare in seguito le Tre Persone; l'Oriente parte dalle Tre Persone per considerare in seguito la natura una.", scriveva quasi cent'anni fa il padre De Régnon⁽¹³⁾. Il solco di separazione è tracciato quindi già fin dall'epoca dei Padri, per cui giustamente E. Lanne può scrivere: "...quaestio praevia ponitur pro toto hoc problemate, nempe utrum differentia in theologia de Trinitate inter Patres Latinos et Graecos, meros adspetus accidentales tangat ita ut agatur de duobus prospectibus potius complementariis, an e contra in radice ambarum visionum theologiarum circa Trinitatem reperiatur differentia quae superari non possit."⁽¹⁴⁾. Una più profonda intelligenza delle diverse posizioni dogmatiche deve partire quindi

da un riesame delle dottrine patristiche.

Dogma e teologia, specialmente patristica, dovranno infine essere riesaminati sullo sfondo della Sacra Scrittura. E' necessaria una esegesi sempre più approfondita dei passi trinitari, ma non basta. E' indispensabile ricavare un'indicazione su un problema di fondo (che è lo stesso che sta alla base di un'interpretazione patristica): precisare il rapporto che la Scrittura pone tra rivelazione della vita intratrinitaria e rivelazione delle missioni ad extra, nell'economia.

Un grande compito attende quindi la teologia di oggi, sia quella di tradizione occidentale che quella di tradizione orientale. Come già si è accennato, può essere confortante pensare che negli ultimi decenni molti studi sono stati intrapresi, e soprattutto in alcuni convegni ha avuto luogo un libero confronto di dottrine. In mezzo a tanti lodevoli sforzi uno dei contributi più originali mi sembra provenire dalla teologia russo-ortodossa dell'ultimo cinquantennio. Essa è caratterizzata da uno sforzo in una duplice direzione: un esame sempre più approfondito dei testi scritturistici e patristici, e soprattutto il tentativo di sintesi nuove. Ciò è avvenuto e avviene non senza tensioni nell'ambito della stessa teologia ortodossa.

A questo ultimo fatto si riferisce il presente lavoro. Suo scopo è quello di presentare sintetizzando il pensiero dei teologi russo-ortodossi (specialmente quelli dell'emigrazione) sul problema della processione dello Spirito Santo. Saranno fatti oggetto di presentazione solo quelli che appartengono al periodo che praticamente coincide con la nascita dello stato sovietico. Per l'epoca che precede si è già trattato abbastanza da parte cattolica in manuali e monografie⁽¹⁵⁾. Lo studio si limiterà a una rassegna storico-positiva del pensiero di questi teologi russi, corredato solo da qualche osservazione critica (proveniente non solo da parte cattolica) che possa essere d'aiuto per una migliore comprensione. Si spera da ciò di ricavare un duplice vantaggio. Anzitutto il lavoro di approfondimento e di pazienza, lo

spirito di fede e di libertà di questi teologi potranno essere di esempio e di incoraggiamento per quanto vorranno occuparsi di questo problema. In secondo luogo si potranno ricavare suggerimenti molto validi, utilizzabili qualora si volesse ripensare tutto il problema della processione dello Spirito Santo.

Questo studio sarà ordinato secondo uno schema che comprende tre momenti, dei quali i primi due, molto ridotti, avranno un carattere soprattutto introduttivo. Pertanto i capitoli appariranno secondo questo ordine di contenuto:

- 1) Un primo capitolo costituito da un breve riassunto delle varie posizioni teologiche apparse lungo i secoli sul problema della processione. Per motivi che saranno spiegati più avanti, questo capitolo prenderà l'avvio dall'epoca in cui il Filioque venne introdotto nel testo del Credo. Sarà quindi soprattutto una storia della controversia filioquista, che solo indirettamente si occuperà della dottrina, la sola presentata in modo irenico, contenuta nella S. Scrittura e nei S. Padri.
- 2) Il secondo capitolo cercherà di inquadrare la situazione teologica esistente in Russia nella seconda metà del secolo scorso e all'inizio di questo secolo. Naturalmente ci si limiterà a parlare solo di quegli autori che si sono occupati della processione dello Spirito Santo, costringendo il loro pensiero su questo punto preciso.
- 3) I capitoli seguenti presenteranno l'oggetto vero e proprio di questo lavoro. Si parlerà dei teologi dell'ultimo cinquantennio, delle loro opere, delle conversazioni cui hanno partecipato, con accenni alle posizioni di carattere più ufficiale della Chiesa russo-ortodossa. In questa rassegna ci si atterrà possibilmente all'ordine cronologico, nella speranza di cogliere, per quel tanto che sarà possibile, una interdipendenza nello sviluppo delle idee.

NOTE ALL'INTRODUZIONE.

- 1) Cfr. 1 Tm 3,15. Questa espressione paolina è stata posta da P.Florenskij, uno dei più geniali pensatori russi di cui ci si occuperà sia pur brevemente in questo studio, come titolo della sua massima opera teologica: Stolp i utverzdenie istiny, Moskva: Put' 1914, p.814.
- 2) Parlando dei motivi per cui l'Ortodossia si sente più vicina al Protestantesimo che al Cattolicesimo, Stefano Zankov esprime un pensiero che urta contro certi schemi tradizionali: "Probably the most significant likeness is the immediate and central position held by Christ in the piety of both Orthodox and Protestans. The whole doctrine and the whole life of the Orthodox Church is completely Christocentric." (in The Eastern Orthodox Church, London: Student Christian Movement 1929, p. 156). E questo è solo un esempio !
- 3) Questo non significa che l'uso liturgico odierno abbia già trovato il suo equilibrio nell'espressione del nucleo trinitario. Per es., non sempre appare in tutto il suo valore la parte che spetta allo Spirito Santo. Forse però il difetto maggiore dipende non tanto da una carenza nei testi liturgici, quanto da una nostra certa disabitudine a soffermare l'attenzione sull'azione dello Spirito. Probabilmente anche la nostra teologia ha contribuito non poco a una formazione in questo senso. Se così fosse, si renderebbe necessario un riequilibrio della teologia stessa, mediante un proporzionato approfondimento della pneumatologia.
- 4) Questo fatto spiega come tutti i tentativi di sistemazione della teologia orientale secondo gli schemi dei manuali in uso in occidente risultino sempre innaturali.
- 5) Cfr. per es. S.BULGAKOV, L'Orthodoxie, Paris: Librairie Félix Alcan 1932, p.273; VL.LOSSKIJ, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Bologna: il Mulino 1967, p.412 (prima edizione originale francese del 1944); P.EVDOKIMOV, L'Ortodossia, Bologna: il Mulino 1965, p.535 (prima edizione originale francese del 1959).
- 6) The Orthodox Ethos. Essays in honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, a cura di A.J.PHILIPPOU, Oxford 1964.

- 7) Cfr. il Canone VII del Concilio di Efeso (DS 265) e il Decreto Calcedonense (MANSI VII, 116E-117A).
- 8) Avvenne presso il convento dei Padri Domenicani detti "Blackfriars", dal 3 al 5 ottobre 1947. Tra i partecipanti tre teologi cattolici (R.Kehoe O.P., P.Henry S.J., C.Lialine O.S.B.), un russo-ortodosso (Vl.Losskij) e un teologo anglicano (L.S. Thornton C.R.).
- 9) Avvenne nel convento dei Padri Domenicani di Le Saulchoir, presso Parigi, nel gennaio del 1950. Dei principali partecipanti a questo incontro si parlerà più avanti. Cfr. RCh serie 4, 3-4 (1950) 123-124.
- 10) Si veda tra gli altri J.J.VON ALLMEN, Essai sur le repas du Seigneur, Neuchâtel-Paris 1966, p.35 (ed. it. Roma 1966, p. 75s). Inoltre l'opuscolo sullo Spirito Santo della Commissione di Fede e Costituzione: Le Traité sur le Saint-Esprit de Saint Basile, Etudes Patristiques, con la collaborazione di diversi autori (Kretschmar, Hanson, ecc.), estratto della rivista Verbum Caro nn.88-90 (1968-1969).
- 11) Concilio di Firenze, Decretum pro Graecis (DS 1300-1302) e Decretum pro Iacobitis (DS 1330). Cfr. inoltre la solenne Professione di fede di Paolo VI, pronunciata il 30 giugno 1968, n.10.
- 12) A questo riguardo sono due gli aspetti da tenere presenti: la diversità di contenuto della dottrina sulla processione dello Spirito Santo e la diversa qualificazione teologica da dare a questa dottrina. Di entrambi questi aspetti si farà cenno passando in rassegna i singoli autori. Qui si vuol solo premettere qualche nozione generale sul dogma. Secondo A.Palmieri esso può così essere definito per la teologia ortodossa: "Ex hucusque dictis patet quatuor elementa in dogmatis necessario adesse: 1) Quod sint veritates fidei christianae. 2) Quod sint divinitus revelatae. 3) Quod sint ab Ecclesia definitae et promulgatae ut tales. 4) Quod vim legis obligatoriae habeant pro cunctis fidelibus ad salutem aeternam adipiscendam." (in Theologia dogmatica orthodoxa, v.I, cap.II De notione, definitione et divisione dogmatum in theologia orthodoxa, Firenze: Libreria Editrice Fiorentina 1911, p.18). Dai tempi di Bolotov (v. più avanti) è diventata comune la distinzione tra dogma, teologumeno e opinione teologica, secondo quanto scrive S.Zankov: "This faith (quella espressa nella rivelazione e nel dogma) is the only objectively true and generally obligatory element in the Church. Beside these, there must be considered the 'theologumena' of the Church Fathers and the propositions

of orthodox theological science. The general acceptance of this principle in the Orthodox Church is the result of the efforts of the great Russian Church historian, Bolotov." (o.c., p.40). In forma più pratica, ma nello stesso senso, si esprime S.Bulgakov: "Il n'y a dans l'Eglise orthodoxe qu'un nombre limité de définitions dogmatiques, formant une profession de foi obligatoire pour tous ses membres. A strictement parler, ce minimum se borne au symbole de Nicée-Constantinople, qui est lu pendant le baptême et la liturgie, et aux définitions des 7 conciles oecuméniques. Cela ne signifie pas que ces textes épuisent toute la doctrine de l'Eglise; mais le reste de la doctrine n'a pas été formulé de manière à devenir un dogme obligatoire pour tous; il ne forme qu'un enseignement théologique, tout en ayant trait à des questions particulièrement importantes...; mais à strictement parler, le minimum déjà existant suffit à constituer une base inébranlable pour le développement de la doctrine; cette dernière peut se développer sans nouvelles formules dogmatiques, en se manifestant dans la vie de l'Eglise et en formant de nouvelles assises de l'enseignement théologique (theologoumena)." (L'Orthodoxie, Paris: Librairie Félix Alcan 1932, p.140s). A questo punto si connotano altre due questioni: quella del magistero ecclesiastico e quella dello sviluppo dogmatico. Per la prima è sufficiente notare che praticamente tutti gli autori russi di questo secolo sono eredi della dottrina ecclesiologica di A.Chomjakov, per cui il magistero ecclesiastico è esercitato nell'ambito e in dipendenza della sobornost'. Per lo sviluppo dogmatico si cfr. A.Palmieri, Theologia dogmatica orthodoxa, v.I, cap.III De progressu dogmatico juxta theologos sive catholicos, sive orthodoxos, p.31-89. Sinteticamente così esprime il pensiero ortodosso P.Evdokimov: "La rivelazione si chiude con l'era apostolica e i dogmi non aggiungono nuovo contenuto alle Scritture; non esiste un progresso dogmatico sostanziale, ma soltanto la scelta nella formulazione delle verità consegnate nella Bibbia. E' dunque un'evoluzione dell'esplicitazione e nella precisazione, è lo sviluppo del germe." (L'Ortodossia, Bologna: il Mulino 1965, p.254).

- 13) Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, Paris: Victor Retaux et Fils, v.I 1892, p.433.

- 14) De Deo et de Trinitate in problematica theologica Orientalium, dattiloscritto delle lezioni tenute all'Ateneo S. Anselmo in Roma nell'anno accademico 1968-1969.
- 15) Cfr. A. PALMIERI, Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa, Florentiae: Libreria Editrice Fiorentina, v.I 1911, soprattutto p.336-400; Filioque, in DThC 1924, v.V,2, 2309-2343; Esprit-Saint, in DThC 1924, v.V,1, 676-828; M. JUGIE, Theologia dogmatica christianorum orientalium dissidentium, Parisiis: Letouzey et Ané, v.II 1933, p.296-535; De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes, coll.: Lateranum 3-4, Romae: Sem. Rom. Fac. Theol. 1936, p.418; M. GORDILLO, Compendium Theologiae orientalis, Romae: Pont. Inst. Or. Studiorum 1939, p.97-133; N. LADOMERSZKI, Theologia Orientalis, coll.: Urbaniensis 14, Roma: Propaganda Fide 1953, p.433; B. EMMI, Introduzione alla teologia orientale, Roma: Angelicum 1958, p.102; A.S. HERNANDEZ, Iglesias de Oriente, Santander: Editorial Sal terrae, v.I 1959, p.541; v.II 1963, p.742; F. KOVAČEVIČ-DUJE, Sintesi di teologia orientale dei "Pravoslavi", Roma: Desclée e Cie. 1960, p.193. I lavori di A. Palmieri sono molto eruditi, ma l'impostazione è eccessivamente apologetica, spesso polemica, per cui sono comprensibili le violente reazioni suscitate da tutte le parti, del tipo di quella del teologo vecchio-cattolico E. Michaud (Un article de M.A. Palmieri sur le "Filioque", in IKZ 4 (1914) 15-22), il quale a sua volta oltrepassa i limiti di ogni sopportabile controversia. Un giudizio analogo si può esprimere su M. Jugie, del cui manuale dice il padre E. Lanne che "si possono ancor oggi ricavare dati precisi per avviare una ricerca, malgrado una visuale prettamente latina dei problemi e una insensibilità legnosa per l'originalità autentica delle prospettive orientali." (L'Ortodossia secondo l'Evdokimov: questioni fatte al cattolicesimo, in P. EVDOKIMOV, L'Ortodossia, p.XIV). Gli altri autori più recenti hanno presentato solo dei semplici riassunti. Il più ampio e preciso è forse quello contenuto in F. Kovačević-Duje, p.66-92.

C A P I T O L O I

LA CONTROVERSA DEL FILIOQUE

DALLE ORIGINI AGLI INIZI DEL 1900

Leggendo i teologi russo-ortodossi contemporanei si ha l'impressione che anch'essi, nonostante tutte le innovazioni, non possano essere posti al di fuori della secolare controversia tra oriente e occidente sulla processione dello Spirito Santo. La controversia, in quanto tale, nasce dall'inserzione del Filioque nel Simbolo niceno-costantinopolitano. E' a partire da questo fatto che si inizia la presente esposizione, qui proposta perchè si possa meglio inquadrare in un contesto storico la posizione degli autori che dovranno essere esaminati.

Questo studio non può e non vuole essere una reinterpretazione del pensiero contenuto nella S. Scrittura e nei Padri. Solo al termine del capitolo ci sarà una breve rassegna dei testi scritturistici e patristici sui quali abitualmente si sono basati in ogni epoca, compresa l'attuale, i partecipanti alla controversia⁽¹⁾. I fatti saranno presentati secondo le linee più generali, soprattutto cercando di evitarne l'interpretazione, su cui è impossibile trovare l'accordo delle varie parti⁽²⁾.

I - L'INSERZIONE DEL FILIOQUE NEL CREDO IN SPAGNA.

Sia in oriente che in occidente, fin dall'antichità, sono esistiti svariati simboli di fede. Per quanto riguarda l'occidente è necessario distinguere sempre tra i vari simboli e professioni di fede e il Simbolo niceno-costantinopolitano. Nelle professioni occidentali esistenti prima di Fozio si riscontra già la formula "a Patre Filioque procedit"⁽³⁾.

L'addizione del Filioque al Simbolo niceno-costantinopolitano avvenne sicuramente in Spagna⁽⁴⁾. Già esisteva nelle professioni di fede dei concili di Toledo⁽⁵⁾. Non è certo se il Filioque venne aggiunto prima del Concilio Toledano III (a.589)⁽⁶⁾. A partire da questo concilio lo si riscontra nei testi del Toledano IV (633), VI (638), XI (675), XVI (693)⁽⁷⁾. Su questo atteggiamento dei Padri Toledani è opportuno ricordare tre cose. Anzitutto, nonostante la loro affermazione del Filioque, essi insistono nel chiamare il Padre fonte e origine di tutta la Trinità. In secondo luogo, essi si richiamano quasi unicamente alla dottrina di S. Agostino⁽⁸⁾. Infine sembra che essi abbiano aderito alla dottrina filioquista per opporsi in maniera più valida all'arianesimo, allora ancora pericoloso in Spagna⁽⁹⁾.

Il Filioque del Simbolo niceno-costantinopolitano dalla Spagna si diffuse nella Gallia e in Germania attraverso la liturgia. Bisogna infatti ricordare che mentre in oriente tale simbolo venne inserito nella liturgia abbastanza presto, i Latini cominciarono a farne uso solo a partire dal secolo VIII⁽¹⁰⁾. Il Simbolo cominciò quindi a essere recitato e cantato nella liturgia latina col Filioque già inserito. L'accettazione del Simbolo così ritoccato non creò difficoltà in Gallia e in Germania. "Cum enim doctrina in formula Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit expressa ubique doceretur et explicite ab omnibus crederetur - erat etiam in symbolo Quicumque diserte declarata - Ecclesiae illae de textu genuino nicaeno-costantinopolitano, prout graece habetur, nullo modo cogitarunt, sed formulam fidei, prout in Occidente vulgo legebatur et cantabatur, receperunt et cantaverunt. Inde factum est, ut plerique Occidentales mox crediderint symbolum nicaenum-costantinopolitanum, seu, ut multi dicebant, fi-

dem nicaenam, hanc additionem ab origine habuisse; quin immo Graecos accusaverint, quod illam particulam de industria suppressissent."⁽¹¹⁾.

II - L'INIZIO DELLA CONTROVERSIA ALL'EPOCA DI CARLO MAGNO.

La fede nel Filioque è tranquillamente accettata e apertamente professata in Spagna e si diffonde in Gallia e in Germania senza che sorgano delle contestazioni particolari. Soprattutto a Roma questo fatto viene ignorato⁽¹²⁾.

Fu solo nel concilio di Gentilly (Genethliacum), tenuto nel 767 per ordine di Pipino il Breve, che si cominciò a discutere della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Essendo andati perduti gli atti di questo concilio, che doveva trattare anche questioni politiche, è difficile stabilire se si sia parlato principalmente dell'aspetto dottrinale del Filioque o della sua inserzione nel Credo⁽¹³⁾.

Una prima presa di posizione polemica contro i Greci è riscontrabile nei Libri Carolingi (789-791). E' certo difficile stabilire in questa polemica la parte che vi ebbe la teologia e quella da riservarsi alla politica dell'allora nascente Sacro Romano Impero Germanico. L'occasione è data dalla professione di fede letta da S. Tarasio al settimo Concilio Ecumenico (Nicea 787). Ci si chiede "utrum Tarasius... recte sentiat, qui Spiritum Sanctum non ex Patre et Filio, secundum verissimam sanctae fidei regulam, sed ex Patre per Filium procedentem in suae credulitatis lectionem profiteatur"⁽¹⁴⁾. Gli si rimprovera di usare la preposizione "per", che si riferisce all'operazione, in luogo della preposizione "ex", che indica l'origine⁽¹⁵⁾. La formula di S. Tarasio avrebbe un sapore ariano. Il Sinodo di Francoforte del 794 trasse dai Libri Carolini un capitolare contro il Concilio Nice-

no II, riprendendo anche quanto si diceva contro la formula di S. Tarasio. Copia del capitolare venne inviata anche al Papa Adriano I.

Adriano I (772-795) prese le difese del Concilio e dell'ortodossia di Tarasio, richiamandosi alla testimonianza dei Padri per dimostrare la validità della formula adoperata dal Patriarca di Costantinopoli⁽¹⁶⁾.

Intanto, sull'esempio della Cappella di Carlo Magno, l'uso di cantare nella messa il Credo col Filioque, oltre ad essersi definitivamente diffuso per la Gallia e la Germania⁽¹⁷⁾, giunge anche in Italia. Paolino II, Patriarca di Aquileia, in un Sinodo tenuto a Cividale del Friuli (796 o 797) tratta a lungo della questione del Filioque, mettendone in risalto l'utilità per chiudere la bocca agli eretici, senza con ciò volere andare contro i Concili di Nicea e Costantinopoli e i loro simboli. Da un passo del suo discorso sembra di poter dedurre che egli voglia rispondere a una certa contestazione che si era manifestata da parte greca per l'innovazione⁽¹⁸⁾. Si tratterebbe in questo caso della testimonianza più antica di una controversia che sarebbe durata secoli.

Pochi anni più tardi la controversia si accese apertamente. L'occasione venne offerta da un incidente capitato a Gerusalemme nell'808. Va ricordato che Carlo Magno aveva ricevuto dal califfo Harūn al-Rašīd un privilegio per cui poteva esercitare una specie di protettorato sui monasteri e sulle chiese di rito latino della città santa. Ciò spiega le frequenti relazioni tra questi monasteri e la corte imperiale. Nell'807 due benedettini del monastero del Monte degli Ulivi si recarono alla corte imperiale e vi si trattennero un certo tempo. Di ritorno a Gerusalemme vi portarono anche diversi usi liturgici, tra cui quello

di cantare il Credo con il Filioque. Ciò scandalizzò i monaci del monastero greco di S. Saba, e uno di essi, un certo Giovanni, giunse ad accusare i benedettini di eresia, facendo rumore al punto che nella questione dovette intervenire lo stesso Patriarca Tommaso. I benedettini allora interpellarono il Papa Leone III (795-816). In una lettera⁽¹⁹⁾ difendevano la legittimità della loro posizione richiamandosi all'uso della corte imperiale, nonché a passi di S. Gregorio Magno, della Regola di S. Benedetto e al simbolo atanasiano.

Leone III inviava allora due lettere, una ai benedettini di Gerusalemme e l'altra a Carlo Magno. Nella prima⁽²⁰⁾ in due passaggi parlava della processione dello Spirito Santo dal Figlio. Non risulta però che egli abbia inviato un testo del Credo col Filioque. Nella seconda è contenuto piuttosto un invito ad approfondire il problema del Filioque. Egli ne parla in modo prudente e generale⁽²¹⁾. "Tutta la lettera dà l'impressione di una riserva calcolata, e si tiene nell'impersonalità"⁽²²⁾. Carlo Magno fece allora studiare il problema da Teodulfo, vescovo di Orléans, e riunì un concilio ad Aquisgrana (809). Gli atti del concilio, assieme a una dissertazione dell'abate Smaragdo, furono inviati con un'ambasciata straordinaria a Roma. Gli inviati dell'imperatore furono ricevuti dal Papa nel secretarium di S. Pietro. Dal resoconto dell'incontro⁽²³⁾ appare come il Papa abbia dovuto far uso di una proteiforme diplomazia⁽²⁴⁾. In definitiva, mentre da una parte Leone III ammetteva la dottrina del Filioque, dall'altra ne proibiva l'inserzione nel Credo, e invitava Carlo Magno ad escludere il canto del Credo dalla messa, se in forza dell'abitudine non lo si poteva più cantare senza Filioque. Dall'insieme appare lo sforzo di non voler urtare nessuna delle tradizioni, per amore di pace⁽²⁵⁾. Leone III fece poi affiggere due tar-

ghe d'argento, una a destra e l'altra a sinistra della porta che introduce alla confessione di S. Pietro, con l'iscrizione dell'intero Simbolo niceno-costantinopolitano, in greco e in latino, senza Filioque⁽²⁶⁾.

Se ci si domanda quanta strada sia stata percorsa in questo periodo, dal punto di vista dottrinale, per l'approfondimento del problema, ci si accorge che essa è decisamente inferiore a quanto l'insieme di tanti fatti avrebbe potuto lasciar supporre. Da parte greca c'è solo il lamento perchè si è osato toccare il testo del Simbolo niceno-costantinopolitano. Da parte latina c'è più impegno: si va alla ricerca nelle opere dei Padri di tutte le testimonianze in favore del Filioque (Alcuino, Smaragdo, Teodulfo), e si cerca di dimostrare oscura la formula "per Filium", perchè, secondo la Scrittura, essa sarebbe adoperata in riferimento alla creazione (Libri Carolini, Capitolare di Francoforte). Questa presa di posizione è contraddetta dal Papa Adriano I, che basandosi a sua volta sulle testimonianze dei Padri dimostra la legittimità della formula "per Filium". Per quanto riguarda infine il comportamento di Leone III va notato che egli si oppose all'introduzione del Filioque nel Credo, ma nulla autorizza a pensare che abbia così agito per salvaguardare il principio dell'intoccabilità di esso.

III - LA CONTROVERSIA DALL'EPOCA DI FOZIO AL SECOLO XII.

Nonostante il parere contrario espresso da Leone III, in buona parte dell'occidente si continuò tranquillamente a cantare il Credo col Filioque. Da parte greca non ci fu più alcuna presa di posizione contro questo fatto, nè contro la dottrina che sottintendeva, fino alla seconda metà del secolo, cioè fino all'epoca di Fozio. E' impossibile qui voler anche solo riassumere le complesse vicende storiche che riguardano la vita di Fozio e che

ben due volte lo portarono sulla cattedra patriarcale di Costantinopoli e altrettante ve lo fecero precipitare. Esse sono poi complicate dai numerosi fatti che allora rendevano tesa la situazione tra Roma e Costantinopoli, e più in generale tra l'occidente e l'oriente⁽²⁷⁾.

In ogni caso si deve ricordare che Fozio comincia a trattare della questione della processione dello Spirito Santo quando è già in polemica con Roma per altri motivi. L'Enciclica ai Patriarchi d'Oriente, che è il primo suo scritto che affronta direttamente il problema, nasce durante il concilio riunito da Fozio a Costantinopoli nell'867 allo scopo di pronunciare una sentenza di deposizione contro Nicola I. Solo dopo questa data egli si occuperà sempre più, nei suoi scritti, del problema.

Gli scritti che più interessano sotto questo aspetto sono i seguenti: Enciclica ai troni arcivescovili dell'Oriente (867); Lettera al Metropolita di Aquileia (884, durante il suo secondo patriarcato); Mistagogia sullo Spirito Santo (durante il suo ultimo esilio); Libello contro i seguaci dell'antica Roma (probabilmente l'opera è frutto di altra mano, ma riflette la posizione di Fozio)⁽²⁸⁾.

Lasciando da parte le vicende storiche, interessa qui brevemente riassumere il contenuto degli scritti foziani. Bisogna distinguere due aspetti della sua polemica antifilioquista: il rimprovero che egli sembra muovere al fatto che si è voluto inserire il Filioque nel Credo e la sua dottrina sulla processione dello Spirito Santo. Il primo punto della polemica foziana è stato messo in discussione negli ultimi decenni. Contro l'opinione comune il Jugie sostenne in un documentato articolo che Fozio non era mai venuto a conoscenza dell'inserzione latina del Filioque nel Credo e che non aveva mai polemizzato in questo senso⁽²⁹⁾.

Questa tesi venne impugnata qualche anno più tardi da un articolo del Grumel⁽³⁰⁾, che con buona legittimità, a mio parere, riuscì nell'intento di riabilitare l'opinione tradizionale. Essa può quindi essere tenuta anche oggi tranquillamente, anche sulla scorta di autori più recenti, cattolici e non cattolici⁽³¹⁾.

Soprattutto però gli sforzi di Fozio sono diretti contro la dottrina filioquista. Si può riassumere il suo pensiero nei seguenti punti⁽³²⁾:

- 1) Il Figlio è espressamente escluso dall'atto con cui lo Spirito Santo è prodotto dal Padre. Ciò vale non solo quando tale idea è espressa con l'uso del verbo ekporeuesthai, ma anche quando sono usati verbi analoghi ma non identici, come proerchesthai, proagesthai, profenai.
- 2) Tutto ciò che viene considerato nella SS. Trinità oppure è detto di essa, o è comune a tutte le Persone, o è proprio a una sola delle tre e a quella sola.
- 3) La produzione dello Spirito Santo o spirazione attiva (probolê, ekporeusis) è proprietà ipostatica del Padre. E' una conseguenza di quanto affermato al punto precedente. Quindi il Padre è causa o principio delle altre due Persone in ragione della sua Persona o Ipostasi, non in ragione della natura divina.
- 4) Il Padre è causa o principio immediato e prossimo sia del Figlio che dello Spirito Santo. Se infatti egli è causa o principio per ciò che gli è più proprio e incomunicabile, cioè la sua Ipostasi, non vi può essere conseguentemente nessun principio intermedio tra lui e, per esempio, lo Spirito Santo al momento della spirazione.
- 5) L'unità di principio (o monarchia divina, secondo l'espressione greca) deve essere tenuta con fermezza, secondo la tradizione

cattolica. L'unico principio è il Padre, in quanto egli solo genera il Figlio ed egli solo spira lo Spirito. Introdurre anche il Figlio nella spirazione dello Spirito è introdurre un secondo principio nella Trinità. Da qui deriva l'insistenza di Fozio sulla formula che è ignota alla tradizione precedente: "ek monou toû Patros".

6) Attribuire anche al Figlio la processione dello Spirito avrebbe poi come conseguenza la distruzione della consustanzialità delle Persone trinitarie. Sarebbe infatti dare al Figlio qualcosa (la fecondità) che lo Spirito non avrebbe, risultando quindi inferiore.

Sono due quindi le disastrose conseguenze che Fozio giudica necessariamente derivare dalla dottrina del Filioque: la distruzione della monarchia del Padre e la negazione della consustanzialità delle tre Persone, che porta poi alla confusione tra di esse. Questi due punti compariranno sempre più di frequente nelle sue opere posteriori all'Enciclica ai Patriarchi d'Oriente (Lettera al Metropolita di Aquileia e Mistagogia sullo Spirito Santo).

Nell'espone la sua dottrina Fozio si riferisce frequentemente alla Scrittura e ai Padri. Sull'uso che egli fa di questi ultimi va però notato un particolare: egli non riporta mai alcuna loro citazione diretta. Manca quindi ogni citazione patristica che contenga la formula "ek monou toû Patros" (cosa che non sarebbe stata facile da realizzare, come osserva il Bolotov⁽³³⁾), non solo, ma viene positivamente ignorato ogni uso patristico della formula "dia toû Hyioû". E' doveroso però anche ricordare che Fozio dovette scrivere molte sue opere in esilio, dove non aveva una biblioteca che gli permettesse di avere le opere dei Padri a portata di mano. Se si tiene presente che i passi scrit-

turistici sono da lui commentati in maniera abbastanza superficiale, non ci si meraviglierà nel constatare che l'ossatura della sua esposizione dottrinale è costituita da argomenti dialettici⁽³⁴⁾.

Da parte latina non ci fu nessuna reazione diretta alla polemica intrapresa da Fozio. Ciò si spiega col fatto che semplicemente non si era venuti a conoscenza delle opere di Fozio⁽³⁵⁾. Il Papa Nicola I (858-867), in una lettera ai Vescovi del regno di Carlo il Calvo⁽³⁶⁾, aveva esortato i teologi franchi a occuparsi della questione della processione dello Spirito Santo, per rispondere a quei greci che negavano il Filioque: ma ciò era avvenuto prima che si entrasse nella controversia foziana vera e propria. In risposta all'invito del Papa noi conosciamo tre scritti, il primo ad opera di Enea di Parigi, il secondo del monaco Ratramno di Corbie e il terzo del Sinodo dei vescovi della Germania radunati a Worms (a.868)⁽³⁷⁾. Semmai Fozio avrebbe potuto conoscere questi scritti e tenerne conto nelle sue opere, soprattutto della teoria latina del "tamquam ab uno principio"⁽³⁸⁾.

Un caso singolare rappresenta in quest'epoca Giovanni Scoto (Eriugena, cioè forse nativo della Scozia Maggiore = Eriu = Irlanda). Primo medievale capace di proporre un sistema filosofico elaborato, conoscitore del greco e traduttore delle opere dello Pseudo-Dionigi, si occupò anche della questione della processione dello Spirito Santo, avvicinando posizioni greche e posizioni latine. Di lui scrive il Jugie: "...ejus tentamina omnino infelicia evaserunt, et non minus a Graecorum, ad quos manifestam propensionem habet, quam a Latinorum doctrina recessit Photianusque bonae fidei ante Photium ex parte saltem, extitit."⁽³⁹⁾. Foziano prima di Fozio, perchè egli espresse il suo insegnamento attorno all'843, quando insegnò alla "Schola Palatina" di Pa-

rigi, fondata da Carlo Magno.

Dai tempi di Fozio fino al secolo XII da parte latina quasi ci si disinteressa della questione. I pochi scritti sono dovuti a S. Pier Damiani (un breve trattato basato sulla Scrittura ma che si richiama anche all'autorità della Chiesa romana), a S. Anselmo d'Aosta (che si serve soprattutto di argomenti dialettici, desunti dagli scritti degli stessi greci, e che pone i fondamenti del cosiddetto "concetto latino della SS. Trinità"⁽⁴⁰⁾) e al Cardinal Umberto da Silva Candida (scritto che contiene parecchi errori storici).

Nei secoli X e XI presso i Greci ci si accostò a un fozianesimo sempre più rigido⁽⁴¹⁾. Niceta Bizantino cerca di riproporre in forma nuova gli argomenti di Fozio, nei suoi Capita syllogistica. Tratta anche della formula "per Filium", che egli restringe alla sola missione temporale. Michele Cerulario insiste soprattutto sulle questioni liturgiche e canoniche. L'estremismo polemico di Niceta Stetato è deducibile dal titolo della sua opera: Sintesi contro i Latini, sulle loro bestemmie contro lo Spirito Santo quando dicono che egli procede dal Figlio. Egli soprattutto pone una netta distinzione, senza possibilità di relazione, tra la processione eterna e la missione temporale dello Spirito. Pietro d'Antiochia, nel suo scambio epistolare con Michele Cerulario, rimprovera ai Latini l'addizione al Simbolo, mentre cerca di scusarne la dottrina. Più conciliante sembra essere la posizione di Michele Psello e di Teofilatto di Bulgaria. In generale di tutti questi autori si deve dire che non si scostano dalla dottrina di Fozio ed è quindi scarso il loro contributo in vista di una soluzione della questione. Eutimio Zigabeno ha il merito di aver inaugurato l'uso dell'argomento patristico, anche

se in pratica il suo lavoro consiste nel ripetere quanto già Fozio aveva detto. Altri autori (Giovanni Furnense, Eustrazio Niceno, Niceta Seido, Nicola Metonense) sembrano tenersi su posizioni meno rigide, iniziando un filone che avrebbe avuto più illustri rappresentanti nei secoli a venire.

Prima di terminare questo paragrafo è necessario ancora ricordare due importanti fatti della storia di questo periodo. Il primo riguarda la data dell'introduzione a Roma del Credo con l'aggiunta del Filioque. Già il Papa Stefano V (885-891), contrariamente a Leone III aveva dato la sua approvazione all'uso del Credo col Filioque⁽⁴²⁾. Ma quando esso venne adottato a Roma? Secondo alcuni ciò sarebbe avvenuto al tempo di Papa Cristoforo (903). Secondo altri durante il pontificato di Sergio III (904-911). Oggi sembra quasi certo che il Simbolo col Filioque sia stato cantato per la prima volta a Roma durante la solenne messa del 14 febbraio 1014, in occasione dell'incoronazione di Enrico II da parte del Papa Benedetto VIII⁽⁴³⁾.

L'altro fatto, ben più importante, di questo periodo è costituito dalla consumazione dello scisma tra la Chiesa occidentale e la Chiesa orientale. La data generalmente accettata come ufficiale è il 1054, quando il card. Umberto lasciò a Costantinopoli il documento di scomunica e Roma veniva ripagata con la stessa moneta dal Patriarca Michele Cerulario⁽⁴⁴⁾. Probabilmente però questo episodio non è sufficiente per spiegare lo scisma, che deve piuttosto essere visto come una situazione (creatasi attraverso una lunga evoluzione) in cui di fatto ci si è venuti a trovare e di cui si prese coscienza a poco a poco, in epoche diverse nelle diverse parti della Chiesa⁽⁴⁵⁾.

Tanto meno sarà sufficiente ritenere la questione della pro-

cessione dello Spirito Santo come unica causa dello scisma, se già nell'episodio del 1054 essa risulta solo come uno dei motivi. Quale peso poi essa abbia avuto nell'insieme di tutte le cause e fino a che punto sia stata determinante è un'altra questione; è difficile farne una valutazione storica, come dimostra la varietà d'opinioni degli studiosi.

IV - LA CONTROVERSIA DAL SECOLO XII AL SECOLO XX.

Già dall'epoca degli eredi di Fozio si può notare come la controversia sul Filioque interessi strati sempre più vasti della teologia, assumendo una fisionomia sua particolare, indipendente da tutte le altre questioni che avevano portato allo scisma. In altre parole, pur senza che sia dimenticato l'aspetto canonico-liturgico dell'addizione, acquista spazio sempre maggiore lo studio che viene dedicato alla dottrina stessa, sia in occidente che in oriente. Assieme all'aspetto teologico è necessariamente implicato anche l'aspetto dogmatico, ed esso viene particolarmente trattato nei Concili di Lione e di Firenze. Lasciando da parte i teologi latini che per noi sono più noti, ricorderò solo qualcuno degli orientali che più si sono occupati dell'argomento⁽⁴⁶⁾. In generale si può notare per essi una discreta varietà di posizioni dottrinali che vanno da un fozianesimo rigido a una certa accondiscendenza alla dottrina occidentale, tanto che i sostenitori di queste ultime posizioni vennero chiamati "latinofroni".

Venendo ai singoli, ricordiamo anzitutto Niceta di Maronea, arcivescovo di Tessalonica durante la prima metà del secolo XII. Se da una parte esigeva dai latini che togliessero il Filioque dal Credo, dall'altra voleva che i greci professassero la dot-

trina del "per Filium" o del "Filioque" stesso, purchè nel senso dei Padri, e cioè che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio, intendendo il Figlio come principio immediato, non come principio senza principio (il che equivale alla formula "ex Patre per Filium" e si oppone al pericolo di ammettere un duplice principio). La sua posizione si può quindi praticamente considerare "cattolica". Più difficile è invece giudicare un suo contemporaneo, Niceta di Nicomedia, perchè non possediamo alcun suo scritto sull'argomento e il suo pensiero ci è noto solo attraverso la relazione di due altri autori, Ugo di Eteria, che lo presenta come foziano⁽⁴⁷⁾, e Anselmo di Havelberg, che narrando di una disputa avuta con lui lo descrive come un foziano che lentamente passa a posizioni occidentali⁽⁴⁸⁾.

Sulla linea aperta alla riconciliazione sembra trovarsi anche Niceforo Blemmida, a giudicare dai suoi opuscoli sulla processione dello Spirito Santo inviati al vescovo Giacomo di Bulgaria e a Teodoro II Lascari (1254-1258). Anche l'interpretazione del suo pensiero è oggetto di disputa⁽⁴⁹⁾, tuttavia è indubbio che egli ha contribuito a preparare la via per l'unione realizzata al Concilio di Lione.

All'epoca del Concilio di Lione (1274), che portò ad un'unione effimera⁽⁵⁰⁾, si moltiplicano gli studi e le controversie. Giovanni Vecco (Becco) e i suoi seguaci hanno il merito di riesaminare e presentare con grande chiarezza i testi dei Padri favorevoli al Filioque. D'altra parte gli Arseniti (scismatici di questo tempo) preferivano far scomparire anche la formula "per Filium", per evitare l'imbarazzo dell'interpretazione. Proprio di essa però in questo secolo compare un'interpretazione piuttosto singolare, anche se il significato preciso di essa è ancor

oggi oggetto di disputa. La si deve a Giorgio di Cipro, patriarca di Costantinopoli (1241-1290), che la espose in un sinodo del 1285⁽⁵¹⁾. Fondamentalmente la si può riassumere in questa idea: lo Spirito Santo procede "per Filium" non sul piano dell'esistenza, ma su quello dell'eterna manifestazione⁽⁵²⁾. Questa ekfansis aiônios, attraverso la rielaborazione di Gregorio Palamas, diventerà fondamentale nella teologia trinitaria degli ortodossi russi di questo nostro secolo, che cercheranno di mostrare anche come essa già appartenesse al filone più antico della patristica greca.

Dagli autori di ispirazione più foziana il "per Filium" viene inteso in altri modi, nel senso per esempio che lo Spirito Santo procede essendo consustanziale col Figlio, o nel senso che procede dal Padre che già ha il Figlio, cioè dopo la generazione del Figlio. La maggior parte però rifugge da questi "bizantinismi" e si attiene all'interpretazione tradizionale, che riferisce la formula alla missione temporale dello Spirito.

Si ha occasione di riaccendere la controversia quando gli scritti di S. Tommaso d'Aquino - che contengono soprattutto argomenti razionali in favore del Filioque - vengono a conoscenza dei bizantini. Principale avversario di S. Tommaso è Barlaam Calabro, il cui metodo teologico suscita però la reazione di S. Gregorio Palamas, che riteneva che il porsi sul terreno scelto da S. Tommaso equivaleva a lasciar scegliere le armi, lasciandosi da lui irretire. Da qui la celebre controversia tra Barlaam Calabro e Gregorio Palamas⁽⁵³⁾. Di quest'ultimo, la cui importanza di teologo è capitale su questo come su tanti altri problemi, tratterò più avanti, parlando del teologo russo contemporaneo Vl. Losskij. Contro S. Tommaso scrissero poi molti teologi di

scuola palamita: Nilo Cabasila, Teofane Niceno, Giuseppe Briennio, Matteo Angelo Panareto, Demetrio Crisolora.

E' attraverso queste controversie che si giunge al Concilio di Firenze (1439). Analizzare il sottofondo politico che condusse a questo concilio e lo condizionò, e valutarne tutto il peso dogmatico è difficile e complesso⁽⁵⁴⁾: accenniamo solo a quanto è stato fatto relativamente alla nostra questione. Anzitutto si è operato una netta distinzione tra la questione canonica e quella dottrinale. Sulla liceità dell'addizione vennero presentate due opinioni: 1) quella di Marco Efesino, che voleva che il Decreto di Efeso fosse inteso in senso stretto; 2) quella di Andrea di Rodi, che sostenne la necessità di aggiungere il Filioque che per lui veniva ad ottenere il senso di una vera e propria dichiarazione, e non di una semplice addizione. Bessarione, sia pure con moderazione, propendeva inizialmente per la tesi di Marco Efesino. "Clarior tota quaestio evasit, cum Cardinalis Julianus Cesarini, relicto campo theologico, vim Decreti Ephesini historice et canonice exposuerat: i.e. attente considerandam esse causam legis (nempe damnationem erroris Nestorii), intentionem legislatoris (volentis reicere Symbolum Nestorianorum), rei processum (quo mera declaratio minime vetatur)"⁽⁵⁵⁾. Si discusse anche del potere del Pontefice romano di operare l'addizione senza previo consenso degli altri Patriarchi. Infine si giunse alla definizione della liceità di tutto l'operato⁽⁵⁶⁾.

Per quanto riguarda l'aspetto dottrinale bisogna sottolineare che nessuno, neppure Marco Efesino e quelli che con lui erano contrari all'unione, ebbe il coraggio di portare la discussione nel campo degli argomenti di carattere razionale (e probabilmente fu una prova di buon senso!). I teologi di entrambe le parti si preoccuparono soprattutto di illustrare le posizioni dei Padri. Anche da parte greca ci fu chi si sforzò di mostrare come secondo

i Padri greci non si possa dire che lo Spirito proceda dal solo Padre. Notevole particolarmente il discorso dogmatico di Bessarione, tenuto di fronte all'imperatore e ai vescovi greci nell'aprile del 1439⁽⁵⁷⁾. Praticamente durante il Concilio di Firenze si raggiunse un certo accordo sulla dottrina dei Padri e ciò permise di passare poi alla definizione del dogma⁽⁵⁸⁾.

Quando, poco dopo la chiusura del Concilio Fiorentino, le sue decisioni vennero rifiutate dalla maggioranza dei Bizantini, Bessarione e i teologi latini ne continuarono la difesa della definizione. I Bizantini tornarono alla loro posizione tradizionale, in cui il "per Filium" è inteso nel senso della missione temporale. Marco Efesino si occupò anche degli argomenti di carattere razionale, praticamente riprendendo il pensiero di Fozio⁽⁵⁹⁾. Giorgio Scolario (che divenne Patriarca di Costantinopoli col nome di Gennadio II), mentre durante il concilio e poco dopo aveva sostenuto la tesi latina, divenne poi seguace della tesi di Marco Efesino. Anch'egli fece uso di argomenti dialettici, ma soprattutto cercò di dimostrare come i Padri latini e particolarmente S. Agostino abbiano inteso la partecipazione del Figlio solo nel senso della missione temporale. Presentò infine una sintesi delle diverse opinioni bizantine sulla processione dello Spirito Santo, dalla quale sintesi è escluso solo il Filioque.

Nei secoli successivi interviene un fatto nuovo nella storia della controversia: entra in scena la teologia ortodosso-slava, soprattutto russa. Specie negli ultimi cent'anni i teologi russi hanno assunto il ruolo di massimi rappresentanti della teologia ortodossa e per merito loro e della loro Chiesa si sono avuti gli incontri e le discussioni più importanti. Un discorso più particolareggiato su di loro è però rimandato al prossimo capi-

tolo. Del filone più tradizionale (greco) ricordiamo ancora solo qualche nome: Massimo Margunio (+ 1602), notevole per il tono irenico e conciliante; Cirillo Lucaris (+ 1688), e Eugenio Bulgaris (+ 1806), anch'essi non eccessivamente polemici; gli altri sono piuttosto seguaci di un fozianismo rigido. Dal punto di vista dottrinale non appaiono novità.

V - I FONDAMENTI SCRITTURISTICI E PATRISTICI.

Come già detto, in questo paragrafo mi atterrò a un semplice elenco dei passi della Scrittura e dei Santi Padri che più sono serviti ai partecipanti alla controversia sulla processione come fondamento delle loro tesi. Ad essi si rifanno anche gli autori russi oggetto di questo studio. Questo paragrafo ha quindi una ragione di pratica comodità.

A - I passi scritturistici.

Tralasciamo quanto sia pure in maniera adombrata si può trarre dal VT. Nel NT sono diverse le opinioni degli autori sul problema se in esso la dottrina sulla processione dello Spirito Santo sia proposta in modo chiaro ed esauriente. Tra quanti propongono un risposta negativa si possono enumerare M. Gordillo⁽⁶⁰⁾, l'anglicano H.B. Swete⁽⁶¹⁾, il protestante E. Brunner⁽⁶²⁾, A.M. Dubarle⁽⁶³⁾. Cattolici e Ortodossi sono comunemente d'accordo nel ritenere espressamente insegnato nel N.T. la processione dello Spirito dal Padre. Per quanto riguarda la partecipazione del Figlio gli Ortodossi sono comunemente d'accordo nel negarla, chi escludendola positivamente, chi affermando che la Scrittura tace su questo argomento. I Cattolici invece affermano che questa dottrina vi è contenuta, e la si può ricavare sia da un insieme di indizi che da quanto è rivelato "formaliter implicite".

Ecco l'elenco dei testi scritturistici più usati. In nota ri-corderò alcuni dei padri che più ne hanno fatto uso.

- 1) Gv. 15,26 "Quando verrà il consolatore, che io vi manderò dal (para)Padre, lo Spirito di verità che dal Padre procede (ekporeuetai), Egli mi darà testimonianza".

Presso i Padri le parole "Spirito di verità" equivalgono spesso a "Spirito del Figlio"⁽⁶⁴⁾.

- 2) Gal. 4,6: "E prova che siete figli e che Dio mandò lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori, il quale grida : "Abba, Padre".

Testi come questo venivano facilmente usati dai Padri, soprattutto alessandrini, contro gli Ariani⁽⁶⁵⁾.

- 3) Gv. 16,14-15: "Egli mi glorificherà, perchè prenderà (lêmpsetai) del mio per comunicarvelo. Tuttociò che ha il Padre è mio; ecco perchè vi ho detto che prenderà (lambanei) del mio per comunicarvelo".

E' da notare che lo scopo principale dei Padri del IV secolo è di dimostrare dalle parole del Signore "tutto ciò che ha il Padre è mio" la consustanzialità del Padre e del Figlio. Avendo di mira di provare questa verità, contro gli Ariani, non si soffermano molto sulla relazione tra il Figlio e lo Spirito⁽⁶⁶⁾.

- 4) Gv 14,16: "Io pregherò il Padre ed Egli vi darà un Altro Consolatore, affinchè rimanga sempre con voi".

Gv 14,26: "Ma sarà il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre invierà nel mio nome, a insegnarvi tutte queste cose e a ricordarvi tutto ciò che vi ho detto".

Gv. 16,7: "Tuttavia io vi dico la verità: vi conviene che Io vada, perchè se non vado non verrà a voi il Consolatore; se invece Io vado ve lo manderò".

Questi testi sono generalmente adoperati per indicare la "missione" dello Spirito dal Padre e dal Figlio⁽⁶⁷⁾.

B - I passi patristici più usati.

Mi è sembrato doveroso escludere i Padri dalla storia della controversia, perchè la loro esposizione della dottrina trinitaria su questo punto è normalmente irenica. Si possono ricordare due fatti che hanno il sapore della controversia, ma che considerati nel complesso della patristica assumono un valore secondario.

Il primo di questi fatti si riferisce alla controversia tra Teodoreto di Ciro e S. Cirillo Alessandrino. Quest'ultimo, secondo la tradizione alessandrina, riferiva lo Spirito essenzialmente al Figlio, chiamandolo "proprio del Figlio"⁽⁶⁸⁾. Teodoreto, nella sua operetta contro i dodici Anatematismi, risponde distinguendo⁽⁶⁹⁾: lo Spirito Santo è proprio del Figlio perchè è della medesima natura e viene dal Padre, non perchè viene (ha l'esistenza) attraverso il Figlio; tale affermazione sarebbe blasfema. Egli cerca di fondare la sua dottrina su Gv 15,26 e I Cor22,12⁽⁷⁰⁾. E' difficile provare (come sostengono gli Ortodossi) che S. Cirillo dopo la controversia con Teodoreto abbia cambiato opinione. Infatti nelle opere posteriori sembra riesporre la medesima dottrina, usando lo stesso modo di espressione⁽⁷¹⁾.

Il secondo fatto risale alla metà del secolo VII. Questa volta la disputa è tra Bizantini e Latini e coinvolge più persone. Nelle lettere sinodali del Papa S. Martino I, pubblicate dopo il Concilio Lateranense del 649, si trova l'espressione "ex patre filioque". Gli Orientali tennero un atteggiamento sospetto di fronte a tale formula. S. Massimo Confessore nelle sue lettere a Marino dovette intervenire in difesa della dottrina romana, dicendo che essa non intendeva il Figlio come Principio Originale (aitia proe

katarktikhê) dello Spirito, ma solo il provenire (profenai) dello Spirito attraverso il Figlio. L'argomentazione si basa sulla distinzione tra il verbo greco "ekporeuesthai" (che implica un principio originale) e il verbo latino "procedere" (che non lo implica) ⁽⁷²⁾. Tutti si ritennero paghi della spiegazione e non se ne parlò più.

L'autorità dei Padri venne invocata molto spesso durante la controversia sul Filioque. Nacquero anche dei florilegi patristici sulla processione dello Spirito Santo e vennero molto accresciuti all'epoca dei Concili di Lione e di Firenze. Bizantini e Latini hanno fatto a gara per tirare dalla loro parte questo o quel Padre. Oltre ai florilegi si hanno anche vere collezioni di testi patristici, opera di alcuni bizantini. Una collezione di Andronico Camatero, scritta verso il 1170-1175, raccoglieva ben centoquaranta passi, soprattutto di Padri greci. Specie durante il Concilio di Firenze si ricercò nel patrimonio patristico, e il merito principale di tale indagine va al Bessarione e a Giorgio Scolario. In epoca più recente i teologi slavi, particolarmente Zernikav e Prokopovič, si interessarono dei Padri in questo senso sostenendo con forza l'opinione che alcuni testi erano stati corrotti dagli avversari: opinione che entrò poi a far parte del bagaglio dei manuali russi di teologia. In età più recente i teologi ortodossi hanno tenuto posizioni più moderate riconoscendo per esempio che la dottrina trinitaria di Fozio può al più riferirsi a Teodoro di Mopsuestia e a Teodoreto di Ciro (Ch. Andrusos e D. Balanos tra i greci; V. Bolotov e G. Florovskij tra i russi).

Su florilegi e collezioni è necessaria una osservazione: in generale i testi non sono criticamente curati, e la loro interpre-

tazione è spesso data senza tener conto del contesto.

Che tutti i Padri non concordino perfettamente tra di loro non deve far meraviglia. Bisogna tener presente il progresso del dogma trinitario lungo i secoli e la dottrina dei singoli Padri deve essere considerata nel contesto della storia dei dogmi. si tenga presente che nei primi secoli si è parlato molto della seconda Persona della Trinità, poco della terza. Come si spiega che S. Basilio, assertore della dignità dello Spirito Santo, non osi chiamarlo Dio?

I seguenti testi dei Padri saranno ordinati secondo le due formule che essi hanno rese classiche: 1) "ex Patre per Filium"; 2) "ex Patre Filioque".

1 - La formula "ex Patre per Filium".

- Ireneo non usa la formula, ma chiama il Figlio "Fons et caput Spiritus" (Adv. Haer. V 20,2; PG 7,1178BC).
- Tertulliano è il primo ad usarla (Adv. Praxeam 4; PL 2,159AB).
- Origene (In Ioannem 2; PG 14,128B-129A).
- Ilario di Poitiers (De Trinitate XII,56; PL 10,470A).
- Atanasio usa una formula equivalente (Epistola III ad Serapionem 1; PG 26,625B; ibid. 6; PG 26,633BC; Epistola I ad Serapionem 20, 21, 30, 31; PG 26, 580,600,601).
- Basilio Magno esprime l'idea senza usare la formula (Contra Eunomium II,34; PG 29,652; In libro de Spiritu Sancto 43; PG 32,148A; ibid. 45; PG 32,149C-152A).
- Gregorio Nazianzeno (in un suo carme: PG 37,632A; In sanctum Pascha 9; PG 36,633C; cfr. anche 476B e PG 37,1017A).
- Gregorio Nisseno (Ad Ablabium, quod non sint tres dii, PG 45, 133BC; Contra Eunomium I, ad finem; PG 45,464BC).
- Cirillo Alessandrino (De adoratione in spiritu et veritate, PG

68,148A; Commentaria ad Ioelem II,35; PG 71,377; Commentarium in Ioannis Evangelium, PG 74,417C, 449C, 709D; Apologeticum contra Theodoretum, PG 76,385ss, 433, 308D, 357CD, 1157AB, 1160 BC).

- Giovanni Damasceno ha dei passi che sembrano in favore della dottrina di Fozio (De fide orthodoxa I,8; PG 94,832; De hymno trisagio 28; PG 95,60; Homilia in Sabbatum Sanctum 4; PG 96, 605B). In altri sembra ritenere il Figlio principio dello Spirito assieme al Padre (De fide orthodoxa I,12bis; PG 94,848D; ibid. 849A; Adv. Manichees 5; PG 94,512)⁽⁷³⁾.

2 - La formula "ex Patre Filioque".

Prima di elencare i Padri latini che ne fanno uso mi sembra opportuno accennare anche ad alcuni Padri greci che paiono servirsene.

- 1) Padri greci che usano o si avvicinano alla cosiddetta formula latina.

- Gregorio Nisseno (De oratione dominica, PG 46,1109AC).
- Basilio Magno (Contra Eunomium III; PG 29,655)⁽⁷⁴⁾.
- Epifanio (Adv. Haereses, PG 42,433AC; Ancoratus 6; PG 43,25C; ibid. 7; PG 43,28D-29A; ibid. 8; PG 43,29B6; ibid. 9; PG 43, 32C; ibid. 11; PG 43,36C; ibid. 75; PG 43,157; Adver. Haereses 74,7; PG 42,488B).
- Cirillo Alessandrino, che in questa controversia trinitaria è il più usato tra i Padri greci (De recta fide ad reginas, Oratio II,51; PG 76,1408AB; De adoratione in Spiritu et veritate I; PG 68,148A; In Ioannis Evangelium XI,10,14,15; PG 74,449C; cfr. PG 75,502; ibid. X; PG 74,417C; Thesaurus, PG 75,585A; In Ioelem prophetam commentarius, PG 71,377B). Cirillo non separa la missione dalla processione (De recta fide ad Theodosium 36,

37; PG 76,1188). D'altra parte distingue chiaramente tra la processione eterna e la missione temporale (Thesaurus 34; PG 75,608B). Nello stesso tempo stabilisce un nesso tra missione e processione (Explicatio duodecim capitum, PG 76,308D; Apologeticum contra Theodoretum, PG 76,433BC). Applica il verbo ekporeuesthai non solo allo Spirito Santo, ma anche alla processione del Figlio dal Padre (In Ioannis Evangelium V,26; PG 74,420A).

- Didimo Alessandrino: il suo libro sullo Spirito Santo è andato perduto; ci rimane la traduzione fatta da S. Girolamo (PG 39,1063C-1064A,1065-1066; Commentarius in Actus Apostolorum, PG 39,1660CD).
- 2) La formula "ex Patre Filioque" presso i Padri latini.
- Ilario di Poitiers (De Trinitate II,29; PL 10,69A).
 - Mario Vittorino ne parla secondo categorie neo-platoniche (Adversus Arium, PL 8,1044C; ibid. I,13; PL 8,1048A).
 - Ambrogio oltre alla formula "per Filium" (Liber de Spiritu Sancto II,12; PL 16,770C) si accosta anche alla formula occidentale (Liber de Spiritu Sancto I; PL 16,739ABC; ibid. II,12; PL 16,771C; ibid. III,3,16; PL 16,779ss,803ss).
 - Agostino (De fide et Symbolo, PL 40,191; Tractatus in Ioannem 99,6,8; PL 35,1888ss; Contra Maximinum II,14; PL 42,770-771). Soprattutto egli espone la sua dottrina nel De Trinitate (per es. V,14; PL 42,921; XV,26; PL 42,1094-1095). Su Agostino, il cui influsso sulla teologia latina successiva è stato determinante su questo punto come su tanti altri, è necessario tener presenti almeno le due seguenti osservazioni. Anzitutto la sua spiegazione del "tamquam ab uno principio", che egli intende nel senso che lo Spirito Santo procede "de Patre principa-

liter" (cfr. l'ultimo testo citato). Con questo è salva la monarchia del Padre e ci si avvicina alla formula "per Filium", per cui G. Bonner può scrivere: "...mi sembra che la dottrina di Agostino della processione dello Spirito Santo è molto meno rivoluzionaria, e molto più vicina al pensiero dei Greci, di quanto gli sia stato abitualmente fatto credito, sia per lode che per biasimo"⁽⁷⁵⁾. La seconda osservazione riguarda la teoria psicologica agostiniana, che è fondamentale per comprendere il sistema latino di presentare il mistero trinitario e la processione dello Spirito "ab utroque". Sul suo significato generale mi sembra importante la seguente annotazione del De Régnon: "Questo sistema riposa tutto intero unicamente su un semplice paragone tra la vita divina e la vita dell'anima umana"⁽⁷⁶⁾.

La scelta dei Padri e dei loro passi è senza dubbio incompleta ma sufficiente per lo scopo che questo lavoro si propone. Soprattutto però può sembrare arbitraria o almeno pregiudiziale la collocazione di un testo nell'una o nell'altra sezione di questo paragrafo. Ciò però è stato fatto solo per una certa esigenza esteriore di ordine, senza alcuna pretesa di interpretazione. Solo più avanti, quando sarà il caso, si riporterà l'interpretazione dei teologi russi contemporanei.

NOTE AL CAPITOLO I.

- 1) Sebbene si possa parlare, e lo si farà alla fine di questo capitolo, di dottrine diverse dei Padri sulla processione dello Spirito Santo, tuttavia in epoca patristica non esiste ancora l'atmosfera di controversia su tale questione. La loro esposizione irenica diventerà anzi un punto di riferimento obbligatorio e di indiscutibile autorità (anche se di discutibile interpretazione) all'epoca delle controversie. Scrittura e Padri non possono quindi logicamente essere inseriti nel vivo di un capitolo che narra la storia della controversia.
- 2) Per una esposizione più completa e particolareggiata si rimanda ai vari manuali di storia della Chiesa e agli articoli delle Enciclopedie e dei Dizionari sotto la voce "Filioque". Si confrontino inoltre le già citate opere di M. Jugie: Theologia dogmatica christianorum orientalium dissidentium, v.II, e De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes.
- 3) Per un elenco di queste professioni di fede cfr. M. JUGIE, De processione..., p.115-120. La bibliografia per un esame storico di esse in A. PALMIERI, Filioque, in DThC V,2 (1913) 2309-2310. Cfr. anche F. KOVACEVIC-DUJE, Sintesi di teologia orientale dei "Pravoslavi", Roma: Desvlée e Cie. 1960, p.69-71.
- 4) A. PALMIERI, Filioque, c.2311.
- 5) Cfr. J.A. DE ALDAMA, El Símbolo Toledano I, su texto, su origen, su posicion en la historia de los Símbolos, Roma 1934, p.69-75. Esiste una parentela tra la professione di fede toledana e il simbolo "Quicumque", falsamente attribuito a S. Atanasio. Non si sa bene se questo simbolo sia sorto in Spagna o in Gallia. Sembra già diffuso in occidente verso la metà del secolo VII, mentre nell'oriente bizantino diventa conosciuto solo verso la fine del secolo XII (cfr. V. LAURENT, Le Symbole Quicumque et l'Eglise Byzantine, in Echos d'Orient 35 (1936) 385-404). Nel testo genuino di questo simbolo si leggono le seguenti parole: "Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus est, sed procedens" (A. HAHN, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau 1897, p.176).
- 6) Cfr. E. SCHWARTZ, Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon, in Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 25 (1926) 38-88.

- 7) Cfr. i testi in C.RIERA, Doctrina de los Símbolos Toledanos sobre el Espiritu Santo, Vic 1955, p.50, 56, 59-60, 66-67, 84-91; cfr. anche le p.120-144.
- 8) Cfr. B.SCHULTZE, De Sanctissima Trinitate. Theologia Orientalium et Catholicorum, Dattiloscritto delle lezioni tenute al Pontificio Istituto Orientale di Roma nell'anno accademico 1968-1969, f.67. Il richiamo alla dottrina di Agostino è solo un argomento di sostegno esterno. Secondo Meyendorff normalmente la dottrina del De Trinitate di Agostino non veniva presa a sostegno del Filioque perchè troppo difficile (cfr. J.MEYENDORFF, U istokov spora o Filioque, in Pravoslavnaja Mysl' 9 (1953) II6).
- 9) Cfr. J.N.D.KELLY, Early Christian Creeds, London 1952, p.361s; J.MEYENDORFF, a.c., p.114.
- 10) Fin da epoca abbastabza antica nella Liturgia Mozarabica questo simbolo veniva letto con l'aggiunta "ex Patre Filioque procedentem" (cfr. B.SCHULTZE, De Sanctissima Trinitate.. f.67).
- 11) M.JUGIE, De processione..., p.238. Il Jugie (p.238-239,n.2) cita il Capitolare di Francoforte del 794 (PL 98,1249), i Libri Carolini (l. IV; PL 98,1117-1118) e la Sententia adversus Michaellem Caerularium del Card. Umberto da Silva Candida (PL 143,1003-1004).
- 12) Per una esposizione più approfondita e documentata dei fatti di questo periodo cfr. A.PALMIERI, Filioque, 2312-2317, e M.JUGIE, De processione..., p.258-277.
- 13) Le notizie sono tratte dal Chronicon di S.Adone, vescovo di Vienne, scritto attorno all'850 (PL 123,124-125).
- 14) Libri Carolini IV,3; PL 98,1117.
- 15) "Ex Patre enim et Filio Spiritum Sanctum, non ex Patre per Filium procedere recte creditur et usitate confitetur: quia non per Filium, utpote creatura quae per ipsum facta sit, neque posterior tempore aut minor potestate, aut alterius substantiae procedit, sed ex Patre et Filio ut coeternus, ut consubstantialis, ut coequalis ut unius gloriae, potestatis atque divinitatis cum eis existens procedere creditur. Alteram enim vim habet 'ex' praepositio, et alteram 'per'." (Libri Carolini IV,3; PL 98,1118).
- 16) Epistola De imaginibus, qua confutantur illi qui Synodum nicaenam secundam oppugnarunt, MANSI 13,760-766.
- 17) Cfr. la testimonianza di Walfredo Strabone (+ 849) nel De rebus ecclesiasticis, c. 22: "Apud Gallos et Germanos, post dejctionem Felicis haeretici (nel sinodo di Francoforte del

- 794), sub gloriosissimo Carolo Francorum Rege dammati, idem symbolum latius et crebrius in missarum coepit officiis iterari." (PL 114,947).
- 18) Cfr. PL 99, 286.
- 19) Epistola peregrinorum monachorum in Monte Oliveti habitantium ad Leonem III Pontificem Romanum, in PL 129, 1257-1259.
- 20) PL 129,1260-1262.
- 21) PL 129,1259-1262.
- 22) B.CAPELLE, Le pape Léon III et le "Filioque", in 1054-1954. L'Eglise et les Eglises, Chevetogne 1954,p.314.
- 23) Ratio quae habita est in secretario S.Petri apostoli..., MANSI 14,18-22.
- 24) B.CAPELLE, a.c., p.316. Ricordo qui come già secondo il Capelle appariva spurio il Symbolum Leonis Papae aggiunto alla lettera inviata da detto Papa a Carlo Magno.
- 25) "Quare omnium ecclesiarum mater et magistra Romana Ecclesia, nulla necessitate cogente, nulla haeretica negatione exurgente, sancire debet sua suprema auctoritate usum, ex quo schismatum semina germinare possunt?" (PL 102,975).
- 26) L.DUCHESNE, Le Liber Pontificalis, Paris 1892, v.II, p.26, n.84.
- 27) Per le vicende di Fozio cfr. E.AMMANN, Photius, in DThC 12 (1935) 1536-1604. Per tutto il periodo cfr. F.DVORNIK, The Photian Schism (History and Legend), Cambridge 1948,p.XIV-504.
- 28) PG 102, 721-741; PG 102,793-821; PG 102,280-392; PG 102,392-397.
- 29) M.JUGIE, Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole, in RSPTh 28 (1939) 369-385. L'autore, passando in rassegna alcune opere di Fozio (Enciclica ai troni arcivescovili d'Oriente; Mistagogia dello Spirito Santo; Lettera a Valperto di Aquilea) e gli atti del sinodo di S.Sofia (879-880) contrariamente alla comune e alla sua stessa precedente opinione, esclude che la controversia sull'addizione sia sorta con Fozio. "Après ce que nous avons dit, nous sommes en droit de conclure: 1) Que Photius n'a jamais attaqué les Latins sur l'addition du mot Filioque au symbole, mais que sa polémique a toujours visé directement la question dogmatique de la procession du Saint Esprit du Père et du Fils; 2) Qu'il a très probablement ignoré que la plupart des Eglises d'Occident avaient, déjà de son temps, accepté officiellement l'ad-

dition et recitaient le symbole avec le Filioque; qu'en tout cas, il s'est comporté et s'est exprimé comme s'il avait ignoré cela; 3) Que les procès verbaux de la sixième et de la septième session du synode de Sainte Sophie de 879-880 sont bien authentiques et qu'ils ne visaient intentionnellement ni l'addition du Filioque au symbole ni la doctrine que ces mots expriment... 4) Que Photius, au synode de Sainte-Sophie, s'est réconcilié avec l'Eglise romaine en gardant le silence complet sur les griefs qu'il avait formulés contre elle et contre les Latins en general, dans son Encyclique aux patriarches orientaux en 867; ou plutôt il a désavoué équivallement tous les griefs d'ordre canoniques ou liturgiques... 5) Qu'enfin rien n'est plus contraire à l'histoire que la thèse des polemistes posterieurs, qui ont prétendu que l'addition du mot Filioque au symbole, faite par l'Eglise latine sans préalable entente avec l'Eglise greque, avait été la véritable cause du schisme de Photius." (p.382). "On est amené à faire cette constatation surprenante: que la controverse sur l'addition du Filioque a été amorcée non par les Grecs, mais par un Latin, par le Cardinal Humbert en personne, lorsque, dans ses discussions avec Nicéas Sthétatos, il a reproché fort malencontreusement aux Grecs d'avoir supprimé le mot Filioque dans le symbole... Cérulaire, en effet, nous avoue lui même qu'il ignorait d'abord que les Latins se fussent rendus capables de cette innovation." (p.384).

- 30) V.GRUMEL, Photius et l'addition du Filioque au symbole de Nicée-Constantinople, in Etudes Byzantines 5 (1947) 218-234. L'auteur risponde passando in rassegna e reinterpretando, a uno a uno, i testi usati da Jugie. Per quanto riguarda gli atti del sinodo di S.Sofia, il Grumel rimanda a due altri suoi articoli: Le "Filioque" au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos, in Echos d'Orient (1930) 257-264; Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de foi, in Echos d'Orient (1938) 357-372. All'auteur pare giusto dover così concludere: "Il est donc bien claire que le décret contre le symbole de foi est dirigé contre l'addition du Filioque, et s'il appartenait vraiment au concile photien de 879-880, comme le croit le R.P.Jugie, il s'ajouterait à nos autres arguments pour ruiner sa thèse de l'ignorance de Photius touchant l'addition du Filioque au symbole..." (p.232).
- 31) Cfr. B.SCHULTZE, De Sanctissima Trinitate..., f.8; J.MEYEN-DORFF, U istokov spora..., p.128.

- 32) Cfr. M.JUGIE, De processione..., p.284-307. Sono citati i testi di Fozio che provano i punti enumerati.
- 33) V.BOLOTOV, K voprosu o "Filioque", edito da A.Brilliantov, S.Peterburg 1914, p.69 (tesi 7).
- 34) Si confrontino alcuni esempi di interpretazione scritturistica e patristica nelle opere stesse di Fozio. Per Gv 15,26 (Epistola ad orientales tronos, PG 102,728-729; De Spiritus Sancti Mystagogia, PG 102,280-281); per Gal 4,6 (Epistola ad Metropolitanam Aquileiae, PG 102,804-805; De Spiritus..., PG 102,328-340; 372-373; 384-389); per Gv 16,14 (Epistola ad Metr., PG 102,804-809; De Spiritus..., PG 102,304ss; 309C-312A; 808B); sulla missione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio (Quaestiones ad Amphilochem, PG 101,216CD; 209CD; 909BC; 1029; De Spiritus..., PG 102, 332; 340; 385; Contra Manicheos, PG 102,168B). Per la sua interpretazione dei Padri si legga quanto scrive B.SCHULTZE, De Sanctissima Trinitate..., f.42: "Photius autem non solum abstinere a citatione SS.Patrum, sed et plures modos loquendi adhibet, qui a Patribus Graecis prorsus recedunt. ¶ 1) Affirmat Filium non esse medium inter Patrem et Spiritum... 2) Affirmat consubstantialitatis inter Filium et Spiritum Sanctum fundamentum non esse in relatione originis unius ab altero... 3) Loco: 'Filius Patrem, Spiritus Filium manifestat', asserit quamlibet personam divinam reliquas manifestare, fixo Personarum ordine non tetento... 4) Putat loco patristicae formulae 'Patrem per Filium in Spiritu Sancto operari' (nam juxta Patrum communem conceptum ordo relationum Personarum Trinitatis ad creaturas ordinem processionum ad intra imitatur ac repraesentat) dici oportere: 'Patrem per Filium et per Spiritum Sanctum operari'... 5) Affirmat numerationem Personarum divinarum explicari manifestatione et cognitione ex parte hominum: Patris, Filii, dein -per Filium - Spiritus Sancti... 6) Immo et aliquam prioritatem concedi posse Spiritui Sancto relate ad Filium videtur affirmare..."
- 35) Cfr. M.JUGIE, De processione..., p.304-306. Questo fatto dimostra quanto le teologie d'oriente e d'occidente si ignorassero tranquillamente a vicenda. Fozio stesso era venuto a conoscenza delle "innovazioni" latine quasi per caso, attraverso i missionari di Bulgaria.
- 36) Nicolai I epistola 152 ad Hincmarum et caeteros episcopos in regno Caroli constitutos, PL 119,1155-1157.
- 37) Liber adversus Graecos, PL 121,685-762; Contra Graecorum apposita, PL 121,225-346; Responsio episcoporum Germaniae Wor-

- matiae adunatorum de fide S.Trinitatis contra Graecorum hae-
resim (del maggio 868), PL 119,1201-1212.
- 38) Secondo M.JUGIE, De processione..., p.305, n.5, Fozio igno-
rava la lingua latina.
- 39) De processione..., p.312.
- 40) De processione Spiritus Sancti contra Graecos, PL 158,287ss.
Secondo lo Schultze: "Auctor Filioque ope 'rationum irrefra-
gabilium' et argumentorum positivorum a S.Scriptura sumpporum
roborare studet. Censet additionem ad Symbolum respicere so-
lum versionem latinam et postulata esse a specialibus Occi-
dentis adiunctis. Approbata est haec Anselmi doctrina in Synodo
Barensi anni 1098." (De Sanctissima Trinitate..., f.10).
- 41) Cfr. M.JUGIE, Theologia dogmatica..., v.II, p.298-326.
- 42) M.JUGIE, De processione..., p.242-243.
- 43) Cfr. per es. B.SCHULTZE, De Sanctissima Trinitate..., f.68.
Per l'affermazione ci si fonda soprattutto su un passo di
un'operetta di Bernone, abate di Reichenau: De quibusdam re-
bus ad missae officium pertinentibus, c.II; PL 142,1060-1061.
- 44) Per la bibliografia cfr. M.GORDILLO, Compendium theologiae
orientalis, Roma 1939, p.15, n.2. Cfr. anche M.JUGIE, Le Schi-
sme byzantin, Paris 1941, p.VII-487.
- 45) Tale tesi, che mi sembra convincente, è sostenuta dal cele-
bre storico S.RUNCIMAN, The Eastern Schism, Oxford 1955, p.
VIII-189. Ecco riassunte le conclusioni dell'autore. La data
generalmente accettata è il 1054. Il litigio Cerulario-Umber-
to fu senz'altro un episodio che contribuì a creare un'atmo-
sfera di scisma, ma non fu nè il primo nè l'ultimo episodio.
Nel 1089 ecclesiastici bizantini dichiararono che il nome del
papa era stato rimosso dai dittici per errore. I patriarchi
orientali, senz'altro, si erano lamentati che il vescovo di
Roma si era separato dai suoi fratelli patriarchi con l'ag-
giunta al Credo. Ma nessuno riteneva che tutta la Chiesa Oc-
cidentale fosse scismatica. Anche da parte latina è diffici-
le trovare un atteggiamento che stigmatizzasse come scisma-
tica la Chiesa Orientale. Nel 1245 Innocenzo IV disse persi-
no che lo scisma era avvenuto durante la sua vita, forse nel
1206. E' difficile stabilire una data precisa a causa della
natura stessa dello scisma. La questione teologica (disputa
sulla processione), ad es., non fu in sè una causa di scisma.
Essa rappresentava solo una delle tante divergenze, come quel-
la liturgica, ecc.... Roma poi aggiunse la parola "Filioque".
Ciò fu una sfida che l'Oriente non poteva ignorare. "It is
difficult to take seriously the expressions of honor that

Greek theologians were wont to use in expounding the heretical nature of the Roman view; indeed it is easy for Roman apologists to point out that Greek theology has not in the past been either clear or consistent in its own doctrine about the Procession of the Holy Ghost." (p.161). "Furthermore the Roman addition of Filioque was immediately odious to the Greeks for a purely political reason. It represented the triumph of German influences at Rome." (p.161). La questione più grave fu quella del diritto del papa di essere arbitro della dottrina cristiana.

- 46) Per notizie più dettagliate cfr. M.JUGIE, Theologia dogmatica..., p.298-432; De processione..., p.319-341.
- 47) De haeresibus Graecorum II,9; PL 202,259B; III,11; PL 202,360A.
- 48) Dialogi, PL 188,1159-1247. S.Anselmo di Havelberg tenne due pubbliche dispute a Costantinopoli, nel 1136 e nel 1155. Stando alla sua narrazione, queste dispute si svolsero in un clima di comprensione, serenità e modestia.
- 49) Per es., V.GRUMEL, Nicéphore Blemmyde et la procession du Saint-Esprit, in RSPTh 18 (1929) 636-656, dubita del senso cattolico delle sue due lettere. In realtà pare che nel pensiero di Niceforo Blemmida si possano trovare alcune contraddizioni. Cfr. anche M.JUGIE, Theologia dogmatica..., v.II, p.343-344.
- 50) Per la storia cfr. F.VERNET, Lyon, in DThC IX (1926) 1374ss.
- 51) PG 142,250C,251AB.
- 52) L'importanza di questa idea ha fatto sì che ce se ne occupasse anche abbastanza recentemente. Cfr. J.MEYENDORFF, La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux, in RCh serie 4, 3-4 (1950) 158-178. Dubbi sull'interpretazione di Meyendorff sono manifestati da M.CANDAL, Nueva interpretación del "per Filium" de los Padres Griegos?, in OrChrP 31 (1965) 5-20.
- 53) Cfr. G.SCHIRO', Barlaam Calabro, Palermo 1954, p.60-100; J.MEYENDORFF, L'origine de la controverse palamite, in Theologia 25 (1954) 602-613.
- 54) Tutti gli autori sono d'accordo nel riconoscere il ruolo fondamentale giocato dalla situazione politica dell'impero bizantino, che sarebbe caduto sotto i Turchi qualche anno dopo (1453), perchè si arrivasse a questo concilio. Sul suo significato ecumenico si possono forse accettare, con qualche sfumatura, queste posizioni di B.SCHULTZE, Das Unionskonzil von Florenz, in Die Glaubenswelt der Orthodoxen Kirche, Salzburg

1961, p.253: "Doch hatte die Anwesenheit der Griechen in Ferrara und Florenz gleich von Anbeginn des Konzils auch ihre Berechtigung und ihren Sinn. Dies ergibt sich aus der Natur dieses Unionskonzils, dessen Struktur sich wohl in folgenden Sätzen beschreiben lässt: 1) Das Konzil war von Anfang an für die katholischen Teilnehmer ökumenisch im theologischen Sinn des Wortes, weil es die gesamte Kirche vertrat und vom Papst rechtmässig einberufen worden war. 2) Die Griechischen Teilnehmer waren objektiv noch nicht von Anfang an im vollen Sinn Mitglieder des ökumenischen Konzils, sondern nur auf Grund eines Versprechens, im Hinblick auf die erstrebte Einigung. 3) Die Griechischen Teilnehmer wurden Mitglieder des Konzils im vollen theologischen Sinn erst mit dem Abschluss der Union. Das Wesen dieses Unionskonzils lässt sich also dahin bestimmen, dass sich die Griechen erst durch die mit den Lateinern zusammen aufgestellten und angenommenen Definitionen mit der Kirche wiedervereinigten. Eben dadurch wurden sie vollberechtigte Glieder des Konzils, urteilten und stimmten ab als Bischöfe der einen Katholischen Kirche." (p.144).

- 55) B.SCHULTZE, De Sanctissima Trinitate..., f.70-71.
- 56) "Diffinimus insuper, explicationem verborum illorum 'Filioque' veritatis declarandae gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam." (DS 1302).
- 57) PG 161,531-542. Nuova edizione critica a cura di E.Candal, nella collezione "Concilium Florentinum", v.7, fasc.1, Roma 1958.
- 58) DS 1300-1302. A mio parere strettamente personale la definizione presuppone una convergenza troppo facile tra il Filioque dei Padri latini e il "per Filium" dei Padri greci. In caso di non verifica di tale presupposto, diventerebbe molto difficile l'interpretazione di tutta la definizione. Cfr. E.LANNE, De Deo et de Trinitate in problematica theologica Orientalium, f.4-5, e J.GILL, The Council of Florence, Canterbury 1959, delle cui considerazioni due sono così riassunte dal Lanne: "1) Concilium reduxit totam quaestionem ad prospectum Latinorum de processione ab utroque 'tamquam ab uno principio', ita ut traditio theologica latina fiat cardo totius doctrinae de Sanctissima Trinitate. 2) Prospectus autem graecus qui distinctionem asseverabat inter principium (unicum quod est Pater: ex quo ekporeuesthai dicitur Spiritus) et causam quae Filius est, recepta est, ad verba

quidem quod attinet, sed reapse ad substantiam distinctionis prospectuum Patres Florentini ultro non prosecuti sunt." (d.c., f.5).

- 59) Cfr. la sua opera: Capita syllogistica LVI adversus Latinos de Spiritus Sancti processione, Patrologia Orientalis 17, 368-415.
- 60) Compendium theologiae orientalis, Romae 1939, p.109-115. Ma soprattutto si confronti il dattiloscritto delle sue lezioni tenute al Pont. Ist. Or. nel 1958. Manifesta la stessa opinione negativa anche a riguardo dell'eterna generazione del Verbo.
- 61) The Holy Spirit in the New Testament, 1909, p.304-5.
- 62) Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik I, Zürich 1946, p.213-214; 251-254.
- 63) Les fondements bibliques du "Filioque", in RCh serie 4, 3-4 (1950) 229-244. Nel NT si parla solo delle missioni temporali del Figlio e dello Spirito, e solo da esse si possono dedurre le relazioni intratrinitarie.
- 64) Alcuni esempi in Basilio (De Spiritu Sancto 46; PG 32,149C-152ABC), Didimo Alessandrino (De Spiritu Sancto, PG 39,1063-1064 e PL 121,259ss) e Cirillo Alessandrino (In Ioannem 10, 16; PG 74,444B).
- 65) I Padri latini nelle parole "Spirito del Figlio" vedono l'eterna processione dello Spirito Santo dal Figlio. Agostino sembra tener presente anche il testo di Rm 8,9 (PL 42,908). I Padri greci vi trovano una prova della divinità del Figlio: cfr. Atanasio (Epistola III ad Serapionem 1; PG 26,625ABC; 628A), Basilio (Adversus Eunomium 2,34; PG 29,625A), Epifanio (Ancoratus 8; PG 43,29-32), Cirillo Alessandrino (Thesaurus de Sanctissima Trinitate 33; PG 75,568), Massimo Confessore (Quaestiones et dubia, Interrogatio 34; PG 90,813).
- 66) Tra i Padri greci ricordiamo Cirillo Alessandrino (In Ioannem, PG 74,444AB; 449A), Epifanio (Adversus haereses 74,4; PG 43,137;153); Cirillo di Gerusalemme (Catecheses 16,24; PG 33,952BC), Atanasio (Epistola ad Serapionem, PG 26,764AB; 333C,381B), Basilio (Epistola ad Amphilochium, PG 32,336A). Tra i Padri latini: Ilario (De Trinitate 12,57; PL 10,250-252; questa testimonianza di Ilario rimane però dubbia), Ambrogio (De Spiritu Sancto 2,12; PL 16,771), Agostino (Tractatus 99 in Ioannem 5; PL 35,1888).
- 67) Cfr. Ilario (PL 10,250-253), Atanasio (PG 26,530ss), Didimo

- Alessandrino (PG 39,452AC). Per la connessione necessaria tra missione e processione cfr.: Agostino (Contra sermonem Arianorum 4; PL 42,686), Ilario (De Trinitate 8,19; PL 10, 250).
- 68) Anatematismo 9, PG 77,121.
- 69) Le sue parole sono riferite da Cirillo, Apologia contra Theodoretum, PG 76,432.
- 70) Sembra che l'opinione di Teodoreto corrispondesse alla dottrina dei nestoriani. Esiste un simbolo nestoriano rigettato dal Concilio Efesino in cui si afferma che lo Spirito Santo nè è il Figlio nè ha ricevuto l'esistenza attraverso il Figlio (Cfr. Acta Conciliorum Oecumenicorum, editi da Schwrtz, v.I, Concilium Universale Ephesinum, I,7 (1939) p.98). Sull'autore di questo simbolo esistono varie opinioni; si pensa a Nestorio o a Teodoro di Mopsuestia, ma modernamente quest'ultimo viene scartato.
- 71) B.SCHULTZE, De Sanctissima Trinitate..., f.58. Egli aggiunge che anche il Meyendorff concede ciò, "...sed inde concludit expressiones ut 'prodire ex ambobus' apud Cyrillum habere sensum prorsus diversum ac apud Augustinum (sed qualem?) (RCh 1950; p.165, nota Ioannem Meyendorff etiam affirmare haec: 'Ni Saint Athanase ni Saint Cyrille ne distinguaient clairement procession éternelle et mission temporelle: cette distinction, sur laquelle des nombreux polemistes antilatins ont fondé la plupart de leurs arguments, était parfaitement étrangère à leur pensée'. Contra est quod Patres bene distinguunt processionem aeternam et missionem temporalem, sed simul nexum internum inter has et illas statuunt.)"(f.58-59).
- 72) PG 91,136. Cfr. M.JUGIE, De processione..., p.182-186.
- 73) Data l'importanza di questo Padre, si consulti almeno l'articolo di J.Grégoire, La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas, in Revue d'Histoire Ecclesiastique 3-4, 64 (1964) 713-755.
- 74) Secondo il De Régnon questi due testi di S.Basilio e di S. Gregorio Nisseno furono già molto discussi al Concilio di Firenze per la loro autenticità. Essi sembravano insegnare la processione dello Spirito Santo ab utroque. I Greci li accettarono, perchè la maggioranza dei codici sembrava loro favorevole. Ma già il Petavio ebbe sospetti sulla loro autenticità. Recentemente, nel 1966 e nel 1967, W.Jaeger per il

testo De oratione dominica (Eine dogmatische Interpolation im Text von Gregor's Schrift de Oratione Dominica und ihr Kirchenpolitischer Hintergrund, in Gregor von Nissa's Lehre vom Heiligen Geist, Leiden 1966, p.122-153) e M. Van Parys per il testo di Basilio Contra Eunomium (Quelques remarques à propos d'un texte controversé de Saint Basile au Concile de Florence, in Irénikon 40 (1967) 6-14) hanno dimostrato che entrambi questi testi sono interpolati. Si tratta probabilmente di una interpolazione presa dagli scritti dello stesso Eunomio, e che contraddice a tutto il contesto nella dimostrazione di Basilio; lo stesso vale per il testo di Gregorio Nisseno. Cfr. anche J.M.VAN PARYS, Grégoire de Nysse, Réfutation de la profession de foi d'Eunome, Paris 1968 (tesi di laurea ciclostilata che apparirà tra breve in Sources Chrésiennes).

- 75) G.BONNER, St. Augustine's doctrine of the Holy Spirit, in Sobornost' serie 4, n.2 (1960) 51-56. Tutto l'articolo è molto utile per la comprensione del pensiero agostiniano su questo punto. Probabilmente la teologia trinitaria giovanile di Agostino era ancor più vicina alla tradizione greca. Poi il suo schema dogmatico trinitario sembra staccarsi sempre più dall'economia della salvezza. Cfr. J.B.DU ROY, L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin, Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris 1966.
- 76) TH.DE RÉGNON, Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, v.IV, p.129. Un'osservazione analoga è proposta dal Du Roy, o.c., p.461, n.2.

C A P I T O L O I I

LA PROCESSIONE DELLO SPIRITO SANTO NELLA TEOLOGIA
RUSSA DALLE ORIGINI ALLA RIVOLUZIONE SOVIETICA.

L'evangelizzazione dei popoli slavi, se da una parte costituisce la realizzazione di uno dei più grandi sforzi missionari della Chiesa, dall'altra è da considerarsi come un arricchimento del cristianesimo stesso, che a contatto di mentalità e tradizioni diverse ha potuto incarnare o mettere in maggior risalto alcuni dei suoi contenuti. La storia ci mostra che in questo processo ha giocato un ruolo di primo piano la terra russa col suo popolo. La conversione di esso avvenne nel profondo, si realizzò nella vita, si concretizzò in tutte quelle forme culturali che sono la normale espressione di una spiritualità: dall'architettura alle arti figurative, dalla letteratura alla filosofia, fino alla teologia.

Lo sviluppo della teologia in Russia fu più complesso di quanto si possa immaginare. Accanto a una fondamentale accettazione del patrimonio teologico bizantino vi fu nei diversi secoli un influsso proveniente da parte occidentale⁽¹⁾. Dopo una lenta maturazione la teologia russa poté raggiungere il massimo della sua originalità⁽²⁾ e della sua produzione⁽³⁾ solo a partire dal secolo scorso, integrandosi con elementi che volevano rispecchiare l'aspetto più genuino della cultura russa (slavofilismo) e con altri provenienti dal di fuori (filosofia idealistica)⁽⁴⁾.

Solo in epoca relativamente tardiva (sec. XVII) essa cominciò ad occuparsi anche della questione della processione dello Spi-

rulto Santo. Anche a questo riguardo i contributi più originali cominciarono ad apparire solo nella seconda metà del secolo scorso. Ma ecco in breve la storia di tale questione.

I - DA ADAM ZERNIKAV ALLE CONFERENZE DI BONN.

Il primo nome che si incontra in questa storia è quello di un personaggio abbastanza interessante: Adam Zernikav⁽⁵⁾. Luterano di origine prussiana, cultore di studi teologici (lavorò a Oxford e a Londra), nel 1682 passò alla Chiesa ortodossa, lavorando come teologo ortodosso a Černigov⁽⁶⁾. Fu autore di una voluminosa opera scritta in latino: De processione Spiritus Sancti ex solo Patre dissertationes theologicae decem et novem. Essa rimase manoscritta per molti anni, finchè tradotta in russo da Girolamo Kobčević, venne pubblicata, con l'incoraggiamento di Caterina II, da Samuele Mislavskij a Königsberg negli anni 1774-1776. Una traduzione greca venne eseguita da Eugenio Bulgaris e pubblicata a Pietroburgo nel 1797.

Il contenuto di quest'opera è molto criticato da parte cattolica⁽⁷⁾. Essa è soprattutto una raccolta di testi patristici tendenti a dimostrare che lo Spirito procede dal Padre solo. Secondo lo Zernikav tutti i Santi Padri, greci e latini, non escluso lo stesso S. Agostino, avrebbero insegnato questa dottrina. La sua posizione è quindi chiaramente foziana. Il Florovskij invece, a differenza dei cattolici, presenta lo Zernikav come autore di uno "znamenitago traktata"⁽⁸⁾. Non è compito di questo lavoro entrare in merito alla questione. Qualunque sia il pregio di quest'opera, una constatazione è possibile fare: essa esercitò un grande influsso su tutti gli autori successivi (almeno fino a Bolotov), e questo fatto è riconosciuto sia da

parte cattolica (anche se con un certo rammarico⁽⁹⁾), che da parte ortodossa, con una nota di apprezzamento per la raccolta intelligente ed attenta dei testi patristici⁽¹⁰⁾.

Il discepolo più celebre dello Zernikav fu Teofane Prokopovic, autore di un Tractatus de processione Spiritus Sancti, pubblicato da Semenov Rudnev nel 1772. Egli fu discepolo dei luterani, e se ne sente l'influsso nell'opera, scritta con non comune sarcasmo anticattolico⁽¹¹⁾. Le sue argomentazioni principali sono basate sulla S. Scrittura e non molto conto viene fatto della autorità dei Padri. Quando ne fa uso, allora li interpreta secondo l'esegesi dello Zernikav. I testi che presentano una partecipazione del Figlio sono sempre interpretati nel senso della missione temporale. Gli argomenti di carattere più strettamente teologico risalgono a quelli già usati da Fozio stesso.

Praticamente fino a circa il 1870 tutti i teologi russi aderirono strettamente alla dottrina foziana. Solo quando si cominciò a pensare all'unione con gli Anglicani e i Vecchi-cattolici da parte di alcuni teologi, si vide la necessità di un ripensamento di tutto il problema⁽¹²⁾. Prima però di parlare di quest'epoca mi sembra opportuno soffermare brevemente l'attenzione su colui che fu il teologo più celebre dello scorso secolo: A.S. Chomjakov (1804-1860).

Egli fu il principale esponente del movimento slavofilo e in teologia si occupò prevalentemente di problemi ecclesiologici (l'unità della Chiesa, la sobornost', ecc.)⁽¹³⁾. Incidentalmente, proprio in relazione al problema dell'unità della Chiesa, si occupò del Filioque. "Io non volevo toccare il problema del Filioque. Mi era sufficiente mostrare che l'atto stesso dell'alterazione del simbolo fu un delitto, un fratricidio morale, e racchiudeva in sé un'eresia contro la fede della Chiesa nella

sua unità."⁽¹⁴⁾. Come più precisamente il Filioque si inserisce nel problema dell'unità della Chiesa? E esso, secondo il Chomjakov, deve essere considerato più come un cattivo frutto della rottura dell'unità della Chiesa che non la causa di questa rottura. L'unità della Chiesa è fondata sull'amore. La Chiesa romana ha tradito questo amore a causa della sua superbia⁽¹⁵⁾, dimostrata specialmente quando ha voluto diventare uno stato di questo mondo⁽¹⁶⁾. La rottura della comunità di amore attraverso la superbia ha avuto come conseguenza la perdita della fede, "perchè non si conserva la fedeltà dove si è isterilito l'amore"⁽¹⁷⁾. La Chiesa romana, con l'amore "privatasi dei doni di grazia", non è più in grado di percepire "gli intimi misteri di Dio", ma è costretta a "limitarsi a una conoscenza esteriore di essi": perciò non può più riconoscere "la processione dello Spirito Santo dal Padre solo nella divinità stessa, ma è costretta a confessare solo la missione esterna dello Spirito in ogni creatura, missione che si effettua non solo a partire dal Padre, ma anche attraverso il Figlio. Ha conservato la legge esteriore, ma ha perduto il senso interiore e la grazia divina, come nella professione di fede, così anche nella vita."⁽¹⁸⁾. L'ultimo atto della superbia e dell'impovertita carità fu l'alterazione del simbolo: certamente, secondo Chomjakov, il Credo niceno-costantinopolitano era suscettibile di completamenti e miglioramenti, ma la Chiesa romana ha fatto una prepotenza volendo introdurre il Filioque senza l'accordo di tutte le Chiese⁽¹⁹⁾, ed è in questo fatto che consiste la sua eresia.

E' evidente quindi che per Chomjakov il principale punto di accusa è l'addizione al simbolo⁽²⁰⁾. Ma quale è la sua posizione nei confronti della dottrina stessa della processione? Dalle

citazioni fatte più sopra essa non sembra spostarsi dalla dottrina comune alla sua epoca: lo Spirito procede solo dal Padre nella Trinità immanente, anche attraverso il Figlio nella economia⁽²¹⁾. Questa dottrina però non è da lui ritenuta un dogma in senso stretto per cui neppure l'opposta dottrina del Filioque dovrebbe essere considerata una eresia⁽²²⁾. Con ciò diventa accettabile l'ammettere, almeno in linea generale, che egli abbia potuto talvolta scostarsi dalla dottrina più comune. Se poi di fatto egli abbia proprio compiuto ciò, è possibile stabilirlo solo in base alla autenticità o meno di qualche documento e all'interpretazione che se ne dà⁽²³⁾.

Ecco ora una breve critica alle affermazioni di Chomjakov, sulla scorta di quanto scrive il Baron⁽²⁴⁾. Anzitutto il Filioque non è un'eresia (nel senso inteso da Chomjakov, cioè di un atto - non di una dottrina - che completando l'opera di distruzione della carità, distrugge il fondamento stesso della unità della Chiesa). Infatti non è stato introdotto per completare la rottura con l'Oriente, ma per difendere in Spagna l'ortodossia contro le eresie locali. La diffusione è poi avvenuta gradualmente e insensibilmente col canto del Credo nella Messa. La questione dottrinale si pose solo più tardi⁽²⁵⁾. In secondo luogo va notato che l'aggiunta al simbolo non può essere considerata una illegalità: non esistevano infatti leggi che stabilissero le modalità di una legittima introduzione. Non offendendo i diritti di nessuno, non calpesta neppure la carità, e conseguentemente non poteva essere considerata una eresia.

A parte quanto vi può essere di originale in Chomjakov, si è già accennato al fatto che la teologia più comune del secolo XIX rimane su posizioni rigidamente foziane (cfr. per es. Macario Bulgakov e Filarete Gumilevskij)⁽²⁶⁾, e solo quando

cominciò a ventilarsi l'idea dell'unione con Anglicani e Vecchi-cattolici alcuni teologi cercarono di trovare posizioni più miti⁽²⁷⁾. Fu per merito di questi ultimi se si riuscì a realizzare le Conferenze di Bonn. Si trattò di una doppia serie di incontri tra Vecchi-cattolici, Anglicani e Greco-russi, avvenuti nel 1874 (14-16 settembre) e nel 1875 (10-16 Agosto). Da parte ortodossa il ruolo principale venne interpretato dai Russi, guidati da I.L. Janysev, professore all'Accademia Ecclesiastica di Pietroburgo⁽²⁸⁾. In questi incontri si parlò unicamente della processione dello Spirito Santo. Nel 1874 venne trattata la questione dell'addizione al simbolo e ci si accordò sull'illegittimità di essa, con un invito a riportare il Credo alla forma più antica. Nel 1875 si discusse la questione dogmatica e venne trovato una specie di accordo di base espresso in sei proposizioni estratte dalle opere di S. Giovanni Damasceno: esse vennero riportate alla lettera, senza alcuna parola di spiegazione. Eccole secondo la trascrizione del Jugie:

" 1) Spiritus Sanctus procedit ex Patre tanquam principio, causa et fonte divinitatis.

2) Spiritus Sanctus non procedit (ouk ekporeuetai) ex Filio, quia in divinitate unum tantum est principium et causa, ex qua procedit omne quod est in divinitate.

3) Spiritus Sanctus procedit ex Patre per Filium.

4) Spiritus Sanctus est imago Filii, qui est imago Patris.

5) Spiritus Sanctus est quid substantiale procedens et productum, ex Patre quidem emanans, Filii vero et non ex Filio, tanquam spiritus oris Dei, Verbi declarativus.

6) Spiritus Sanctus est medius inter Patrem et Filium, et Patri per Filium coniungitur."⁽²⁹⁾.

E' certo difficile conciliare tra loro queste posizioni, specie se si parte da interpretazioni diverse di esse, come avvenne a Bonn. Ognuna delle parti in causa si fissò in una posizione che non riuscì a mettere d'accordo con le altre. Ci fu anche chi ritenne che le diverse formule (per Filium, ex Patre solo, Filioque) potessero tutte essere legittimamente adoperate, benchè nessuna esprima un dogma necessario per tutti. Sta di fatto che il sogno dell'unione sfumò. Queste conferenze ebbero però un merito grande: quello di spronare soprattutto i Russi a rispolverare tutta la questione a ristudiare i Padri, a mantenersi continuamente in contatto con le altre parti, come si vedrà appresso.

II - V. V. BOLOTOV E LA POLEMICA SULLE SUE TESI.

I Russi che dopo le Conferenze di Bonn continuarono ad occuparsi della processione dello Spirito Santo rimasero generalmente, fino a Bolotov, su posizioni foziane. Tuttavia, il fatto di aver ripreso le ricerche da principio permise loro qualche concessione nei confronti delle posizioni latine. Così Silvestro Malevanskij ammette che alcuni latini, seguendo S. Agostino, abbiano tenuto la dottrina del Filioque. S.V. Kochomskij, pur negando che il Figlio sia principio dello Spirito Santo, tuttavia ammette che la generazione del Figlio include in sè una certa condizione sui generis nei confronti della processione dello Spirito. Ciò significa anche ammettere una certa relazione tra l'ordine trinitario immanente e l'ordine delle missioni che era sempre stato presupposto come l'unico di cui parla la Scrittura quando accenna a una partecipazione del Figlio. N.M. Bogorodskij ripropone l'interpretazione della formula "per Filium" nel senso di "nello stesso tempo, assieme",

mentre A. Nekrasov la intende nel senso di un passaggio puramente strumentale dello Spirito attraverso il Figlio, riprendendo così un pensiero di Teodoro Muzalone.

Il colpo mortale al vero e rigido fozianismo fu dato da Vasilij Vasil'evič Bolotov (1854-1900), professore di storia ecclesiastica all'università di Pietroburgo. Nel 1892 venne eletto membro della speciale Commissione istituita dal Santo Sinodo di Pietroburgo per trattare l'unione con i Vecchi-cattolici. Ebbe allora occasione di occuparsi in modo particolare della questione della processione dello Spirito Santo, ed è a partire da questo momento che datano i suoi scritti sull'argomento. Essi sono ⁽³⁰⁾:

1) O značenii porjadka Ipostasej Sv. Troicy po vozreniju vostočnich svv. oycsev (Sul significato dell'ordine delle Ipostasi della SS. Trinità secondo la concezione dei ss. Padri orientali). In questo scritto il Bolotov si dice convinto che per i Padri il Figlio è prima logicamente non solo nell'economia, ma anche nell'ordine interno della Trinità (p.81). Si sforza di provare ciò principalmente attraverso due Padri: S. Gregorio Nazianzeno (p.83-85) e S. Basilio Magno (p.85-94). Termina con una annotazione che vale la spesa ricordare: S. Basilio si sarebbe pronunciato contro il Filioque, se avesse avuto occasione di occuparsene (p.94).

2) Referat, predložennyj v zasedanii Kommissii po starokatoličeskomu voprosu 22 janvarja 1893 goda (Relazione presentata nella seduta della Commissione per la questione dei Vecchi-cattolici del 22 gennaio 1893). Nella prima parte (p.95-115) presenta lo status quaestionis, cioè i diversi punti di vista degli

ortodossi e dei Vecchi-cattolici, per la dottrina di questi ultimi basandosi su alcuni loro documenti ufficiali e sulla posizione da essi tenuta alle Conferenze di Bonn. Nella seconda (p. 115-138) espone il proprio pensiero, e attraverso una approfondita analisi dei testi patristici anticipa alcune conclusioni che entreranno a far parte delle tesi.

3) Pismo archiepiskopu finljandskomu Antoniju 9/10 fevralja 1893 goda (Lettera all'arcivescovo di Finlandia Antonio del 9/10 febbraio 1893). Questo Antonio era il capo della sottocommissione (che comprendeva Bolotov e Katanskij) incaricata di trattare questo particolare problema con i Vecchi-cattolici. La lettera è stata scritta soprattutto per motivi organizzativi. In essa però sono contenuti anche cinque punti che sono considerati come cinque tesi (da aggiungersi alle ventisette altre celebri di Bolotov). Queste cosiddette tesi esprimono delle condizioni da proporre all'accettazione dei Vecchi-cattolici sull'uso del Filioque nei loro testi ufficiali.

4) Thesen über das "Filioque" von einem russischen Theologen. È il più importante e celebre degli scritti di Bolotov. Venne pubblicato anonimo sulla rivista dei Vecchi-cattolici Revue Internationale de Théologie. Secondo l'edizione russa questo scritto è diviso in tre parti. La prima è una specie di lunga prefazione, che contiene alcune premesse di carattere generale. La seconda è un'introduzione alle tesi ed è costituita da uno studio molto approfondito dei testi patristici. L'ultima è una esposizione delle conclusioni di Bolotov, sintetizzata sotto forma di ventisette tesi.

Bolotov, a differenza dei Vecchi-cattolici che parlavano solo di dogmi e di opinioni teologiche, distingue tra dogma, teologu-

meno e opinione teologica. Dogma è la verità rivelata da Dio e che deve essere creduta perchè di fede definita. Contenuto del dogma è il vero (istinnoe, das Wahre); suo campo è il necessario. Teologumeno è l'opinione di coloro che non sono solo teologi, ma santi Padri della Chiesa indivisa, hoi didaskaloi tês oikoumenês. Questi Padri non devono essere considerati singolarmente, ma nel loro insieme. Contenuto del teologumeno è il verisimile (verojatnoe, das Wahrscheinliches); suo campo è il dubbio (nel senso di mancanza di certezza assoluta). A riguardo del dogma e del teologumeno Bolotov usa la celebre espressione: "In necessariis unitas, in dubiis libertas". L'opinione teologica (bogoslowskoe častnoe mnenie, theologische Privatmeinung) si distingue dai precedenti perchè non gode di alcuna autorità esteriore, ma vale solo per le ragioni che la sostengono. "Sia le opinioni teologiche che i teologumeni costituiscono in realtà un lusso, non una necessità" (p.37). Sono cioè tentativi di precisazione e chiarificazione di quanto sostanzialmente è dato nel dogma: sono frutto, se si vuole, della curiosità umana.

Secondo i diversi gradi di questa classifica Bolotov cerca di ordinare le varie affermazioni della sua dottrina sulla processione dello Spirito Santo. L'indagine positiva sui Padri e sulle diverse vicende storiche della controversia rimane la parte più impegnata del suo lavoro e il fondamento delle sue conclusioni⁽³¹⁾. Esse possono così riassumersi:

1) "La chiesa russa ortodossa ritiene come dogma (credendum de fide) solo questa verità, che lo Spirito santo procede dal Padre ed è consustanziale al Padre e al Figlio."⁽³²⁾. Entra quindi a far parte del dogma solo la stretta espressione giovannea: sono ammesse però anche altre espressioni che quanto al senso

siano identiche a questa⁽³³⁾. Quanto la Chiesa antica e i Padri hanno detto sullo Spirito Santo mirava direttamente solo ad affermare la sua consustanzialità col Padre e col Figlio.

2) Il fatto che i Padri affermino spesso che lo Spirito Santo procede (ekporeuetai, proeisi, eklampei) dal Padre dia tou Hyiou permette di ritenere questa formula "non una semplice opinione particolare dei Padri, ma un teologumeno ecumenicamente autorizzato (vselenski avtorizovannyj; ökumenisch, überall autorisiertes) dell'oriente ortodosso"⁽³⁴⁾. L'intendere questa formula solo nel senso della missione temporale costringerebbe a forzare alcuni testi patristici⁽³⁵⁾. Essa infatti indica anche "un certo misterioso momento dell'eterna attività, dell'eterna vita, delle eterne relazioni intime dello Spirito Santo nei confronti del Padre e del Figlio, - quel momento che si chiama anche eterno 'permanere' (prebyvanie; menon), eterno 'riposarsi' (pocivanie; pauomenon) dello Spirito Santo nel Figlio"⁽³⁶⁾.

3) Questo momento, che indica la consustanzialità dello Spirito col Padre e col Figlio⁽³⁷⁾, non ha lo stesso senso di quello espresso nella formula ek tou Patros ekporeuetai, se quest'ultimo termine è inteso in senso tecnico, strettamente teologico. Allora anzi si può usare anche la formula "dal solo Padre", che però non è un dogma, ma un teologumeno⁽³⁸⁾.

L'ekporeuetai è usato in senso tecnico quando indica la monarchia del Padre, cioè che Egli è il monos aitios. Con ciò si esclude che il Figlio possa essere causa o con-causa dello Spirito⁽³⁹⁾.

4) Il Filioque occidentale non ha nè lo stesso senso nè lo stesso valore del "per Filium" orientale. Prima di S. Agosti-

no serviva solo per dimostrare la consustanzialità dello Spirito. Con S. Agostino nonostante l' "ex Patre principaliter", si perde parte del senso contenuto nel monos aitios, cioè soprattutto a causa del "tanquam ab uno principio". Il Filioque occidentale non può avere lo stesso peso del "per Filium" orientale. Infatti non gode come questo dell'approvazione di un Concilio (ecumenico VII), si appoggia sull'autorità del solo S. Agostino e ha sempre sollevato serie proteste da parte orientali⁽⁴⁰⁾.

5) Passando poi in rassegna la storia, più o meno controversa del Filioque da S. Agostino a Fozio⁽⁴¹⁾, Bolotov conclude che "la questione del Filioque non causò (vyzval; verursacht) la divisione tra le Chiese"⁽⁴²⁾. "Perciò il Filioque come opinione teologica particolare non può essere ritenuto come 'impedimentum dirimens' per il ristabilimento della comunione tra la Chiesa orientale ortodossa e quella vecchio-cattolica."⁽⁴³⁾. Il Filioque è quindi catalogato a livello di opinione teologica⁽⁴⁴⁾.

6) Nei confronti dei Vecchi-cattolici Bolotov propone delle condizioni sull'uso del Filioque. E' loro permesso farne uso nei discorsi e nei trattati di teologia. Deve essere tolto dai piccoli catechismi. Nei catechismi più particolareggiati e nei manuali di dogmatica, dopo l'esposizione del punto di vista occidentale (agostiniano), deve essere proposto anche anche il teologumeno orientale: "Lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio, il Padre è l'unica causa (vinovnik) del Figlio e dello Spirito, e perciò lo Spirito procede dal solo Padre e riposa nel Figlio, come proprio al Figlio"⁽⁴⁵⁾.

Evidentemente le tesi di Bolotov sono lontane dalla dottrina cattolica, per la quale il Filioque è un dogma. Suo merito è lo

aver scosso alla base la dottrina foziana e l'aver fatto compiere un notevole progresso agli studi storici su tale questione. In conseguenza, solo ponendosi su un piano storico di assoluta oggettività, specialmente per quanto riguarda il senso da dare alle diverse formule usate dai Padri⁽⁴⁶⁾, si può entrare in discussione con le sue tesi: indagine storica che rimane sempre aperta per la teologia, cattolica e non cattolica.

La pubblicazione delle tesi di Bolotov segnò l'inizio di una nuova controversia nel campo stesso della teologia russa⁽⁴⁷⁾, fin quasi a far dimenticare le trattative in corso con i Vecchi-cattolici. Molto numerosi furono gli articoli pubblicati sulle diverse riviste teologiche russe. Bolotov però scomparve ben presto dalla scena, e di questo suo ultimo periodo rimane una lettera contro Gusev e i teologi della sua scuola: essa fu stampata anonima ancora sulla rivista dei Vecchi-cattolici nel 1899.

A. Gusev, rappresentante della scuola di Kazan', fu tra i principali oppositori di Bolotov. Contro la sua dottrina pubblicò una serie di articoli e raccolse infine anch'egli il suo pensiero sotto forma di tesi⁽⁴⁹⁾. Esse sono cinquantacinque: le prime venticinque riguardano il Filioque e le rimanenti la transustanziazione. Il Gusev "polemizza, tra l'altro, contro l'opinione che il Figlio, benchè non sia nè con-causa nè seconda causa, sia però condizione della 'incondizionata' processione (uslovie 'bezuslovnago' ischozdenija)⁽⁵⁰⁾ dello Spirito Santo, contro il riconoscimento come semplice teologumeno della dottrina della processione dello Spirito Santo 'ek monou tou Patros', contro l'affermazione che non fu il Filioque a dividere la Chiesa e che la comunione tra la Chiesa orientale e quella

occidentale continuava a sussistere, quando in quest'ultima il Filioque era già riconosciuto come dogma."⁽⁵¹⁾ Se si aggiunge che per lui il "per Filium" è usato dai Padri solo in senso economico, e che quando è usato per la dottrina intratrinitaria ha il senso di "insieme col Figlio", si ha una idea di quanto egli fosse ancorato alla tradizione foziana.

Altro oppositore, anche se più pacato, di Bolotov fu V.A. Kerenskij. Impugnò principalmente la tesi secondo la quale non è dogma, ma semplice teologumeno, la processione dal solo Padre. Ammise però altre tesi di Bolotov, quali il valore ecumenico del teologumeno "per Filium", il riferimento intratrinitario che a volte ne viene fatto dai Padri, la sostenibilità come opinione teologica del Filioque, che non è "impedimentum dirimens" per il ristabilimento dell'unità della Chiesa.

A. Kireev, che aveva pubblicato le tesi di Bolotov fu tra i suoi massimi sostenitori, con numerosi articoli scritti prima e dopo la morte del professore di Pietroburgo. P. Svetlov andò oltre le stesse posizioni di Bolotov, riconoscendo un'identità di significato tra la formula latina e il "per Filium" orientale⁽⁵²⁾. Consenzienti furono pure J.L. Janisev e A. Brilliantov, che raccolse e pubblicò i diversi scritti di Bolotov.

Il nome di A. Brilliantov tornò alla ribalta qualche anno più tardi in occasione dei colloqui con un rappresentante della Chiesa Anglicana, il P. F.V. Puller. Egli si recò a Pietroburgo nel maggio del 1912 e si incontrò con alcuni rappresentanti della Società dei zelatori dell'unione con la Chiesa Anglicana, guidati da Eulogio di Chelm. In un colloquio sostenuto con alcuni professori dell'Accademia Ecclesiastica (J.J. Lodyženskij, J.P. Sokolov, A. Brilliantov) espose, su richiesta di Brilliantov, la posizione della Chiesa Anglicana sul Filioque. Gli Anglicani riconoscono

un solo principio (archê) della divinità, il Padre, da cui procedono il Figlio e lo Spirito; il Figlio ha una certa partecipazione nell'eterna spirazione dello Spirito per cui si può dire che lo Spirito procede "per Filium", e in questo medesimo senso si può usare il Filioque (che perciò corrisponde al per Filium). Brilliantov replicò che questa esposizione corrispondeva alla dottrina della Chiesa ortodossa ⁽⁵³⁾. Ci si schierava così, in una occasione di carattere abbastanza ufficiale, sulla posizione che era già stata di P. Svetlov (v. sopra) e di P. Leporskij. Del resto, anche al di fuori del campo della specializzazione teologica, l'idea di una partecipazione del Figlio alla processione dello Spirito era già diffusa nell'ambito russo, come si può leggere nella testimonianza di Giovanni di Kronstadt, uomo celebre in tutta la Russia per fama di santità: "Attraverso il Verbo dal Padre eternamente procede e appare (javljaetsja) agli uomini lo Spirito Santo vivificante." ⁽⁵⁴⁾.

Rimane da vedere quale fu la posizione ufficiale della Chiesa russa in questo periodo. Essa appare da tre risposte date dalla Commissione nominata per trattare con i Vecchi-cattolici. La prima risale al 23 Febbraio 1893 ⁽⁵⁵⁾. Essa esprime una posizione ancora nettamente filiana (dal solo Padre) anche se già si può notare una certa indulgenza verso il "per Filium". La seconda risposta è dell'8 agosto 1897 ⁽⁵⁶⁾, ed è quasi simile alla prima si respingono espressioni come "con-causa" o "causa seconda", usate dai Vecchi-cattolici. Si manifesta ancor di più la propensione a intendere il "per Filium" anche in riferimento al momento intratrinitario. La terza, del 6 luglio 1907, si esprime nel senso della tesi di Bolotov ⁽⁵⁷⁾. Viene riconosciuto il "per Filium", purchè la funzione del Figlio sia intesa non come causa,

ma solo come pura condizione (uslowie). In questo senso il "per Filium" è un teologumeno di valore ecumenico. Il Filioque, più che un teologumeno dev'essere detto un filosofumeno, per la sua evidente indole razionale. Fino a S. Agostino poteva essere considerato una versione infelice del "per Filium". Esso non fu causa della separazione delle Chiese, come attualmente non costituisce un "impedimentum dirimens" per la loro riunione.*

C'è stata dunque una evoluzione nella posizione ufficiale della Chiesa russa. Essa è stata determinata dal variare dei componenti la Commissione incaricata dal S. Sinodo di trattare con i Vecchi-cattolici. Il fatto però che il Sinodo si sia espresso solo attraverso una Commissione di studio indica che esso aveva coscienza di aver a che fare con una questione dai limiti fluttuanti ed esclude ogni sua intenzione o pretesa di definizione o di assolutizzazione. Mi sembrano quindi infondate le critiche di principio mosse contro una tale evoluzione⁽⁵⁸⁾. Attraverso questi avvenimenti si giunse alla vigilia della rivoluzione sovietica, e la Chiesa russa si trovò ben presto di fronte ad altri problemi che avevano incidenza più immediata sulla sua vita. La sua attenzione e le sue preoccupazioni furono rivolte altrove. Ma il lavoro che era stato fatto fino ad allora non andò perduto. Fu merito, come si vedrà tra poco, dei teologi dell'emigrazione averne conservato e approfondito i risultati.

III - LE NUOVE VIE DELLA TEOLOGIA RUSSA.

Quanto sarà detto in questo paragrafo non ha nulla a che vedere direttamente con la questione della processione dello Spirito Santo. D'altra parte mi sembra opportuno accennare almeno brevemente allo sfondo più generale della teologia russa della fine

del secolo scorso e dell'inizio del nostro. Solo inseriti in questo sfondo tutti i problemi teologici precisano le loro dimensioni e il loro significato. Ciò vale in modo particolare per la comprensione dei teologi dell'emigrazione.

Il periodo in questione è caratterizzato dalla presenza di una teologia nuova, nata e sviluppatasi al di fuori di quella più tradizionale, insegnata nelle accademie ecclesiastiche. Suoi paladini furono uomini dotati di grande originalità, generalmente scrittori laici, "i quali non avevano alcun grado teologico e che furono perciò meno legati dalla censura secolare ed ecclesiastica così pesantemente imposta sopra tutti i pronunciamenti formali Ortodossi"⁽⁵⁹⁾. Caratteristiche di questa teologia sembrano essere una maggiore vivacità (nei confronti dell'aridità degli schemi scolastici) e un più genuino attaccamento alle aspirazioni più profonde della spiritualità dell'Ortodossia russa.

Tutte le istanze della nuova teologia sono fondate e traggono ispirazione dall'accettazione di un principio comune fondamentale: il primato della mistica. "La matrice della problematica neo-ortodossa è la mistica, l'esperienza mistica dell'uomo, del mondo e di Dio."⁽⁶⁰⁾ Viene recuperata una dimensione importante presente nel cristianesimo, soprattutto orientale, fin dai prim'ordi, messa in luce poi particolarmente all'epoca delle controversie palamite⁽⁶¹⁾. Il moltiplicarsi in quest'ultimo quarantennio degli studi su Palamas⁽⁶²⁾ e l'approfondimento, attraverso essi, della teologia mistica (cfr. l'opera di Vl. Losskij) sono una dimostrazione di questo ricupero.

L'esperienza mistica dell'uomo, del mondo e di Dio, oltre

che nel palamismo, si esprime teologicamente attraverso un grande tema: quello della Sofia (con Bulgakov specialmente sarà ad esso collegato un altro tema: il teantropismo)⁽⁶³⁾. Uomo, mondo e Dio sono posti in relazione attraverso l'unica idea della Divina Sapienza (Sofia). "La convinzione fondamentale della mentalità religiosa russa è il riconoscimento della potenziale santità della materia, l'unità e la sacralità dell'intera creazione, e la vocazione dell'uomo a partecipare al piano divino per la sua ultima trasfigurazione. Queste idee possono essere raggruppate sotto il nome di Hagia Sophia, Santa Sapienza, la cui visione non è mai venuta meno durante la lunga evoluzione del cristianesimo russo."⁽⁶⁴⁾ A noi non interessa entrare in merito alla controversia della novità o meno di questa idea⁽⁶⁵⁾. Ci basta constatare che di essa si prende chiara coscienza in Russia a partire dalla metà del secolo scorso.

Vl. Solov'ev (1853-1900) fu l'iniziatore del movimento sofologico della filosofia religiosa e della teologia russe. Il suo primo incontro con la divina Sofia avvenne, per sua stessa testimonianza, attraverso l'esperienza mistica e da allora egli ne fu il paladino. La divina Sofia era da lui concepita come il tessuto misterioso della creazione capace di stabilire la relazione tra creatura e Creatore⁽⁶⁶⁾. Sul piano metafisico essa ha un carattere sostanziale; attraverso una nebulosa terminologia sembra a volte concepita come un attributo dell'essere assoluto, a volte è identificata col Verbo⁽⁶⁷⁾: ma l'oscurità dell'espressione rimarrà sempre una caratteristica dei sofologi. Il sistema sofologico di Solov'ev sembra comunque distinguersi abbastanza nettamente da quello di Bulgakov (come si potrà constatare più avanti), anche se esiste

una convergenza nell'intuizione di fondo della pan-unità sofianica⁽⁶⁸⁾. E' appunto questa pan-unità che bisognerà tenere presente nella valutazione della dottrina trinitaria in tutti i suoi piani (e conseguentemente della processione dello Spirito Santo).

Continuatore dell'idea sofologica di Solov'ev fu il padre P. Florenskij (1882- ?)⁽⁶⁹⁾, che tracciò le prime linee di una sintesi che sarebbe poi stata completata da Bulgakov⁽⁷⁰⁾. Per lui la Sofia è l'intera realtà cosmica in quanto pervasa dallo amore per Dio e illuminata dalla bellezza dello Spirito Santo. "Florenski la considera come 'il quarto elemento ipostatico' che ha molti aspetti e che, perciò stesso, è interpretato in maniere diverse dai mistici e dai teologi... Considerata da tre punti di vista, in relazione con le tre divine ipostasi, Sofia è: 1° la sostanza ideale del mondo creato; 2° la ragione del mondo creato, cioè il suo significato o la sua verità; 3° la spiritualità del mondo creato, la sua santità, la sua purezza, la sua innocenza, cioè la sua bellezza. Inoltre, in quanto concerne la economia divina, Sofia ha una quantità di altri aspetti..."⁽⁷¹⁾. Proprio perchè nella Sofia esiste un terreno comune di incontro, è possibile stabilire la relazione tra Dio e l'uomo. In forza di questa relazione si può giungere alla conoscenza dell'uomo modellato sull'immagine di Dio, Verità assoluta, che si rivela nella Trinità. La forma trinitaria deve essere trasferita nell'uomo, che ha come sua caratteristica fondamentale la consustanzialità⁽⁷²⁾. "Dunque nel mondo delle cose, A (una cosa) non è che A e non diviene mai B; al contrario, nel mondo spirituale la persona A non diviene veramente A che rinnegando la sua identità con se stessa e affermando la sua identità con una persona B in un atto d'amore.

Questa prima identità è ciò che Florenskij chiama la 'duità' (duitas). La 'duità' A-B è riaffermata in un terzo conoscente-sotto-forma-di-bellezza. Il triangolo  costituisce il fondamento e lo schema necessario del carattere trinitario di tutto l'ordine spirituale personale e ideale."⁽⁷³⁾ E' interessante notare il presupposto trinitario nella teoria di Florenskij. Se le relazioni intratrinitarie sono concepite secondo lo schema del triangolo, allora risultano evidenziati due aspetti: anzitutto la dinamicità di queste relazioni (pericoresi, espressa attraverso una specie di moto perpetuo significato dalla figura del triangolo); in secondo luogo la partecipazione del Figlio (per Filium) nella spirazione dello Spirito (ma anche la partecipazione dello Spirito ((per Spiritum)) nella generazione del Figlio ⁽⁷⁴⁾).

Infine, una figura da non dimenticare per una più profonda comprensione di questo periodo è quella del filosofo N. Berdjajev (1874-1948). Filosofo della creatività dell'uomo nella libertà, come egli stesso si definisce ⁽⁷⁵⁾, studioso e teosofo, riesce a creare lo spazio di libertà spirituale necessario perchè la nuova teologia possa trovare il suo sviluppo. Il suo influsso ~~fu~~ notevole specialmente sulla scuola di Parigi (la più importante tra quelle dell'emigrazione) dove fu in stretta relazione col padre Bulgakov. Creatore di un esistenzialismo e di un personalismo suo particolare, trasporta indirettamente nell'Ortodossia il pensiero di quegli autori, dai quali egli professa la dipendenza: Böhme, Kant, Dostoevskij, Nietzsche, Ibsen, Tolstoj, Marx. Punto fondamentale della sua filosofia è la distinzione tra spirito e natura e il Divino Nulla, dal quale sono tratti

sia Dio che il mondo ⁽⁷⁶⁾. È evidente su questo punto l'influsso del mistico tedesco J. Böhme (con la sua teoria dell'Ungrund), dal quale prende in prestito anche la concezione della Sofia ⁽⁷⁷⁾. Su di essa ritorna anche in altri punti delle sue numerose opere ⁽⁷⁸⁾. Indirettamente presenta a volte anche la sua concezione di Dio e della Trinità, che appare non dissimile da quella di Bulgakov, anche se molto meno sviluppata ⁽⁷⁹⁾.

Per Berdjaev il cristianesimo orientale e quello occidentale non si distinguono per dogmi o per organizzazione ecclesiastica, ma per la struttura dell'esperienza spirituale. Essa è più profonda e anteriore ai dogmi ⁽⁸⁰⁾. Ciò significa una generalizzazione del principio già espresso da Bolotov a proposito del Filioque. Tale convinzione sarà molto diffusa all'epoca di Berdjaev ed è tenuta in grande considerazione nell'odierno ecumenismo. Ma anche questo pensiero aveva già fatto la sua comparsa qualche decennio addietro. Si può leggere per esempio negli scritti di un altro originale pensatore, Vasilij Rozanov (1856-1919): "Tutta la struttura del cattolicesimo è profondamente dissimile dalla struttura dell'ortodossia... Qui la questione non sta nel 'Filioque' aggiunto al simbolo, o negli azimi, che servirono da pretesto a Fozio per fare per la prima volta dei rimproveri di 'non-ortodossia' al Papa Nicolò I. Di tutto questo la massa popolare non sa nulla, sia quella cattolica sia quella ortodossa." ⁽⁸¹⁾. Questa mentalità diffusa in molti dei teologi russi dell'emigrazione, ridimensiona anche il problema della processione dello Spirito Santo, che, almeno da alcuni, viene affrontato senza quello spirito polemico che era stato la caratteristica di tanti secoli.

NOTE AL CAPITOLO II.

- 1) Ricchissima di notizie e di valutazioni per tutta la storia della teologia russa è l'opera di G.V.FLOROVSKIJ, Puti ruskogo bogoslovija, Parigi: YMCA-Press 1937, p.574.
- 2) I nomi di autori come A.Chomjakov e Vl.Solov'ev sono conosciuti in occidente anche da chi teologicamente si considera profano. Per non parlare di scrittori quali N.Gogol' e F.Dostoevskij e tanti altri, le cui opere sottintendono intuizioni e valutazioni di carattere teologico. Cfr. G.FLOROVSKIJ, o.c., e in generale tutti gli studi di origine russa sulla letteratura del secolo scorso e dell'inizio del presente secolo. L'aspetto religioso, così importante per questa letteratura, viene talvolta sottovalutato negli studi di origine occidentale.
- 3) Una delle prove più manifeste di produttività è data dal moltiplicarsi di riviste teologiche (nella seconda metà del secolo) per merito soprattutto delle Accademie Ecclesiastiche. (Non penso che la produzione italiana nella stessa epoca sia paragonabile, seppur lontanamente, a quella russa.)
- 4) L'influsso idealistico è più sensibile negli autori di fine secolo e in alcuni di quelli che verranno esaminati particolarmente più avanti.
- 5) Adopero il nome Zernikav secondo la trascrizione dal russo. In latino si trova usato Zernikavius (per es. M.JUGIE, De processione..., p.346), Zoirnikavius (B.SCHULTZE, De Sanctissima Trinitate..., f.12) e in italiano Zornikov (F.KOVACEVIC-DUJE, Sintesi di teologia orientale dei "Pravoslavi", p.84).
- 6) Cfr. G.FLOROVSKIJ, o.c., p.54; F.KOVACEVIC-DUJE, o.c., p.84.
- 7) Cfr. M.JUGIE, De processione..., p.347-348.
- 8) G.FLOROVSKIJ, o.c., p.54.
- 9) Cfr. M.JUGIE, De processione..., p.348, e la n.4 alla stessa pagina.
- 10) "Ego kniga i do sich por ostaetsja poleznym posobiem, kak cen nyj sbor umelo i vnimatel'no sobrannago materiala.", G.FLOROVSKIJ, o.c., p.54.
- 11) Cfr. M.JUGIE, De processione..., p.349-351; Theologia dogmatica..., p.434-438.
- 12) Cfr. F.KOVACEVIC-DUJE, o.c., p.85.
- 13) Per uno studio su Chomjakov da parte cattolica cfr. A.GRATIEUX, A.S.Khomiakov et le mouvement Slavophile, coll.: Unam

Sanctam 5/6, Paris: Cerf 1939, 2 vv., p.XXXIV-203, VIII-276; e P.BARON, Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle. Alexis Stéfanovitch Khomiakov (1804-1860). Son Ecclésiologie - Exposé et Critique, coll.: OrChrA 127, Roma: Pont. Inst. Or. Studiorum 1940, p.293. Uno degli studi più recenti sul concetto di sobornost' è quello di B.PLANK, Katholizität und Sobornost', Würzburg: Augustinus-Verlag 1960, p.150.

- 14) A.S.CHOMJAKOV, Po povodu raznych sočinenij latinskich i protestantskich, in Sočinenija II, Moskva⁴ 1900, p.242, nota.
- 15) A.S.CHOMJAKOV, Cerkov' odna, in Sočinenija II, p.10.
- 16) P.BARON, o.c., p.153.
- 17) A.S.CHOMJAKOV, Cerkov' odna, p.10-11.
- 18) Ivi, p.11. Quanto è contenuto nelle ultime citazioni è detto da Chomjakov in generale per le comunità cristiane staccate dalla Santa Chiesa, ma, come risulta dal contesto, l'autore ha in mente anzitutto la Chiesa romana.
- 19) Per questa valutazione del pensiero di Chomjakov cfr. anche N.ZERNOV, Three Russian Prophets. Khomiakov, Dostoevski, Soloviev, London: S.C.M. Press 1944, p.171.
- 20) Ciò appare anche dalla sua corrispondenza con Palmer. Cfr. S.BOLSAKOV, The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomiakov and Moehler, London: SPCK 1946, p.98.
- 21) Cfr. anche S.BOLSAKOV, o.c., p.158-159.
- 22) Cfr. P.BARON, o.c., p.157.
- 23) Mi riferisco soprattutto a un testo trovato da Ju.TH.Samarin tra gli scritti di Chomjakov, testo che però si presentava "ne v sobstvennoručnom podlinnike Chomjakova". Essendo dubbia la paternità, non è stato messo nell'edizione delle opere del 1867. Esso compare col titolo: O Sv. Troice, in Sočinenija II, Moskva⁴ 1900, p.512-513. Ecco il testo, in latino nell'originale: "1) Liceat et mihi aliquid addere quod veritati Catholicae proximum videtur. Unus Deus in tribus personis. Una persona quam et fontem et caput et principium actionis vocare licet (Pater); unum aeternum quasi actionis theatrum (Filius); una aeterna actio (Spiritus Sanctus) quae a principio procedit et in theatro enitet; non autem procedit ita, ut nec sine principio esse nec sine theatro manifestari possit. Hec (sic) est et a Patre processio et in filio necessaria inhaerentia Spiritus Sancti; quae doctrina mihi et vera et maxime orthodoxae congruens videtur. Quaeso, et theatrum et actionem non proprie locum aut actionem credas esse, sed personas. 2) Hoc ipsum philosophice. Cum sibi prima mens se-

ipsam ponat ut **ab**jectum, vere objectum gignere vocatur, et sic aeterne (ab aeterno) nascitur Filius. Cum autem mens objectum illud agnoscat ut seipsam, scilicet: se ut objectum, et filium ut objectum, fit objecti-subjectivatio et est nova cognitio, seu Spiritus Sanctus, quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unica procedit ut cognitio imaginis in speculo. Nonne haec spectant verba S.Irenaei? I togo i drugago Duch nazval imenem Boga i pomazuemago Syna i poma-zujuscago Otca. Lib. IV, Cap. VI i VII. Spiritus Sanctus est, ut ita dicam, cognitionis corona, complementum et sigillum aeternum.". Mi pare che questo testo debba intendersi come riferentesi alla Trinità immanente. Bisogna allora spiegare che cosa significa che lo Spirito Santo "nec sine theatro (il Figlio) manifestari possit". Questa manifestazione intratrinitaria sembra forse preludere alla dottrina dei teologi del nostro secolo? La spiegazione filosofica deve essere intesa come un paragone psicologico sul tipo di quello agostiniano, oppure le deve essere attribuito un valore più metafisico, come in Bulgakov e Karsavin?

- 24) O.c., p.159ss.
- 25) Tutto ciò è già stato detto nel primo capitolo, dove pure si è notato come tutti gli storici moderni, cattolici o meno, siano d'accordo nel trovare complesse le cause che hanno portato allo scisma tra Oriente e Occidente. Del resto il pensiero di Chomjakov sul Filioque e lo scisma era già stato criticato da Vl.Solov'ev, che lo aveva accusato di ignorare la storia ecclesiastica (cfr. VL.SOLOV'EV, Istorija i Budućnost' Teokratii, Zagreb 1887, v.I, p.XIV-XV).
- 26) Cfr. M.JUGIE, Theologia dogmatica..., p.438-441.
- 27) Si noti che qui si sta parlando solo delle posizioni teologiche, e non di quelle ufficiali della Chiesa ortodossa. Queste ultime sono contenute in documenti che sono frutto o della sede patriarcale di Costantinopoli o dei quattro Patriarchi d'Oriente insieme. Mentre alcuni documenti si attengono a formulazioni generali, altri presentano la formula "dal Padre solo" (cfr. M.JUGIE, Theologia dogmatica..., p.442-443). Per quanto riguarda i Russi interessano il Catechismo di Filarete (Drozdov) (Prostrannyj Christianskij Kathchizis) e l'Ordinario per la riconciliazione dei Latini con la Chiesa Russa: entrambi però, pur non ammettendo l'addizione del Filioque, non usano la formula "dal Padre solo".
- 28) Cfr. M.JUGIE, De processione..., p.351-354; B.SCHULTZE, De Sanctissima Trinitate..., p.13; V.BOLOTOV, Referat, predlo-

- žennyj..., in K voprosu o "Filioque", St. Petersburg 1914, p.100-105.
- 29) De processione..., p.352-353. Per il testo russo completo cfr. V.BOLOTOV, Referat, predložennyj..., p.110-112.
- 30) Tutti questi scritti sono raccolti nel volume edito da A. Brilliantov, K voprosu o "Filioque", St. Petersburg: M. Merkuševa 1914, p.138. Il primo occupa le pagine 81-94; il secondo 95-138; il terzo 74-80 e il quarto 29-73. Le citazioni saranno fatte secondo le pagine di questa edizione. Per il primo scritto è difficile poter stabilire la data della composizione. Lo stesso dicasi del quarto, che venne pubblicato per la prima volta nella nota rivista dei Vecchi-cattolici RIT 6 (1898) 681-712. La versione tedesca venne curata da A.Kireev, con la collaborazione dello stesso Bolotov. Il testo russo, ricavato dai manoscritti di Bolotov e integrato su quello tedesco, venne pubblicato postumo da A.Brilliantov col titolo: Trudy professora V.V.Bolotova po voprosu o "Filioque", in Christianskoe Čtenie n.1 (1913) 431-457; 573-596. Fu ripubblicato anche l'anno seguente in volume assieme agli altri scritti, come si è detto sopra. Il testo tedesco e quello russo non sempre coincidono nella scelta dei termini e delle espressioni.
- 31) Bolotov all'inizio del suo studio ricorda, perchè siano sempre tenute presenti, due premesse di carattere teologico: 1) "Ipostasi Sv. Troicy različajutsja meždu soboju tol'ko tō tropō tēs hyparxeōs, pričinnymi otnošenijami, kak aition - aitiata." (O.c., p.42); 2) "Vtoraja ogovorka - protiv razsudočnago (verständnissmäßigen) charaktera dal'nejsich raz'jasnenij." (O.c., p.43).
- 32) Tesi 1, o.c., p.62.
- 33) Ci si potrebbe domandare se il principio della monarchia del Padre entra a far parte di queste espressioni identiche.
- 34) Tesi 2, o.c., p.63.
- 35) Tesi 3, o.c., p.64-68.
- 36) Tesi 4, o.c., p.68.
- 37) Tesi 5, o.c., p.68.
- 38) Tesi 6-7, o.c., p.68-69. Non può essere dogma in forza di quanto detto nella Tesi 1, in cui si escludono dal dogma tutte le precisazioni. M.Jugie (De processione..., p.359, n.1) obietta a Bolotov come, contro la sua stessa definizione, possa chiamare teologumeno una formula (dal solo Padre) che non è stata usata da nessuno dei Padri. Tale obiezione però non mi sembra del tutto fondata. Infatti questa formula per Bolotov è identica quanto al senso all'altra: "ek toû Patros ekporeuetai", dove il verbo è inteso in senso tecnico. Per fondare l'obiezione di Jugie bisognerebbe provare che nessuno

dei Padri usa questo verbo in senso strettamente teologico.

- 39) Tesi 8, o.c., p.69.
- 40) Tesi 9-18, o.c., p.70-71.
- 41) Tesi 19-25, o.c., p.72-73.
- 42) Tesi 26, o.c., p.73.
- 43) Tesi 27, o.c., p.73.
- 44) Cfr. anche G.FLOROVSKIJ, o.c., p.375; B.SCHULTZE, De sanctissima Trinitate..., f.14. Non si capisce come M.Jugie, De professione..., p.360, possa affermare che per Bolotov il Filioque è un "theologumenon veri nominis".
- 45) Cfr. le cosiddette Tesi 28-30, in Pismo archiepiskopu..., in o.c., p.78-79.
- 46) Forse si deve partire dalla discussione degli stessi presupposti della sua indagine sui Padri. Secondo quanto Bolotov dice nell'introduzione alle sue tesi, i Padri del IV secolo combattono contro l'arianesimo, volendo: 1) "Pokazat', čto Syn Božij est istinnyj Syn Otca"; 2) "Pokazat' neslijanost' Ipostasej Sv. Troicy"; 3) "Pokazat', čto Otec i Syn i Sv.Duch poistine edinosuščny, t.e., dat' opornyja točki dlja čelovečeskago uma, čtoby predstavit' takoe edinstvo suščestva, kotoroe ne est nabljudaeomoe v mire prostoe edinstvo roda (žravnosuščie)", no istinnoe edinstvo edinago Boga" (o.c., p.44).
- 47) Per maggiori notizie e dettagli cfr. A.BRILLIANTOV, Trudy prof. V.V.Bolotova po voprosu o Filioque i polemika o ego "Tezisach o Filioque" v russkoj literature, in V.V.BOLOTOV, o.c., p.1-27; e M.JUGIE, Theologia dogmatica..., p.467-478.
- 48) La posizione dei Vecchi-cattolici a quest'epoca è da loro stessi riassunta in: Réponse de la Commission ancienne-catholique de Rotterdam à la Lettre de la Commission de St.-Petersbourg du 11/23 août 1897, in RIT 7 (1899) 1-11: "4°. Bref, et pour résumer les déclarations faites depuis les conférences de Bonn de 1874 et de 1875, nous répétons: a) que nous ne faisons pas du filioque un dogme; b) que ceux d'entre nous qui le maintiennent, ne le maintiennent qu'à titre d'opinion libre, et par conséquent ne l'imposent à personne; c) que ceux qui le maintiennent ainsi, en ont d'autant plus le droit que il a été enseigné par des Pères d'Orient et d'Occident, et qu'à cette époque les Eglises d'Orient et d'Occident étaient unies; d) que d'ailleurs, comme l'histoire le constate et comme un théologien russe l'a démontré dans la RIT (octobre 1898), ce n'est pas le filioque qui a divisé les Eglises d'Orient et d'Occident, c'est le pape. C'est pourquoi le filioque ne peut

pas être un 'impedimentum dirimens' au rétablissement de l'intercommunion entre l'Eglise orientale et l'Eglise ancienne-catholique. Nous sommes absolument de cet avis." (p.5-6).

- 49) A.GUSEV, Tezisy po voprosu o "Filioque" i presuščestvlenie, in Pravoslavnyj Sobesednik 44 (1901) 3-39.
- 50) L'espressione risale a S.V.Kochomskij. Cfr. V.BOLOTOV, o.c., p.70, Tesi 8.
- 51) A.BRILLIANTOV, o.c., p.14.
- 52) Cfr. Christianskoe veroučenie v apologetičeskom izložēnii, Kiev 1910, p.188-189. Ci si potrebbe ironicamente domandare se è il "per Filium" ad avere il significato del Filioque, o viceversa...
- 53) Cfr. M.JUGIE, Theologia dogmatica..., p.479-480.
- 54) Moja Žizn vo Christe, Moskva 1894, v.1, p.110.
- 55) Il testo è in A.BRILLIANTOV, o.c., p.3, n.2.
- 56) Il testo è in Cerkovnyj Vestnik, n.39 (1897) 1256-1257.
- 57) Il testo è in Bogoslovskij Vestnik, 3 (1908) 428-431.
- 58) Di tale genere sembra essere quanto scrive M.Jugie: "En l'espace de dix-neuf ans, de 1893 à 1912, le Saint-Synode russe a donc changé trois fois d'opinion sur la procession du Saint Esprit, ce en quoi il n'a fait qu'imiter les anciens théologiens byzantins." (Le Schisme Byzantin, Paris 1941, p.363).
- 59) N.ZERNOV, The russian religious renaissance of the twentieth century, London: Darton, Longman & Todd, 1963, p.285.
- 60) K.PFLEGER, Sinn und Sendung des neuorthodoxen Denkens, in TY CIAK-WUNDERLE-WERHUN, Der christliche Osten, Geist und Gestalt, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1939, p.263.
- 61) Cfr. K.Pfleger: "Und haben wir nicht darauf hingewiesen, dass gerade eine dieser Tendenzen, die platonische Sehnsucht nach Heimholung der raumzeitlichen Welt in den innergöttlichen Ideenkosmos, dennoch auch im Hesychasmus den theologischen Anschluss an die pneumatische Erlebnismystik des Urchristentums gesucht hat?" (a.c., p.269-270). E ancora: "Viel aufschlussreicher für unsere Frage ist aber der vom 11. bis ins 14. Jahrhundert sich hinziehende Hesychastenstreit, weil er im Grund nichts anderes ist als ein Kampf um den Primat der Mystik in der Theologie." (a.c., p.265).
- 62) Cfr. B.SCHULTZE, Das Gottesproblem in der Osttheologie, Münster: Aschendorff 1967, p.23-26.
- 63) Cfr. K.PFLEGER, a.c., p.267-269.
- 64) N.ZERNOV, o.c., p.285.

- 65) Tale controversia si è iniziata e sviluppata in seguito alla pubblicazione delle opere di Bulgakov. Per le origini precristiane di questa idea cfr. K.PFLEGER, a.c., e J.DANZAS, Les reminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne, in RSPHTh 25 (1936) 658-685. Danzas esclude che la sofologia possa avere un fondamento nella patristica e nell'architettura ed iconografia dell'antica Russia. In questo senso si esprimono anche A.M.AMMANN, Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland, in OrChrP 4 (1938) 120-156, e G.FLOROVSKIJ, O počitanij Sofij, Premudrosti Božiej, v Bizantij i na Rusi, in Trudy 5° s'ezda rus-skich akademičeskich organizacij za granicej, Sofia 1932, parte 1. Per l'opinione contraria cfr. N.ZERNOV, o.c., p.285-287. Cfr. anche più avanti le opere di Bulgakov. Come essa si sia sviluppata in Russia sul finire del secolo scorso cerca di spiegarlo N.Berdjaev, nel secondo dei suoi Deux études sur Böhme, in J.BOEHME, Mysterium Magnum, Paris 1945, v.I, p.5-45.
- 66) "The basic conviction beneath all his writings and actions was his recognition of the one-ness of the universe and of the continuous dialogue between the Creator and the creation. According to Solovyev the Incarnation revealed God as a Triune Person whose inner life and relations with the world could be interpreted in terms of human experience as fellowship in love and freedom. The characteristic of love, Solovyev taught, was the desire for perfect unity between two or more independent beings. He described the purpose of creation as the will of its Author to enlarge the Divine Realm by including in it creatures endowed with intelligence, freedom of will and a capacity for further growth towards perfection. God as One in Three Persons, creates persons; the universe is a living organism whose spokesman, as far as the earth is concerned, is man - a bearer of the Divine Image. The hidden soul of the created world was for Solovyev the Hagia Sophia." in N.ZERNOV, o.c., p.291.
- 67) Cfr. l'opera di A.PAWŁOWSKI, Sofiologia Włodzimierza Solowiewa, coll.: Collectanea theologica, Lwów 1937, p.68.
- 68) "...Pawłowski betont mit Recht einige grosse Unterschiede zwischen der Sophiologie Bulgakows und der Solowjows; aber gerade in ihrer idealistischen Grundauffassung, in der intuitiven Erfassung der sophianischen Alleinheit stimmen bei-

- de überein." in B.SCHULTZE, Ein Beitrag zur Sophiafrage, in OrChrP 5 (1939) p.227-228.
- 69) Uomo veramente dotato di multiforme ingegno, di origine armena per parte di madre, conoscitore di molte lingue occidentali e di altrettante orientali, si dedicò oltre che alla teologia (scrisse una sola opera: Stolp i utverždenie istiny, Moskva 1914, p.814) alla filosofia, alla matematica, alla fisica, alla medicina, alle scienze occulte, e ad altre discipline ancora. Durante lo stalinismo fu anche direttore di una Commissione per l'elettricità, e inventò uno speciale olio per macchine... Verso il 1934-1935 il governo si stancò della sua assoluta indipendenza e della sua veste di prete, e lo condannò a dieci anni di lavori forzati in un campo di concentramento. Dopo d'allora non si è avuto di lui alcuna notizia.
- 70) Cfr. N.BERDJAEV, Russkaja ideja. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i načala XX veka, Pariž: YMCA-Press 1946, p.240.
- 71) N.O.LOSSKIJ, Histoire de la Philosophie Russe des origines à 1950, Paris: Payot 1954, p.185-186. Cfr. anche B.SCHULTZE, Russische Denker..., p.326.
- 72) "Les choses de 'ce' monde ne peuvent jamais être numériquement identiques entre elles, mais seulement semblables (omoiousioi) ou dissemblables. Par contre, les personnes de 'l'autre' monde (les êtres spirituels) ne sont jamais semblables, mais sont ou bien identiques l'une avec l'autre (omousioi) ou bien non identiques." in S.OBOLENSKIJ, La sophiologie et la mariologie de Paul Florenskij, in Unitas (ed. it.) n.3 (1946) p.68. Sull'importanza di questa nozione cfr. N.LOSSKIJ, Histoire de la..., p.426-427.
- 73) S.OBOLENSKIJ, a.c., p.68.
- 74) Questo pensiero verrà ripreso e approfondito da Bulgakov.
- 75) Russkaja ideja..., p.242.
- 76) Cfr. N.LOSSKIJ, History of Russian Philosophy, London: Georg Allen and Unwin Ltd., 1953, p.233-250.
- 77) Cfr. Deux études sur Böhme..., v.I, p.5-45.
- 78) Cfr. per es. Esprit et Liberté, Paris 1933, p.314-317.
- 79) Cfr. per es. la citata opera Esprit et Liberté, cap. VI, Dieu, l'homme et le Dieu-Homme, p.205-253.
- 80) Cfr. Esprit et Liberté, p.365.

- 81) Italjanske vpecatlenija, p.16, citato da P.LESKOVEC, Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa, in OrChrA 151, Roma 1958, p.142. In un passo analogo scrive Rozanov: "'Conciliazione delle Chiese'!", che sogno utopico di studente di quarta ginnasio è questo! Sì, quanto al 'Filioque' non è difficile escluderlo, o accordarsi di aggiungerlo; ciò possono risolvere mediante conversazioni il Sinodo e il Papa. Ma come strappare dall'anima del popolo..." (citato da P.LESKOVEC, o.c., p.142).

C A P I T O L O I I I

IL PADRE SERGIO BULGAKOV.

Entrando nella parte più specifica di questo lavoro e volendo nell'esposizione seguire l'ordine cronologico, è necessario occuparsi subito di uno dei più grandi teologi russi: il padre Sergij Nikolaevič Bulgakov. Tipico prodotto della 'intelligencia' russa, convertitosi profondamente all'ortodossia negli anni della maturità, emigrato all'estero in seguito alla rivoluzione sovietica, egli presenta le caratteristiche che saranno proprie di molti degli autori che si dovranno qui esaminare. I più anziani tra essi infatti ricevettero la loro formazione (e alcuni iniziarono anche la loro opera) nella Russia degli zar, ma la maggior parte del loro magistero fu da essi svolta in terra d'esilio, a cui furono costretti da un provvedimento di Lenin del 1922⁽¹⁾, che espelleva tutti i rappresentanti della 'intelligencia'. Provvedimento 'misericordioso', se paragonato ad altri degli anni precedenti, e nello stesso tempo provvidenziale, perchè offrì la possibilità di un contatto tra la teologia orientale e quella occidentale, quale da secoli non era stato possibile.

Sta di fatto che con la rivoluzione sovietica la teologia russa è costretta a impiantarsi all'estero, dove nella fedeltà alla tradizione può continuare la sua scuola; svolgendo la propria missione a fianco della Gerarchia. All'estero e non in patria, dove i teologi hanno minore possibilità di espressione e sono occupati da altri problemi più pratici, hanno lavorato gli

autori di cui ci stiamo occupando. La loro ortodossia fu garantita dalle Chiese nelle quali si trovarono inseriti, secondo le diverse gerarchie.

E' necessario proporre una breve panoramica sulla costituzione delle diverse gerarchie in esilio, per comprendere la loro presa di posizione nei confronti delle dottrine di qualche teologo. Proprio perchè Bulgakov fu il teologo maggiormente messo in discussione da qualcuna di queste gerarchie mi sembra opportuno presentare subito una loro panoramica.

I - LE GERARCHIE DELLA CHIESA RUSSA ALL'ESTERO.

Si intende accennare solo alle gerarchie formatesi in seguito alla rivoluzione, e non a quelle che potevano già preesistere, in seguito all'opera missionaria della Chiesa Russa⁽²⁾. Esse si costituirono nell'Europa occidentale.⁽³⁾

Prima del 1940 tre autorità diverse pretesero di rappresentare autenticamente la Chiesa Russa: 1) il metropolito Serafim con cinque parrocchie, come rappresentante del Sinodo di Karlovcy (Serbia), Sinodo formatosi nel 1920 all'inizio dell'emigrazione; 2) il metropolita Eulogio con 22 chiese e un istituto teologico (S. Sergio di Parigi), sotto l'autorità di Mosca fino al 1931 e poi passato sotto quella del Patriarca di Costantinopoli, per non aver voluto riconoscere che la Chiesa in Russia non era mai stata perseguitata dai comunisti (questa gerarchia esisteva già prima della rivoluzione); 3) l'archimandrita Atanasio Ne-caev, dipendente dal Patriarcato di Mosca, con cinque cappelle.

Durante l'occupazione tedesca la vita di queste Chiese venne pochissimo alterata. Il clero russo si tenne lontano da ogni compromesso politico. Ci furono gravi difficoltà finanziarie per tutti, specie per l'Istituto di S. Sergio. Cominciò una specie

di seconda emigrazione di alcuni teologi russi dall'Europa agli Stati Uniti d'America. Tra l'altro in questo periodo (1944) l'Istituto di S. Sergio perdeva il suo più illustre rappresentante, il padre Sergio Bulgakov.

Dopo la guerra, che tra l'altro procurò contatti con emigrati e deportati e l'annuncio dell'elezione di un Patriarca a Mosca dopo tanti anni di vacanza del trono, si riaccessero le speranze di ricomposizione della diaspora. Il metropolita Nicola, coadiutore del nuovo Patriarca Alessio (successore di Sergio), fece una visita a Parigi. Dopo alcune titubanze da parte delle tre gerarchie i rappresentanti non solo si incontrarono con Nicola, ma il 2 settembre 1945 si riconciliarono con la celebrazione di una solenne liturgia. Ma degli incidenti vennero a turbare tale pacificazione. Prima di ripartire per Mosca Nicola dichiarò che nell'URSS non c'era mai stata persecuzione, suscitando così un coro di smentite da parte degli emigrati. Eulogio (dal 1931 sotto Costantinopoli) chiese e non ottenne dal Phanar di ripassare sotto l'autorità di Mosca. I contatti con Mosca continuarono ad essere difficili e rari. Si venne a sapere della ritrosia dei russi d'America a trattare con Mosca. Anastasio, successo ad Antonio nella gerarchia di Karlovcy, dovette fuggire di fronte all'ordine d'arresto di Tito trasportando la sede a Ginevra. In queste controversie tutti i professori dell'Istituto di S. Sergio si mantennero in una posizione dignitosa. Non si staccarono dai loro vescovi oltre che per l'integrità della loro fede, anche per evitare uno scandalo, ma continuarono a mantenere serie riserve contro la propaganda sovietica e la politica patriarcale di Mosca. Attualmente la gerarchia più lontana dal patriarcato di Mosca è quella della Chiesa sinodale (già di Karlovcy). La storia della dipendenza gerar-

chica dell'istituto di S. Sergio non è finita. Ora non dipende più da Mosca, ma dalla nuova Chiesa Ortodossa Francese, dipendente da Costantinopoli.

II - LA TEOLOGIA DI SERGIO BULGAKOV.

In Sergio Bulgakov si incontra una dei pensatori più originali della teologia russa di questo secolo. Passato dal Marxismo all'Idealismo e infine all'ortodossia, dallo studio delle scienze economiche alla filosofia e alla teologia, divenne il principale erede della dottrina sofiologica. Egli non solo la rielaborò in maniera originale, ma ne fece uso nella costruzione dell'intero suo sistema teologico, per cui anche nello studio del problema della processione dello Spirito Santo è necessario accennare alle linee fondamentali di essa. Per una migliore comprensione del suo pensiero è opportuno anche soffermare la attenzione sulla sua vita, per cogliervi i punti di particolare esperienza mistica che sono la vera sorgente della sua teologia⁽⁴⁾. Delle sue numerose opere e degli articoli si nominerà solo quanto direttamente interessa questo studio⁽⁵⁾.

A - La vita.

Sergio Bulgakov nacque il 16 giugno 1871 in provincia di Orlov⁽⁶⁾. Il padre, di antica origine mongola, era un prete datosi all'ubriachezza per dimenticare la povertà, la madre era una nevrastenica, resa tale dalla situazione familiare. Nell'atmosfera del tradizionale cristianesimo ortodosso compì i suoi studi prima presso la scuola parrocchiale e poi presso il seminario di Orlov. In seguito a crisi religiosa abbandonò gli studi teologici per entrare alla facoltà di diritto della università di Mosca. Ottenuta una borsa per la facoltà di economia politica, cominciò ad occuparsi di questa scienza fino

ad ottenere una cattedra di insegnamento prima presso l'università di Kiev (1901) e poi presso quella di Mosca (1906). Le opere di questo periodo, tutte di carattere economico, mostrano un giovane professore di cultura marxista, che però attraverso le sue ricerche filosofiche subisce una evoluzione spirituale che lo avvicina all'idealismo.

Ben presto il suo spirito si apre alla religione e alla vita nella Chiesa. Le tappe di questa evoluzione furono segnate da una serie di articoli e saggi consacrati alla metodologia delle scienze sociali, alla storia della filosofia e della cultura russa, alla storia delle dottrine economiche e alla critica cristiana dei problemi sociali. Questi articoli furono riuniti in alcuni volumi, dei quali il più significativo porta il titolo: Dal marxismo all'idealismo (Pietroburgo 1903; gli altri apparvero a Mosca nel 1918). Nel 1911 pubblicò a Mosca la sua tesi di dottorato: Filosofia dell'economia. Essa è una specie di introduzione generale all'opera fondamentale da lui consacrata alla concezione religiosa e filosofica del mondo: Svet' nevečernyj (Luce senza tramonto), pubblicata a Mosca nel 1917.

Sempre più vivi si facevano intanto il suo interessamento e la sua partecipazione alla vita della Chiesa. Le sue conferenze diventavano sempre più una predicazione scientifica del cristianesimo. Nel 1917 fu membro del Concilio della Chiesa russa che ristabilì il Patriarcato e poi fece parte del Consiglio superiore della Chiesa. Nel 1918, rispondendo alla sua vocazione si fece ordinare prete a Mosca, quando già cominciavano le persecuzioni. Privato per questo motivo del diritto di insegnamento all'università, scrisse in questo periodo l'opera Die Tragödie der Philosophie, pubblicata solo in tedesco nel

1927. Della medesima epoca è la Filosofia imeni (Filosofia del nome): in queste opere, di carattere filosofico, sempre più largo spazio va acquistando la teologia.

Nel 1922 venne bandito dalla Russia. INsegnò prima a Praga e venne poi chiamato a Parigi dal metropolita Eulogio, come decano e insegnante di dogmatica nell'Istituto di S.Sergio di recente fondazione. A Parigi rimase fino al giorno della sua morte, che sopraggiunse il 12 luglio 1944. Fu questo il periodo più fecondo della sua attività teologica. Il suo pensiero appare già abbozzato in una prima trilogia: Il rovelo ardente (1927), L'amico dello Sposo (1927), La scala di Giacobbe (1929). La sofologia di questi scritti lo ingaggia in una controversia durata diversi anni e che lo costringe a scrivere numerosi opuscoli in sua difesa, fortunatamente tutelata dal metropolita Eulogio. Un sommario della sofologia di questo periodo è costituito dalla sua opera The Wisdom of God (1937).

Tutte le sue speculazioni filosofiche, sofologiche e trinitarie (Glavy o Troicnosti, 1928, 1930) dovevano confluire nella seconda grande trilogia apparsa sotto il titolo generale: La Sapienza di Dio e la Teantropia. Essa comprende: L'Agnello di Dio (1933), Il Consolatore (1936), La Fidanzata dell'Agnello (1945).

Questo lavoro non gli impedì di prendere parte attiva al movimento ecumenico e ai Congressi delle varie Chiese cristiane a Losanna, Oxford e Edimburgo, e di essere uno degli animatori dei lavori della Fellowship of St. Alban and St. Sergius.

Con tutto questo però non si è ancora colto l'aspetto della sua vita più determinante per la sua creatività teologica. Esso va ricercato nei momenti della maggior riflessione nella so-

litudine, nella preghiera, nell'esperienza mistica. Secondo la testimonianza di quanti lo conobbero egli fu prete ortodosso nel senso più pieno del termine. Tutte le mattine, alle sette in punto, era nella cappella dell'Istituto di S. Sergio per la celebrazione della liturgia, centro di ispirazione della sua intera vita. Benchè sempre impegnato dal lavoro, era sempre pronto a ricevere qualsiasi persona per conversazioni spirituali o confessioni, in ognuna, dalle più importanti alle più umili, sempre scorgendo l'immagine divina: e furono molte queste persone attratte dal fascino della sua vita di intima unione con Dio ⁽⁷⁾.

Dai suoi scritti appare come il momento più determinante della sua vita fosse l'incontro con la divina Sapienza. Essa gli si rivela a più riprese e sotto diverse forme: nello splendore dei monti del Caucaso, con una sensazione soggiogante di infinito e di onnipotenza (1895) ⁽⁸⁾; in Crimea, nella persona di Elena Tokmakova, sua futura moglie nel 1898 ⁽⁹⁾; nella contemplazione della Madonna Sistina di Raffaello di Dresda (1898) ⁽¹⁰⁾; nell'estasi di fronte alla chiesa di S. Sofia in Costantinopoli (1923) ⁽¹¹⁾; nella delusione del nuovo incontro con la Madonna Sistina, che ha come contropartita l'esaltazione della spiritualità dell'icona di fronte al naturalismo dell'arte religiosa occidentale (1923) ⁽¹²⁾; nell'esperienza stessa della morte, il morire senza speranza di risurrezione, con la sensazione dello sfacelo totale così come è stato rappresentato nel Cristo di Holbein (1939) ⁽¹³⁾. Si tratta di esperienze mistiche sul tipo della rivelazione sofianica già sperimentata da Vl. Solov'ev. Il tradurre in pensiero teologico tale esperienze fu l'impegno della vita di Bulgakov e ciò si realizzò nella sofologia, che penetra di sé le più intime parti del suo sistema. Ecco perchè,

per una migliore comprensione del suo pensiero sulla processione dello Spirito Santo, è necessario tenerla presente almeno nelle sue linee generali⁽¹⁴⁾.

B - La Sofiologia.

Sotto il nome di Sofia Bulgakov non intende la Sapienza divina in quanto attributo di Dio, ma qualcosa che corrisponde alla sostanza stesa divina, entità speciale che sarà poi anche il fondamento della creazione. Tale concetto è introdotto appunto proprio perchè serva come anello di congiunzione tra Dio e il mondo⁽¹⁵⁾: la Sofia, in quanto increata, è la sostanza (ousia) di Dio, in quanto creata è il tessuto della creazione⁽¹⁶⁾: la congiunzione più evidente di queste due forme di Sofia avviene nella Dio-umanità (Bogocelovecestvo)⁽¹⁷⁾. In questa sua funzione il concetto di Sofia ha sollevato perplessità e ha dato origine ad una lunga e celebre controversia⁽¹⁸⁾. Qui interessa vedere solo la prima parte di questa dottrina, cioè la relazione tra la Sofia e le Persone Divine.

"La divina Sapienza (hokmah, Sophia tou Theou, Doxa tou Theou) corrisponde al Principio divino (Prov. di Sal. 8,22-31; Gesù Sirach 1,24) nella SS. Trinità, principio che solitamente viene determinato con ousia o physis, però nella sua autorivelazione, .Essa è l'autorivelazione della SS. Trinità, sia nelle tre distinte Ipostasi che nella loro Tri-unità. Come l'ousia, così anche la Sofia non è in alcun modo una Ipostasi, sebbene essa non esista al di fuori della dipendenza dalle Ipostasi. Nella SS. Trinità si rivela il Padre nel Verbo, nella verità, e nello Spirito Santo - nella Bellezza e nella Vita."⁽¹⁹⁾. In questo testo si trovano riassunte le affermazioni di Bulgakov per noi più interessanti.

Anzitutto l'affermazione fondamentale che la Sofia non deve essere identificata con alcuna delle persona trinitarie in particolare. Essa è il principio divino nel quale sussistono (in quanto essa corrisponde all'ousia) e nel quale si rivelano (in quanto essa è formalmente Sofia) le tre Ipostasi divine in unità e distinzione. La Sofia è l'unica vita, l'entità unica, il contenuto unico della vita di tutta la SS. Trinità. Bulgakov dichiara che tale dottrina è contenuta in alcuni libri del Vecchio Testamento (Libro di Giobbe, Proverbi di Salomone, Libro di Gesù Sirach)⁽²⁰⁾. Inoltre essa venne sviluppata nella tradizione liturgica della Chiesa⁽²¹⁾, e in modo particolare nell'iconografia⁽²²⁾. La Sofia, pur essendo distinta dalle Persone divine, non è una persona⁽²³⁾, e neppure, in quanto coincidente con la natura, è qualche cosa che precede la costituzione delle Persone divine. "La divinità (Gottheit) come principio impersonale in Dio unisce le tre Ipostasi e si rivela nella loro vita - conformemente al carattere personale di ognuna delle Ipostasi. Essa non è un "prius" delle Ipostasi (come forse l'Ungrund di Böhme), ma esiste solo nella vita delle Ipostasi; se noi la distinguiamo da Esse è solo in forza di una operazione intellettuale, di una 'epinoia' della ragione umana imperfetta, che senza distinzioni non è in grado di pensare. La natura di Dio, la pienezza della vita divina, è la sua Sofia e la sua Doxa, che è anche fondamento della creazine."⁽²⁴⁾ Benchè non sia una persona, la Sofia è oggetto di amore da parte di Dio ed è in grado di ricambiare questo amore⁽²⁵⁾. All'obiezione di chi nega che la Sofia possa essere soggetto di amore, non essendo essa una persona, Bulgakov risponde introducendo diversi paragoni tra cui il più notevole è quello col corpo (mistico) di

Cristo: la Chiesa, che è questo Corpo di Cristo, non è una persona in senso tecnico, eppure noi diciamo che essa ama⁽²⁶⁾.

La seconda importante affermazione di Bulgakov introduce l'elemento che distingue la Sofia dalla ousia: l'autorivelazione. Mentre l'ousia è l'essenza di Dio in quanto rimane assolutamente nascosta e quindi non ha senso alcun discorso su di essa, la Sofia è questa medesima essenza in quanto si rivela in Dio e nel mondo. Mentre di fronte all'ousia è di regola un assoluto apofatismo, a livello di Sofia Dio si rivela a se stesso e al mondo e permette a noi un certo discorso su di Lui. Anche questa dottrina trova il suo fondamento nella Scrittura e nella Tradizione⁽²⁷⁾. Del resto, l'esistenza di una Sofia così concepita è esigita anche dalla nostra ragione, una volta ammessa la realtà della rivelazione e se si vuol salvaguardare la apofaticità dell'ousia. Su questo punto Bulgakov si avvicina molto alle dottrine palamitiche, anzi, nell'accettazione del palamismo da parte della Chiesa ortodossa, scorge un buon auspicio per lo sviluppo teologico delle teorie sofiologiche⁽²⁸⁾.

Ma fino a che punto la Sofia di Bulgakov assomiglia alle 'energie' di Palamas? "Palamas concepiva le energie divine come rivelazione della Sostanza divina, della Ousia divina. Bulgakov designa ugualmente con Sofia la Sostanza divina in tanto quanto rivelata: rivelata all'inizio in Dio stesso, poi nella creazione. E come Palamas, Bulgakov oppone la Sostanza divina (in quanto rivelata) alle persone divine. Benchè sia la Sostanza divina, la Sofia non è Dio (benchè Dio sia la Sofia). Essa è considerata come un possesso di Dio, una entità posseduta dalle Persone Divine. Essa è il contenuto delle idee divine (il Prototipo di tutto l'essere), delle parole del Verbo e della vita dello Spirito Santo. Essa è, in qualche modo, un'entità 'costituita' da queste due Ipostasi Divine che rivelano attraverso essa il Padre in una

Diade inseparabile. Così questa Sofia divina è la 'autorivelazione' intratrinitaria di Dio...⁽²⁹⁾. In questo passo mi pare venga messa in luce una certa somiglianza generale tra Sofia ed energie divine: entrambe servono per la rivelazione dell'ousia divina. Non si specifica però a chi viene fatta tale rivelazione, ed è qui che forse si possono trovare delle differenze. Mentre infatti la Sofia rivela a Dio e al mondo (uomo), le energie divine sembrano piuttosto richieste per la rivelazione al di fuori di Dio, almeno secondo Bulgakov. Del resto lo stesso Bulgakov sembra avvicinare la funzione della sua Sofia a quelle delle energie divine solo quando si tratta di rivelazione per noi: "Nella sua lingua dogmatica, san Gregorio Palamas esprime questa antinomia (cioè quella che Bulgakov trova esistente tra Dio e il mondo, e che cerca di risolvere col suo panenteismo sofianico, che suppone un Dio Assoluto, se considerato in sè, e un Dio Assoluto-Relativo, se considerato al di fuori di sè) della Divinità, quando parla dell'essere di Dio, inaccessibile e nascosto per la creatura, della sua Ousia, che egli distingue dalla Sua energeia accessibile e rivelata. Lasciando da parte la questione dell'opportunità di questi termini, noi vediamo che si tratta qui della relazione di Dio al Mondo. Dio non esiste praticamente che come energia, mentre Dio in sè, Deus absconditus, semplicemente non esiste'. Ma nella Sua energia noi conosciamo l'Ousia di Dio, essa non comincia ad esistere che in relazione. Così lo schema fondamentale di Palamas è l'idea di Dio come Assoluto-Relativo; esso include la relazione (ma, certamente, non la relatività) nella definizione stessa di Dio."⁽³⁰⁾ Secondo Bulgakov, mi sembra si possa affermare, Dio comincia invece ad 'esistere' (nel senso relativo del termine) quando si rivela a se

stesso. Perciò tutto quanto noi affermiamo di Dio, e quindi anche la processione dello Spirito Santo, è qualcosa che di fatto si 'realizza', 'esiste', solo sul piano dell'autorivelazione trinitaria. Questa limitazione deve essere ricordata a proposito di tutte le affermazioni trinitarie di Bulgakov, anche se ogni affermazione fatta a livello di Sofia è attribuibile a Dio, perchè Dio è Sofia⁽³¹⁾.

In terzo luogo, benchè la Sofia non coincida con alcuna delle Persone, essa non deve mai essere considerata separatamente da loro, sia singolarmente prese che nel loro insieme. La Sofia (ousia) "è l'unica essenza delle tre Ipostasi la quale può essere compresa solo nella loro unità, cioè alla luce del loro vicendevole legame sul fondamento della monarchia del Padre. In altre parole, parlando delle relazioni dell'Ousia e del Padre, bisogna parlare dell'Ousia come essenza o natura del Padre, che genera il Figlio e spira lo Spirito; nel Figlio l'Ousia è l'essenza del Verbo che viene generato ed è nato; nello Spirito Santo essa è l'essenza dello Spirito che viene spirato, che riposa sul Figlio. La teologia delle Ipostasi e la teologia dell'Ousia, che finora abbiamo considerate come indipendenti l'una dall'altra, si confondono (slivajutsja) qui in una verà tri-unità - delle tre Ipostasi e della Loro Essenza."⁽³²⁾ L'unica e medesima Sofia è posseduta in modo differente dalle tre Ipostasi⁽³³⁾. Il Padre è Sofia, la quale è il predicato del Padre (e perciò la proposizione è irreversibile⁽³⁴⁾). La Sofia nel Padre appare "in qualità di profondità nascosta della sua natura, cioè, principalmente, come Ousia"⁽³⁵⁾. Nel Figlio si deve distinguere l'Ipostasi del Verbo e il contenuto

del Verbo⁽³⁶⁾: solo questo secondo è la Sofia, che nel Verbo si manifesta come Sapienza. "L'Ipostasi del Logos è l'unica che determina completamente per se stessa il contenuto della Sofia, come del tutto ideale, l' 'organismo' di idee tutto abbracciante e l'ideale unità di esse tutte..."⁽³⁷⁾. Il Figlio quindi appare sempre come rivelante il Padre e la sua ousia, però sotto l'aspetto del contenuto. Anche lo Spirito ha il compito di rivelare il Padre, però in lui la Sofia appare come Bellezza e Gloria.⁽³⁸⁾ "La partecipazione dello Spirito Santo in questa di-una autorivelazione si riferisce non al contenuto, ma alla forma speciale e alle Ipostasi divine in cui questo contenuto è manifestato."⁽³⁹⁾ In quanto forma, lo Spirito, che è ens realissimum, ha il compito di realizzare il contenuto già presente nel Padre e rivelato nel Figlio⁽⁴⁰⁾. Così, mentre il Padre "rivela a Se Stesso la Sua propria essenza con un atto personale d'amore generando il Figlio, e realizza (osus^{vv}cestvljaet) la Sua essenza con un ~~atto~~ atto personale d'amore con la spirazione dello Spirito Santo"⁽⁴¹⁾, il Figlio e lo Spirito si trovano particolarmente uniti nell'opera di rivelazione dell'ousia (Sofia), che in essi appare quasi come materia e forma: "la Sapienza è la materia della Gloria, la Gloria è la forma della Sapienza"⁽⁴²⁾. Queste particolari relazioni tra le tre Persone già ci insinuano il modo secondo cui Bulgakov cercherà di interpretare la processione dello Spirito Santo. Di ciò si dirà più avanti, dopo una breve ma più diretta considerazione della sua dottrina trinitaria.

C - La teologia trinitaria.

La speculazione trinitaria di Bulgakov si serve di un particolare concetto di persona e si basa sulle aporie della cono-

scienza naturale di Dio. Dall'illustrazione di questi punti deve quindi partire l'esposizione della sua teologia⁽⁴³⁾.

1 - Critica al concetto di persona⁽⁴⁴⁾.

La dottrina della Trinità presenta due punti precisi: in Dio vi è un'unica sostanza e insieme vi sono tre Ipostasi. La natura di Dio si rivela con sicurezza come personale, ed è la spiegazione di questo fatto che crea delle difficoltà, che possono essere chiarite solo con l'aiuto della filosofia. Tale problema è stato affrontato in oriente dai Cappadoci (che hanno avuto grande importanza nell'evoluzione del dogma), e in occidente dalla Scolastica, che ha avuto il suo culmine in Tommaso d'Aquino. Come filosofia, in oriente vi è adoperato il platonismo, il neoplatonismo e soprattutto l'aristotelismo, mentre in occidente si faceva uso quasi esclusivamente dell'aristotelismo⁽⁴⁵⁾. I limiti di queste filosofie si sono fatti sentire nelle speculazioni teologiche.

L'antica filosofia non conosce il problema della personalità, dell'io. Vede l'io come concreta individualità, come oggetto, non come soggetto. Sarà per primo Kant a portare l'attenzione sul soggetto. Naturalmente, anche nell'antichità ci si sapeva servire sempre dell'io pratico (della coscienza pratica dell'io): ciò è avvenuto soprattutto nella filosofia patristica, per influsso del personalismo biblico e del teismo cristiano. Speculativamente però la personalità è conosciuta solo nella contrapposizione di generale e particolare: la personalità è individuo, cioè il particolare nel quale esiste l'universale. Ma anche un monte, per esempio, è individuo. Una personalità empirica si differenzia da esso perchè è un individuo del genere umano (ecco quindi la confluenza del generale e del particolare).

Questa categoria è l'unica a disposizione per comprendere l'essere ipostatico. Bulgakov porta come esempio di questa affermazione alcuni passi di S. Basilio Magno, di S. Giovanni Damasceno e di Leonzio di Bisanzio⁽⁴⁶⁾. Il concetto di ipostasi che viene adoperato è quindi eminentemente fisico. Da qui nascono le difficoltà per l'antropologia (rottura dell'unità del genere umano in individui) e la teologia (pericoli di triteismo). Per i Padri il carattere personale delle Ipostasi divine è un fatto ammesso dogmaticamente, che però si pone accanto alla omoousia: al massimo poi si ricorre a paragoni per cercare di chiarire la relazione con essa.

Questo carattere "fisico" dell'ipostasi permette di aver a che fare solo con le proprietà della personalità, ma questo modo di procedere è, da un punto di vista logico, una ignorantia elenchi. Le personalità si distinguono tra loro anzitutto come tali, come diversi io. L'impersonalità del pensiero antico ha come conseguenza una insufficienza generale dei mezzi della filosofia patristica nella dottrina sulla Trinità, per cui le loro categorie religioso-filosofiche hanno oggi solo un significato storico.

L'unica via possibile per portare in qualche modo la verità trinitaria alla nostra coscienza è quella che passa attraverso il postulato dell'autocoscienza, introducendo il concetto di sobornost', che non deve essere confuso con le analogie e i paragoni di alcuni teologi, basati sul mondo fisico. Più pericolosi ancora sono i paragoni psicologici, basati su un misto di anima e di spirito, perchè portano al razionalismo (S. Agostino, scolastica romano-cattolica)⁽⁴⁷⁾. "La dottrina della SS. Trinità deve procedere dal fatto della tri-ipostaticità, come sobornost' dell'io

nel soggetto assoluto e indipendente, e non dedurre le ipostasi dalle proprietà (priznakov); o dalle relazioni intradivine, così come si sono messe su questa strada e la teologia orientale nella persona dei Cappadoci e la teologia occidentale nella persona del beato Agostino, cui fa seguito la scolastica. Il soggetto assoluto, soborno, l'io tri-ipostatico, è già in se stesso una determinata correlazione assoluta nell'assoluto."⁽⁴⁸⁾.

2 - I postulati della pluriunità(mnogoedinstvo).

Lo spirito umano, analizzando se stesso, si trova di fronte a una aporia fondamentale: l'incapacità di consigliare la sua esigenza all'unità e la sua esigenza al molteplice. Queste due insopprimibili esigenze possono coesistere solo se si postula che tale è l'ontologia del soggetto umano; siccome però l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, diventa legittimo applicare (analogicamente?) i postulati della sua struttura a Dio stesso, se non lo si considera come oggetto, ma come soggetto assoluto: "lo spirito umano contiene in se stesso i postulati della triplicità (troicnost') della Divinità"⁽⁴⁹⁾. Questo non significa che dall'analisi dello spirito umano si giunge alla dimostrazione dell'esistenza della Trinità, ma solo che, una volta conosciuta l'esistenza della Trinità per rivelazione, rimangono fondati i postulati dello spirito umano⁽⁵⁰⁾ e diventano a loro volta utili per una più proficua penetrazione del mistero trinitario. Questo modo di procedere ha il vantaggio di non abbandonare mai il terreno metafisico, a differenza dei paragoni che venivano usati nell'antichità.

Nell'analisi dello spirito umano Bulgakov ha di mira due punti: la dialettica dell'io e l'ontologia del giudizio.

a) La dialettica dell'io.

Bulgakov ne parla facendo sempre immediatamente l'applicazione all'essere divino. "La trinitarietà delle ipostasi nella Persona Divina risulta anzitutto dalla natura della coscienza personale, la quale non si manifesta nella sua pienezza in un io unico e chiuso su se stesso, ma postula un tu, egli, noi, voi; cioè non una mono-ipostasia, ma una pluri-ipostasia; e quest'ultima si definisce tipologicamente e per essenza in quanto tri-ipostasia. L'io suppone, per affermarsi, il tu, o co-io, e per 'confermarsi', suppone l'egli; egli non si realizza interamente che nel noi (o voi). Cioè ontologicamente l'io non è solo, benchè uno. Nell'essere creato e relativo l'io non si pone solamente in se stesso, ma anche esteriormente a sè, si estrapola e così si limita. Malgrado la sua apparenza assoluta non è in grado di realizzare in sè la sua evidenza, ma deve, per così dire, convincere se stesso del suo proprio essere guardandosi nello specchio degli altri io. In assenza di tale specchio perde coscienza di se stesso nella sua propria ipseità. Ma nel soggetto Divino Assoluto, che è uno e il solo autenticamente unico nel suo genere, tutte le extraposizioni dell'io non possono realizzarsi al di fuori di lui, data l'inesistenza di tutto al di fuori; esse devono contenersi in lui stesso, in modo che egli è per se stesso simultaneamente e io e tu e egli, e conseguentemente noi e voi. Inoltre, queste tre posizioni dell'io, cioè io, tu, egli, non possono definirsi a partire da un solo centro, a partire da un solo io che non sarebbe stato semplicemente che un io, un io per sè, per cui gli altri io non sarebbero stati che tu ed egli (e così noi, voi, e anche essi). Esse devono avere una

Esistenza autonoma in quanto io, centrandosi in un modo perfettamente uguale ciascuna su di sè, essendo simultaneamente tu ed egli, ognuna mutualmente per l'altra. Per cui nell'Io unico assoluto esistono tre Io in quanto centri ugualmente egoitari, perfettamente trasparenti l'uno all'altro e appartenentò pienamente alla realtà di questo IO Assoluto per Sè, che non ha niente e non contrappone niente al di fuori di Sè e che è il vero Io tri-unico: 'luce unica e tre luci' (edin svet i sveta tri), tri-unità (triedinica). Sono tre ipostasi, tre centri personali, ciascuno dei quali è un Io ugualmente personale che ipostatizza la Divinità, la natuara divina. Ma questo Io equi-personale non si pone mai singolarmente in rapporto agli altri Io, ugualmente personali, nè in quanto Io unico nè in quanto uno dei tre Io (altrimenti la Trinità sarebbe trasformata in una società, o in una alleanza di tre, formerebbe un triteismo). Ma egli si pone negli altri Io componendosi con essi. Ne risulta l'Io divino, unico e neà medesimo tempo tri-unico, perchè la trinitarietà (troičnost') è non solamnete trinità, ma anche unità." (51). Ma la relazione tra questi tre Io già insinua il tipo di relazione che viene ritenuto esistente tra lo Spirito Santo (Egli) e le altre due Persone.

b) L'ontologia del giudizio.

Secondo Bulgakov "l'uomo non solo pensa mediante il giudizio, ma in un certo senso egli stesso è giudizio, e la vita dello spirito umano è un giudizio che ininterrottamente si sviluppa e si realizza" (52). Se lo Spirito è un giudizio vivo che sempre si realizza (53), ciò vale non solo per l'uomo, ma anche per Dio, a immagine del quale l'uomo è fatto. Per questo l'analisi metafisica

del giudizio può condurci a una migliore illustrazione della verità della tri-unità. "Ogni giudizio ontologicamente si riporta alla relazione generale di soggetto e oggetto, la quale non è altro che relazione di ipostasi - del soggetto.... e del suo predicato, che si riconduce al legame col soggetto mediante la copula dell'essere. L'io, chiuso in se stesso, che si trova in un'isola inaccessibile, cui nè pensiero nè essere possono giungere trova in se stesso una certa immagine dell'essere, si esprime nel 'predicato', e riconosce questa immagine (forma) come suo proprio prodotto, auto-scoperta, quale è anche la copula... In questo senso nel giudizio-proposizione è inclusa l'essenza e la forma dell'essere, esso porta in sé il suo mistero, perchè in lui è nascosta la forma della trinitarietà... Il giudizio contiene necessariamente in sé tre momenti, vicendevolmente legati e irriducibili l'uno all'altro. I momenti sono questi: il soggetto; (la sua scoperta) - il predicato; la sua autoconoscenza-vitale e autoconferma - la copula. L'eterno Io (il soggetto assoluto) ha come proprio predicato il tutto, e nell'atto di questa coscienza vive, conosce il proprio essere. Ipостasi - immagine mentale - essere: tale è la tri-unità della sostanza... Tutti e tre i membri sono vicendevolmente inscindibili... Ancor di più: ognuno di questo tre momenti porta in se stesso e contiene attualmente anche i due restanti."⁽⁵⁴⁾ Con questo Bulgakov esclude ogni forma di dialettica in cui il terzo momento sia semplicemente la sintesi degli altri due⁽⁵⁵⁾. Esso, principio di realtà in qualche modo senza volto proprio, è sempre in relazione con gli altri due. "In tal modo, la realtà (copula) esiste solo nella relazione tra l'ipostasi e la sua natura (il soggetto e il suo predicato), nel movimento dall'una all'altra, il quale, s'intende, deve essere

preso in senso puro e ideale, come realizzazione dei momenti della vita dello spirito."⁽⁵⁶⁾ Ecco ancora insinuata la relazione dello Spirito (copula) con le altre due persone divine.

3 - La rivelazione trinitaria.

La Trinità Divina giunge alla nostra conoscenza solo attraverso la rivelazione. Essa si fonda sulla natura del Soggetto assoluto, e non ha bisogno di concreto fondamento (le opposizioni di relazione dei cattolici). Il dogma della Trinità dice che ogni Persona è vero Dio, e questo Uno vero Dio è la Trinità (Triedinstvo, Dreieinigkeit). Non si deve intendere il dogma nel senso che il tre (trojstvennost', Dreiheit) si riferisca alle Ipostasi, l'unità alla Natura. La 'treità' (troičnost', Dreiheit) deve essere intesa come Tri-unità (Triedinstvò, Dreieinheit), sia in relazione alla Natura che in relazione alle Ipostasi. La Persona Divina non è triplice, ma trina (triedino, dreieinig): l'unità e la Tri-personalità si incrociano (+) e formano la Trinità; in un senso $3 = 1$, in un altro $1 = 3$. Esagerare l'unità è cadere nel monarchianesimo (subordinazionismo, modalismo, sabellianesimo); esagerare la Trinità è cadere nel triteismo: uno e tre devono essere visti insieme, come triunità. Questo fatto supera la nostra ragione, ma non è irrazionale, perchè corrisponde ai postulati della ragione che analizza la coscienza e che esige da una parte che Dio sia Uno, e dall'altra che non sia uni-ipostatico, perchè l'ipostasi si realizza solo nella dialettica di io - tu - egli. Questi due postulati, che costituiscono una insuperabile antinomia per la ragione umana, sono uniti insieme e giustificati dal dogma trinitario⁽⁵⁷⁾.

4 - Dio come Soggetto assoluto.

Nell'io relativo troviamo insieme l'atto e il dato (tu, egli).

Nell'Io assoluto c'è solo atto puro, non c'è nessun dato inteso come non-io. Ciò vale a significare quanto le tre Persone interferiscano tra di loro: ognuna è un Io, che ha per sua natura lo amore. Nella Trinità come Soggetto assoluto tri-ipostatico considerato astrattamente non ha senso parlare di ordine delle Ipostasi: "La tri-ipostaticità del Soggetto assoluto, della Persona (Lico), del Dio Vivo, è in un certo senso già a priori di ogni dottrina teologica sulla SS. Trinità e sulle diverse ipostasi."⁽⁵⁸⁾.

Benchè nello Spirito assoluto non si possa parlare di divenire e di sviluppo, tutta-via in Esso c'è eterna vita e si presenta quindi dinamicamente. La vita non è un dato, ma la natura stessa di Dio, in atto purissimo. La separazione patristica tra Ipostasi e Natura è solo opera dell'astrazione umana, per avvicinare la ragione dell'uomo al mistero trinitario. Ma Dio si è rivelato attraverso la via della vita: Io sono⁽⁵⁹⁾.

5 - Una Natura e tre Ipostasi.

La Trinità non è una comunità di tre Io, ma un Io trino, soborno: nella Trinità viva si trovano ugualmente Unità e "treità" (Dreiheit). Il primo momento si esprime dogmaticamente col mia physis, il secondo col treis hypostaseis. La sobornost' ha dei modi concreti, secondo i quali le divine Persone possiedono la loro natura. Appaiono a questo punto le proprietà ipostatiche (gnorismata), che costituiscono un determinato ordine (taxis). Ciò non si riferisce alla coscienza tri-ipostatica del Soggetto assoluto, ma a come esso possiede la sua natura, nei diversi modi (tropoi tês hyparxeôs).

Qui sorgono anche le relazioni ipostatiche. Lo Spirito (Assoluto) è colui che si rivela in se stesso (vita), colui che rivela

(profondità), colui che è rivelato (autorivelazione). "Colui che si rivela (soggetto) ha su di sé (o sebe, über sich) la parola (Predicato), che è espressione dell'esistenza (suscestvo) sua propria (Copula). Silenzio - parola - vita: Padre - Figlio - Spirito Santo."⁽⁶⁰⁾. Questi tre momenti non sono dati, ma formano un atto unico, una identità dinamica del soggetto, del predicato e della copula.

Ancora una volta quindi Bulgakov invita a considerare la Trinità (troicnost', Dreifaltigkeit) come un atto tri-no, come triplice correlazione, anche se la ragione umana è costretta a procedere in modo discorsivo. Il Padre è Padre non solo per il Figlio, ma anche per lo Spirito e per se stesso (agennesia). Non si deve pensare che il Padre, al di fuori della sua paternità, sia anche Proboleus, termine che è introdotto solo dalla povertà del linguaggio umano. Questo vale anche per il Figlio e per lo Spirito, per cui nella Trinità si può solo parlare di assoluta triplice correlazione concreta di Paternità, Figliolanza e Spirituità (vdochnovenie, Geistschaft)⁽⁶¹⁾.

Il discorso fatto da Bulgakov mira a dimostrare come la dottrina cattolica, che identifica l'essere ipostatico con la processione, sia frutto di un "curioso apriorismo dottrinale". "La SS. Trinità deve essere intesa come un atto tri-uno di reciprocità, nel quale in forza dell'amore ipostatico si rivela l'unica vita, e non come 'sistema di processioni', quale appare nella dottrina cattolica, ma come reciproca relazione tri-una nell'amore ipostatico che reciprocamente si rivela (vzaimootkryvajuscejsja). La 'processione' nella SS. Trinità appare solo come uno dei modi di questa reciprocità, in nessuna maniera come l'unico. La vita divina si realizza (osuscestvljaetsja) come

atto unico della reciproca rivelazione tri-ipostatica."⁽⁶²⁾.
 Generazione e spirazione sono atti di interno amore, in cui si rivela la vita, l'amore tri-ipostativo di Dio: relazione triplice che non può essere diminuita dalla processione. Tutte le vicendevoli determinazioni ipostatiche devono essere triplici: le relazioni di origine sono solo uno degli elementi di questo complesso e ciò vale anche per il caso specifico della processione dello Spirito Santo.

6 - La monarchia nella Trinità.

L'origine può essere intesa solo come modo delle correlazioni ipostatiche, come atto, non come fatto. Causa (aitia) è nel senso di "principio processivo dell'autodeterminazione" (ischođnago načala samoopredelenija, eines Ausgangsprinzips der Selbstbestimmung)⁽⁶³⁾ nelle relazioni intratrinitarie. Nella divina eternità essa vale per tutte le Persone. Se si intende la trinità come somma di processioni, la si divide in due atti o diadi, ma ciò è contrario alla tradizione dei Padri. "Il principio della monarchia (edinonačalie), alla luce del quale tutta la SS. Trinità è autorivelazione di un solo principio divino, cioè del Padre, in tre ipostasi, stabilisce il legame di tutta la SS. Trinità come atto tri-uno."⁽⁶⁴⁾.

Difetto dei cattolici è l'essersi allontanati dal principio della monarchia del Padre. Nella Trinità è necessario un 'et' o '-que', ma i cattolici l'hanno messo al posto sbagliato: deve essere posto nella dottrina della processione da del Figlio che dello Spirito dal Padre, o della rivelazione del Padre attraverso i Due. Il Padre come prima Ipostasi non distrugge il principio di ugualianza, ma stabilisce solo una distinzione (različie, Unterschied). Solo il principio della monarchia assicura la compren-

sione della Trinità come tri-unità. La concezione cattolica del Padre che genera il Figlio e poi spira lo Spirito pone due atti e corre pericolo di subordinazionismo. E' il Padre che rende partecipi della sua natura con un atto unico. Per i cattolici Dio è una relatività assolutizzata: solo la sostanza non è relativa. Per alcuni (Schell) il sorgere delle relazioni attraverso le processioni è auto-fondazione della divinità, con presupposizione di causalità e necessità. Dio invece è manifestazione dell'amore. I Cattolici pensano ~~che~~ la Trinità come autofondazione della divinità nella conoscenza e nella volontà: c'è un divenire di Dio. Ma la personalità assoluta non ha bisogno di fondazione, sta più in alto, è causa prima e fine, perciò non le si possono applicare le categorie di causalità e finalità. Conoscenza e volontà sono proprie della manchevolezza umana. Il Figlio è la parola di Dio che si manifesta, lo Spirito è vita di Dio: ogni Ipostasi ha tutta la sostanza, la saggezza, la vita⁽⁶⁵⁾.

7 - Le tre Ipostasi e la consustanzialità.

Nella Trinità le Ipostasi hanno origine nell'Ipostasi (del Padre), o nella sostanza (nell'indivisibilità delle Ipostasi)? Mai nessuno ha affermato la seconda possibilità, anche se è implicita nella posizione cattolica: "omnia in divinis sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio" (il che suppone una Unità pre-ipostatica o super-ipostatica). Questa idea è implicita anche nel Filioque: c'è un fondo di divinità, da cui attingono il Padre e il Figlio per la processione dello Spirito; con ciò la via è aperta al subordinazionismo, relativamente alle proprietà naturali delle ipostasi.

Bisogna invece riportare che le distinzioni delle Ipostasi riguardano solo il modo di possedere la stessa natura. Fozio è nel

giusto quando affermache il sorgere delle Ipostasi deve essere inteso in altro modo, non dalla natura, anche se non senza di essa. Con lui concorda il Concilio Lateranense IV (1215), che però non si capisce perchè aggiunge le parole "procedens ab utroque" e contrappone in qualche modo Sostanza e Ipostasi (DS 804-805). L'espressione: "Pater ab aeterno generando Filium suam substantiam ei dedit" è però errata, perchè significa o che la sostanza è generante, o che la sostanza è qualcosa che si può dare e ricevere. "La personalità divina, in quanto assoluta, è soborna, si realizza tri-ipostaticamente, come Io tri-uno, parimenti reale sia nella 'treità' (trojstvennost') che nell'unità. Il tre (troicnost'), inteso in questa direzione, è la realizzazione della Personalità. Ma esso può essere inteso anche in un'altra direzione, come realizzazione dell'essenza e della vita Divina. Lo Spirito Assoluto vive (izzivaet, 'erlebt') la sua essenza o vita in modo tri-ipostatico, non come un dato, ma come un atto, e la proprietà dell'atto è quella di essere insieme personale e sostanziale."⁽⁶⁶⁾.

Questa unità, che non può appartenere allo spirito creaturale è il fondamento dell'ugualianza di vita divina delle tre Ipostasi. Bulgakov esprime ciò in un assioma: "tutte le Ipostasi sono parimenti ipostatiche e indivisibili nella loro pari-ipo-staticità, e i segni (priznaki) ipostatici in questa autodeterminazione ipostatica non giocano un ruolo decisivo."⁽⁶⁷⁾. Il triplice Io (che in qualche modo coincide con la stessa hyparxis) non dipende dal tropos tês hyparxeôs, ma logicamente e ontologicamente precede. Prima di avere una individualità, come insieme di caratteri personali, bisogna esistere personalmente (così come il soggetto precede il predicato). L'autodeterminazione delle

ipostasi avviene non solo nella relazione di Io ad Io, ma anche in relazione con la loro propria natura, nella vita tri-ipostatica. Questa relazione individualizza concretamente le ipostasi come tropoi tês hyparxeôs, Padre, Figlio, Spirito. Nascono allora le proprietà personali, che non devono essere riportate al predicato, operando distinzioni nella natura stessa della divinità.

Il Padre ha la sua sostanza, vive la sua assoluta vita in un modo assolutamente personale, la qual cosa significa che, nell'atto di personale amore attraverso la generazione del Figlio e la spirazione dello Spirito Egli solamente rivela se stesso, la sua propria sostanza. Egli vive la sua vita attraverso altri, e ciò costituisce la sua personale e perciò tri-ipostatica manifestazione. La stessa cosa vale per il Figlio e lo Spirito, che così sono perfette Personae.

Solo il principio della monarchia (ed monarchie, Alleinursprünglichkeit) salva la unisostanzialità della Trinità. "Il Padre è la prima sostanza (pervosuschnost'), che si rivela nel Figlio e nello Spirito Santo, i quali sono legati nella processione ipostatica col Padre. In questo (ma solo in questo) senso si può dire che il Padre è quella vita e sostanza divina che si rivela e vive nel Figlio e nello Spirito Santo, che da Lui hanno la Loro processione."⁽⁶⁸⁾ Senza questo principio si cade nel dualismo o nel disordine, con la sostanza intesa come dato e l'impersonale procedere dello Spirito (da un uno-due Padre-Figlio). Infine, criticando alcuni punti dei decreti del Concilio Fiorentino (DS 1300-1302; 1330) Bulgakov sostiene che invece di "Trium est una substantia" si dovrebbe dire: "Tres sunt una substantia", altrimenti si ha l'idea di una sostanza a parte, di un dato, di

una società, non di una consustanzialità.

8 - La Trinità come amore.

"L'autorivelazione della natura dell'Ousia-Sofia, che si realizza attraverso la rivelazione e la correlazione tri-ipostatica, è allo stesso tempo l'autorivelazione dell'amore, perchè, se Dio è amore, ciò significa che la SS. Trinità è l'amore tri-ipostatico."⁽⁶⁹⁾ Un assioma dell'amore personale è che non ci può essere amore senza sacrificio. Tale sacrificio si manifesta, sotto forma di kenosis, in ognuna delle Persone della Trinità. Il Padre opera la propria kenosi rivelando se stesso (in qualche modo rinunciando a se stesso; il Figlio, che rivela il Padre, rimanendo muto per se stesso; lo Spirito, che funge da legame, quasi perdendo se stesso e il suo volto.

C'è però un secondo assioma dell'amore: non c'è amore che non si concluda nella gioia e nella beatitudine. E' proprio il compito dello Spirito condurre tutta la Trinità a questo amore trionfante. Egli è il Consolatore (nella Trinità prima che nel mondo), l'amore ipostatico del Padre e del Figlio in quanto persona è anche soggetto e oggetto del loro amore. Colui che ama, l'amato, l'amore stesso: per questo schema Bulgakov riconosce il grande merito di S. Agostino, che, soprattutto ipostitizzando l'amore, ha dato un valore perenne alla sua teologia trinitaria. Tuttavia Bulgakov differisce dalla posizione latina quando si tratta di illustrare con questo schema la processione dello Spirito Santo. "Egli (lo Spirito Santo) è il Loro amore comune, per cui interviene, in una certa misura, il Filioque (ma non nel senso romano): Egli è l'amore del Padre e del Figlio, benchè in questo e Essi non si confondono fino a perdere la

Loro distinzione e il Loro carattere ipostatico (come avviene nello schema 'filioquista' romano); ma Essi amano conformemente alla Loro natura ipostatica. Il Padre nella Sua uscita verso il Figlio attraverso la generazione, acquista l'amore nello Spirito Santo, mediante la processione di Lui. Queste due fasi si ritrovano nella dialettica dell'amore: il sacrificio e la beatitudine riuniti nella nascita del Figlio e nel possesso congiunto dello Spirito Santo. Il Figlio, nella sua umiliazione di sacrificio, riceve così 'simultaneamente' lo Spirito, che procede su di Lui dal Padre e che riposa su di Lui e che passa 'per' (dia) Lui, come reciprocità, anello di amore."⁽⁷⁰⁾.

Ma con questo si arriva finalmente a parlare in forma diretta della processione dello Spirito Santo.

D - La processione dello Spirito Santo.

Il discorso di Bulgakov sulla processione dello Spirito Santo ha come punto di partenza la considerazione sulla dottrina dei Padri e sulla controversia greco-latina, mentre viene tralasciata ogni indagine sulla Scrittura. Il suo massimo impegno appare costituito dalla critica che egli rivolge alle impostazioni tradizionali del problema e dal tentativo di presentare una nuova soluzione, in armonia con la dottrina trinitaria precedentemente esposta. Nel presentare la dottrina cercherò di seguire il suo stesso schema⁽⁷¹⁾.

1 - La tradizione patristica.

Esaminando la formula "che procede dal Padre" del Simbolo costantinopolitano Bulgakov afferma che manca per noi la possibilità storica di stabilire i motivi immediati di una tale introduzione. Tuttavia, osservando il contesto generale in cui il Sim-

bolo ha avuto origine (lotta contro il subordinazionismo), risulta abbastanza facile stabilire che essa fu introdotta, parallelamente ad altre, per affermare l'equi-divinità dello Spirito Santo (che non è proclamata in forma diretta). Dal punto di vista della processione essa rimane aperta a qualsiasi approfondimento: il fatto che tale approfondimento allora non sia avvenuto dimostra che non esisteva nessuna questione sulla processione dello Spirito Santo⁽⁷²⁾. Del resto, questa affermazione è valida per tutta l'epoca patristica: "Costatiamo anzitutto che la questione della processione dello Spirito Santo, in quanto tale, non esiste affatto per i Padri"⁽⁷³⁾. Bulgakov limita la sua indagine a quei soli Padri che più potrebbero lasciar supporre l'esistenza di una tale questione.

a) I Padri greci.

S. Epifanio di Cipro sembra avvicinarsi più di tutti alle posizioni filioquiste. Esclusa, per motivi cronologici, una sua dipendenza dal De Trinitate di S. Agostino, viene citato uno dei suoi passi più discussi: Adversus Haereses 62,4 (PG 41,1053D). Così viene commentato da Bulgakov: "Della pneumatologia di S. Epifanio si può solamente dire che esprime in maniera vaga e rudimentale la nozione generale della correlazione trinitaria delle ipostasi e, in particolare, dell'autodefinizione trinitaria dello Spirito Santo non solo in rapporto al Padre, in virtù della processione, ma anche in rapporto al Figlio."⁽⁷⁴⁾.

Affermata (e non dimostrata) l'inesistenza della questione anche per S. Cirillo Alessandrino, Bulgakov ne interpreta i passi e i termini discutibili in un contesto analogo a quello di S. Epifanio: "Un motivo fondamentale della sua teologia trinitaria ci è tuttavia preziosissimo, e cioè la trinitarietà delle corre-

lazioni ipostatiche della SS. Trinità."⁽⁷⁵⁾.

S. Giovanni Damasceno, che conclude l'epoca patristica greca, presenta due punti precisi: la dottrina della monarchia del Padre e la processione dal Padre attraverso il Figlio (De fide Orth. 1,8: PG 94,822B; 1,12: PG 94,849). Tuttavia in lui il dia si accorda perfettamente con l'idea della causalità del solo Padre, senza scartarla nè limitarla. Egli non vuole definire nessuna dottrina, ma solo riportare quella dominante alla sua epoca, per quanto riguarda la processione. Anche in lui quindi, oltre alla dottrina della monarchia del Padre, è possibile scoprire solo l'affermazione "della relazione trinitaria delle tre Ipostasi"⁽⁷⁶⁾.

Pertanto a proposito dei Padri greci si può riassumere il pensiero di Bulgakov affermando che "nella misura in cui essi si ponevano la questione della processione dello Spirito Santo, con coscienza e responsabilità, essi non esprimevano che una sola nozione, la monarchia del Padre e conseguentemente la processione dello Spirito Santo ex Patre. Tuttavia essi non attribuiscono mai a questa nozione il carattere esclusivo che essa ha ricevuto all'epoca della controversia filioquista dopo Fozio, nel senso di ek monou tou Patros. Al contrario, la questione della processione dello Spirito Santo si ricongiungeva per essi a quella generale della relazione trinitaria delle tre ipostasi. Mai l'hanno formulata in modo preciso e responsabile. Presso di loro pertanto la SS. Trinità non era mai separata in due diadi secondo l'origine: quella del Padre e del Figlio, e quella del Padre e dello Spirito Santo; al contrario, questa correlazione era concepita trinitariamente. E il rapporto del Figlio e dello Spirito era d'allora definito, anche se non ancora con esattezza, con espressioni quali: 'col Figlio e mediante il Figlio', 'immediatamente e per

mezzo della mediazione del Figlio', ecc.; la più tipica e generale, anche se non esaustiva, è la formula dia toû Hyioû. E' essa che ha ricevuto un'espressione definitiva presso S. Giovanni Damasceno... Ecco perchè il dia è divenuto proprio della pneumatologia orientale a partire dal IV secolo e lo è sempre restato. Ma si può dire che i santi Padri non vi supponevano neppure la possibilità dell'uso filioquista che se n'è potuto e se ne può fare. Il vecchio dia orientale non ha in generale alcun rapporto col filioque latino."⁽⁷⁷⁾.

b) La teologia occidentale.

In occidente trionfa incondizionatamente la teoria che vede nella SS. Trinità un sistema di relazioni intime a partire dalle quali Essa viene costituita. Ciò conduce immancabilmente al filioquismo, cosa che si trova realizzata particolarmente nella teologia agostiniana.

Esaminando il De Trinitate (particolarmente il Libro XV) appare come "la Trinità è concepita in quanto relazioni che nascono in una natura"⁽⁷⁸⁾. Questa natura è perfettamente assimilata al Padre (De Trin. IV,20,29: PL 42,908), secondo un'idea di derivazione tertulliana. "Grazie a ciò, il sistema di relazioni della SS. Trinità riceve nel Padre il suo centro stabile, simile (anche se non identico) al principio orientale della monarchia del Padre."⁽⁷⁹⁾. Il vero apporto della pneumatologia agostiniana consiste nell'aver presentato la dottrina dello Spirito Santo come amore intratrinitario. Purtroppo però, anche se la conclusione non è logicamente necessaria, S. Agostino ne ricava la dottrina della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Benchè però lo Spirito sia un donum commune, proceda ex ambobus,

tamquam ab uno principio, tuttavia va ricordato che la parte del Figlio è a Lui accordata dal Padre, che lo Spirito procede dal Padre principaliter, che il Padre è principium non de principio, mentre il Figlio è principium de principio.

La conclusione di Bulgakov è che si incontrano molte difficoltà nel voler ridurre la teologia agostiniana a un sistema perfettamente coerente. Tuttavia essa non ha nessun tono polemico e tranquillamente, "par un élan tout naturel"⁽⁸⁰⁾, entrerà a far parte del patrimonio occidentale, esistendo parallelamente al dia orientale. Quando, in seguito all'introduzione del Filioque nel Simbolo e nella liturgia, venne suscitata una certa polemica, le due Chiese continuarono a mantenere la loro unità. Se essa poi venne perduta, lo si deve ad altri motivi: le crociate, la caduta di Bisanzio, la rivalità delle due gerarchie e soprattutto il papato romano. Ma non fu il Filioque, afferma Bulgakov facendo sua la Tesi 26 di Bolotov⁽⁸¹⁾, la causa della separazione delle Chiese.

2 - La polemica greco-latina.

E' la polemica iniziata nel secolo IX con la pubblicazione dell'enciclica di Fozio ai vescovi orientali (866) e trascinata fino ai nostri giorni. Secondo Bulgakov essa costituì una grande vittoria della teologia latina, perchè costrinse gli orientali ad accettare inavvertitamente una posizione che falsa completamente le prospettive del problema della processione: si tratta dell'accettazione dell'equivalenza processione = Origine (causalità). "Ciò che importa... è che egli (Fozio) ammette in blocco la problematica latina; ciò che è certamente più essenziale che ribattere la dottrina stessa. In questo senso appare che il patriarca Fozio è il primo dei teologi orientali a incomincia-

re secondo il modo latino lo studio della processione dello Spirito Santo, e il suo trattato rappresenta per così dire una vittoria senza combattimento del pensiero latino. Fozio fonda la polemica latinizzante contro la teologia latina. In effetti, considera il problema della processione dello Spirito Santo dal punto di vista dell'origine della Sua processione, e si separa dai latini solo per l'interpretazione di questa origine. Donde l'antitesi foziana: o dal Padre solo ek monou toû Patros, o dai Due, dal Padre e dal Figlio. La teologia ortodossa nella sua persona ha ricevuto la prima parte dell'alternativa come l'espressione della vera dottrina."⁽⁸²⁾.

Se è vero che la teologia foziana è una teologia filioquista col segno meno, il grande compito del pensiero moderno dovrà essere quello di disincagliarsi dall'antica polemica trasportando "la questione su un altro terreno"⁽⁸³⁾. Infatti dai tempi di Fozio fino all'epoca moderna non si è fatto altro che procedere per le vie già tracciate, continuamente alimentando una polemica sterile per difendere delle opinioni criticabili. Le critiche di Bulgakov possono essere riassunte come segue.

Anzitutto contro il Filioque. La prima accusa è di subordinazionismo. Essa è legata al fatto di intendere le processioni ipostatiche come produzioni. Ne risulta che il Padre comunica tutto al Figlio, eccetto la capacità di generare e di spirare. "Una tale derivatio ha come risultato una regressione ipostatica della Divinità: il Padre è la pienezza della natura, Deitas; il Figlio è la Deitas meno la capacità generatrice; lo Spirito Santo è la Deitas meno le capacità generatrice e spiratrice... Così si trova affermato un subordinazionismo non solo gerarchico, ma già ontologico; conseguentemente il dogma trinitario è snaturato."⁽⁸⁴⁾.

Con questo subordinazionismo ontologico ci si rimette sulla linea di Tertulliano e Origene.

La seconda accusa è di disgregazione della tri-unità in due diadi. La prima è costituita dal Padre e dal Figlio (generazione), la seconda dall'insieme Padre-Figlio e dallo Spirito. Proprio questo 'insieme', esigito dal fatto dell'opposizione di origine, riduce la Trinità a diade.

Questo 'insieme' (unum principium, unus spirator, una spiratio) presta il fianco alla terza accusa: l'impersonalismo. Infatti l'unità tra Padre e Figlio nell'unica spirazione non è altro che la natura divina. "Ma anzitutto, come la natura... può, extra-ipostaticamente, per così dire, 'produrre' l'ipostasi, se l'essere ipostatico le è trascendente?... D'altra parte, se dalla superficie dove esistono le distinzioni ipostatiche del Padre e del Figlio ci si immerge nella profondità della natura pre- o sub-ipostatica, come distinguervi le due ipostasi differenti del Padre e del Figlio e confessare che lo Spirito Santo procede dalla loro doppia unità? Non esigerebbe ciò una conclusione spontanea e parallela, e cioè che anche il Figlio nasce dal Padre e dallo Spirito Santo nella natura divina, mediante una sola generazione, non in ciò che li distingue, ma in ciò che li identifica?"⁽⁸⁵⁾. Insomma, partendo dalla natura la processione dello Spirito Santo è spersonalizzata, e inoltre ogni altra conclusione diventa possibile.

Ma anche il monopatrismo non va esente da critica. Anzitutto anch'esso incorre nel difetto di disgregare la Trinità in due diadi. "Qui la Trinità viene ad essere costituita da due diadi: quella del Padre e del Figlio, quella del Padre e dello Spirito Santo. Si ottiene un angolo, e non un triangolo: $\begin{matrix} P \\ F \quad S \end{matrix}$, e non $\begin{matrix} P \\ F-S \end{matrix}$.

Il monou appare come la soppressione della linea che va dal Figlio allo Spirito Santo."⁽⁸⁶⁾.

In secondo luogo non si può escludere totalmente la partecipazione della seconda Ipostasi nella processione dello Spirito, altrimenti Esso non sarebbe più la terza Ipostasi, ma solo una variante della seconda. "Il tre presuppone il due, e non può far seguito immediatamente all'uno: perciò anche la Terza Ipostasi, per essere realmente 'terza' e non un duplicato della 'seconda', deve necessariamente trovarsi in vicendevole viva relazione sia con la prima che con la Seconda Ipostasi."⁽⁸⁷⁾.

Ma, come già si è accennato, è il terreno stesso della controversia che deve essere cambiato, ed è nel mostrare la natura di questo cambiamento che consiste la critica più forte di Bulgakov alle teologie precedenti e che si rivela l'apporto suo più originale alla questione.

3 - La soluzione di Bulgakov.

Un millennio di controversia dogmatica è riuscito solo a dimostrare la sterilità dei risultati. Dall'una e dall'altra parte ci si è lanciati l'accusa di eresia, quando forse bastava riconoscere che si stava combattendo una immane logomachia. Si è voluto arrivare (almeno da parte cattolica) a definire un dogma, ma sembra lecito domandarsi se c'era materia sufficiente per tale definizione. Ogni divergenza dogmatica tocca sempre anche la vita pratica della Chiesa, ma in questo caso proprio non si riesce a scoprire praticamente, cioè nella vita, la differenza. "Io confesso di non essere riuscito a scoprirla; ben di più, arriverò a negarla in blocco."⁽⁸⁸⁾.

Esaminando la teologia latina Bulgakov si sofferma sul cristocentrismo come sul punto che maggiormente potrebbe far pensare

a una incidenza del Filioque sull'intera dottrina. Al cristocentrismo si ricollega l'idea del papa vicario di Cristo, e rimane così spostato l'equilibrio ecclesiologico. Ma Bulgakov è del parere che il Filioque sia piuttosto un frutto, e non la radice, del cristocentrismo, e un frutto maturato proprio attraverso l'ecclesiologia⁽⁸⁹⁾. Con ciò il discorso è spostato su un piano storico ed è ricollegato alle tesi di Bolotov, al quale viene riconosciuto il merito di essere l'iniziatore nell'imostazione moderna della questione, avendole fatto compiere un non lieve passo attraverso la negazione del Filioque come impedimentum dirimens dell'unità delle Chiese⁽⁹⁰⁾.

In base a tutte le considerazioni precedenti è giusto a questo punto secondo Bulgakov porsi la domanda fondamentale: esiste veramente un dogma sulla processione dello Spirito Santo? O non è piuttosto un dogma illusorio, che proviene da un malinteso dogmatico, sia da parte orientale che da parte occidentale? Se si è giunti a un falso dogma è perchè si è partiti da un falso problema: ecco il punto che la teologia ha il compito di chiarire.

a) L'errore di astrazione e la contingenza della definizione causale.

L'errore di astrazione è consistito nell'intendere la generazione del Figlio e la processione dello Spirito come due processi analoghi, come due forme diverse di un atto di produzione, che può essere generalizzato. Comunemente, soprattutto nella teologia latina, si parla di duae processiones, ma un tale linguaggio è del tutto arbitrario. "Nessun passo della Scrittura ci autorizza ad enumerarle come due 'varianti': una e una; mentre al contrario noi dobbiamo esaminarle nella loro qualità completa particolare, che non dà luogo a nessuna generalizzazione numeri-

ca e astratta... Questa 'sottonumerazione' è già una restrizione della più alta gravità e un arbitrario dogmatico, che inficiano la dottrina generale della SS. Trinità."⁽⁹¹⁾.

Ma questa astrazione è in dipendenza di un'altra ancor più grave: l'aver sottoposto la produzione (le due processioni) alla categoria generale di causalità. La prima Ipostasi non è più l'immagine concreta del Padre, dello Spiratore, ma diventa il Principio, la Causa. Ma, "che cosa può significare una produzione causale nell'eternità ? Si può, in generale, parlare di causa, aitia (con tutte le nozioni che ne derivano, anaitios, aitiatos)? Tale è la categoria razionale che non interviene che in rapporto al mondo empirico e che non è affatto applicabile alla Ding an sich, alla Divinità. Che significa causa, qui, e la Divinità è sottomessa alla causalità ?"⁽⁹²⁾.

Come l'astrazione precedente, anche questa non può trovare nessun fondamento nella Scrittura, nè quanto all'espressione nè quanto al contenuto. La nozione di causalità sembra apparire nei Padri (i Cappadoci e il Damasceno), però bisogna notare che essi non la impiegano mai con rigore logico, ma piuttosto descrittivamente, in mezzo ad altre immagini (il Padre è riza, pêgê, archê, aitia). Quando essi illustravano le correlazioni delle Ipostasi servendosi di queste nozioni, loro scopo era di esprimere anzitutto la monarchia del Padre. L'interpretazione strettamente causale è frutto dell'epoca postpatristica. Essa conduce inesorabilmente a intendere le Ipostasi come relazioni e alla dottrina filioquista (e a quella antifilioquista, che ne è la variante negativa). Se è vero che i Padri hanno parlato in diversi modi della processione dello Spirito (dal Padre, attraverso il Figlio, dai due, dal Padre e dal Figlio), bisogna notare che le di-

verse definizioni non hanno mai un senso esclusivo di causalità.
 b) Definizioni tri-ipostatiche dell'aseitas e le loro relazioni con l'Ousia.

Il Padre è giustamente chiamato principio, sorgente, causa, perchè da lui nasce il Figlio e procede lo Spirito. "Ma questo non significa che il Padre è la causa della Loro origine (auto to eînai), perchè le Ipostasi non procedono affatto, esse esistono avanti l'eternità. La correlazione ipostatica, in quanto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, deve essere intesa non della loro origine, ma della loro autodefinizione concreta. La Trinità delle Ipostasi è data nel suo essere, all'interno stesso del soggetto assoluto ipostatico, cioè tri-ipostatico, attraverso la manifestazione dell'Io assoluto, in quanto Io, Tu Egli, Noi, Voi."⁽⁹³⁾.

Generazione e spirazione devono essere viste come due immagini dell'amore in Dio. Il Padre è il soggetto dell'autorivelazione, il Figlio lo rivela nascendo. Questa 'nascita' deve essere intesa come "l'immagine spirituale dell'amore del Generante e del Generato, e non come quella del produttore e del prodotto"⁽⁹⁴⁾.

Lo stesso vale per lo Spirito. Il Padre, rivelandosi nel Figlio, esce da se stesso nel suo amore, e questo amore è per lui lo Spirito ipostatico. "L'ipostasi non è suscitata mediante la processione, ma il mutuo ministero dell'amore e le immagini dell'amore eterno sono realizzati mediante la processione: il Padre ama, lo Spirito è l'amore ipostatico del Padre."⁽⁹⁵⁾.

Per questa relazione diventa fondamentale la monarchia del Padre, nel senso che colui che si rivela è il Padre solo. Egli non è una doppia causa (Generatore, Spiratore), ma l'unica Ipostasi paterna, che è pêgê, archê e aitia. In questo senso è principio,

in quanto "è l'Ipostasi fondamentale, perchè è Lui che si rivela nelle altre ipostasi, è Lui che è per esse il soggetto, è in rapporto a Lui che le altre due ipostasi sono il predicato e la copula."⁽⁹⁶⁾. In questo senso (non causale) potrebbe in qualche modo essere ammesso l'ek monou toû Patros.

Insomma, la qualificazione delle ipostasi (Padre, Figlio, Spirito Santo) è frutto dell'autodefinizione eterna, e perciò non può in alcun modo essere perduta (il Padre non può divenire Figlio, ecc.). Ciò però non avviene in virtù di inamovibili relazioni di origine, che introdurrebbero nella Trinità un principio di necessità, ma "in forza della libertà divina dell'aseità", (cioè l'essere da sè)⁽⁹⁷⁾. La dottrina dell'aseità divina tri-ipostatica si oppone così a quella della produzione causale della SS. Trinità.

D'altra parte bisogna ricordare che natura e ipostasi sono inseparabili (la loro distinzione è concepibile solo in abstracto), e quindi le definizioni ipostatiche sono allo stesso tempo delle autodefinizioni secondo la natura. Così quello che è proprio ad una Ipostasi si realizza non solo nel centro personale, ma anche nell'autodefinizione naturale, nel fatto di vivere concretamente e ipostaticamente la propria natura. " E' per questo che l'aseità ipostatica non è solo la coscienza soggettiva di sè,... ma è anche l'autoposizione oggettiva o naturale."⁽⁹⁸⁾. Conseguentemente, quando per es. il Padre 'genera', questa generazione si estende a tutto il suo essere (persona e natura). Ciò avvicina alla dottrina filioquista del tamquam ab uno principio, solo che quest'ultima ha il difetto di intendere la natura separatamente dall'ipostasi. Di fatto invece la natura esiste sempre e solo ipostatizzata, o meglio, tri-ipostatizzata. In

conclusione, nelle autodefinizioni ipostatiche bisogna sempre tener conto sia dell'essere ipostatico che dell'essere naturale di ogni Ipostasi, che deve essere considerata in un contesto di correlazioni personali e trinitarie (per via della natura tri-
unica della Trinità consustanziale).

L'ultima conclusione vale per ognuna delle tre Ipostasi divine, ma risulta particolarmente in grado di illuminare la questione della processione dello Spirito Santo. "L'Ipostasi dello Spirito Santo comporta necessariamente questa definizione, non doppia, ma trinitaria: Lo Spirito Santo non può essere inteso che in relazione al Padre e al Figlio; ora, contrariamente a quanto insegna il dogma cattolico, questa relazione non tocca ciò in cui le ipostasi sono indistinte e non esistono separatamente, ma ciò in cui esse si distinguono e sono ipostatiche. Nel triangolo, che è il simbolo geometrico della SS.Trinità, non sono le linee, sono i tre punti che sono determinanti; le linee non fanno che riunirli. Ogni punto o vertice del triangolo si trova in relazione complessa con gli altri due punti, li suppone per sè, o, in qualche modo, li implica; e, in questo senso - ma in questo senso soltanto - il filioquismo è come una premessa evidente della dottrina dello Spirito Santo. Esso impedisce di trascurare o dimenticare la correlazione della Terza Ipostasi non solo con la Prima, ma anche con la Seconda: lo Spirito Santo è tale e per il Padre e per il Figlio. Si può dire che il Padre genera il Figlio, e che il Figlio nasce dal Padre essendo data l'indispensabile presenza, e quindi la partecipazione, dello Spirito Santo: e allo stesso modo, lo Spirito Santo procede dal Padre, e il Padre spirava lo Spirito Santo, essendo data la presenza, o la partecipazione necessaria, del Figlio."⁽⁹⁹⁾.

c) Le conclusioni di Bulgakov.

Sono due, e il loro contenuto è già apparso in quanto detto precedentemente. La prima è di carattere pratico-ecumenico, la seconda di carattere teologico.

Per la prima sono ritenute acquisite le seguenti tesi: anzitutto che i Padri hanno voluto sempre parlare della trinitarietà delle relazioni; secondariamente che le hanno espresse in modi differenti (principalmente dia e Filioque a riguardo dello Spirito Santo); in terzo luogo che le diverse espressioni hanno potuto convivere tranquillamente accanto per molti secoli; infine, che non esiste nessun dogma sulla relazione tra Figlio e Spirito (in occidente il Filioque ha una parvenza di dogma, ma qui la questione riguarda il primato papale; in oriente la posizione foziana è molto più debole). Si impone allora come soluzione pratica il ritorno alla convivenza dia - Filioque esistente prima della polemica greco-latina. Anzi, anche le altre formule sono accettabili, purchè non siano intese in senso esclusivo e non includano l'idea di produzione causale. In ogni caso, si deve escludere per ora la possibilità di una definizione dogmatica, perchè la questione non è sufficientemente matura, e le polemiche passate hanno fruttato solo aridità e vacuità⁽¹⁰⁰⁾. L'approfondimento deve essere il grande compito dell'avvenire.

Si può affiancare a questa prima conclusione il pensiero di Bulgakov sull'addizione latina al Simbolo. Egli ammette che il Simbolo è suscettibile di perfezionamento e quindi non è intoccabile, deplora però l'unilateralità dell'intervento latino, sintomo dell'assolutismo romano. In virtù della secolare tradizione liturgica si può però oggi tollerare l'inserimento del Filioque, purchè, alla stregua degli Anglicani e dei Vecchi-cattolici, non

gli si voglia dare un peso superiore a quello che spetta a un teologumeno⁽¹⁰¹⁾.

La seconda conclusione, che è teologica, vuol inaugurare l'approfondimento che ancora attende questo problema. Il Filioque e il dia hanno il merito di indicare la via da seguire, quando sottolineano il legame particolare che esiste tra la Seconda e la Terza Ipостasi. Se a queste dottrine si toglie l'idea della pseudoproduzione e si introduce in suo luogo quella di autorivelazione, allora diventa possibile costruire una teoria che illustri trinitariamente anche la processione dello Spirito Santo. Si tratta di spiegare la monarchia del Padre nel senso "che la Prima ipostasi è quella che si rivela e che, relativamente a lei, le due altre ipostasi sono la Sua rivelazione di-ipostatica. Evidentemente compare qui una certa gerarchia, quella, volontaria, dell'amore di rinuncia propria a ognuna delle ipostasi trinitarie nella SS. Trinità: ognuna ha un aspetto corrispondente d'amore ipostatico e concreto: ho tropos tês hyparxeôs. In questa immagine trinitaria dell'amore, secondo il senso stesso di questo, uno solo è il soggetto, il centro della Rivelazione, ed è in ciò che consiste la 'monarchia' del Padre; è su di Lui che si orientano le ipostasi di rivelazione. Queste due ultime si distinguono come immagini differenti di questa rivelazione, come Verbo e come Spirito (per così dire, il predicato e la copula); ma esse si congiungono anche come l'immagine bi-unica di questa autorivelazione paterna, e, in rapporto alla monarchia del Padre, esse rappresentano come una diade, dove è impossibile concepire un'ipostasi senza intendere l'altra allo stesso tempo. E' attraverso questo 'diadismo' che si esprime la verità, formulata diversamente dal filioque e dal dia greco. Il Figlio non può essere separato dallo Spirito nella definizione ipostatica nè inversamente lo Spirito può essere separato dal

Figlio. D'altra parte questi Due non possono essere separati dal Padre, nè ipostaticamente nè diadicamente. Questo carattere diadico delle relazioni del Figlio e dello Spirito Santo al Padre in quanto 'principio' è falsamente espresso con la dottrina delle duae processiones a partire dal Padre. Le due ipostasi rivelatrici, nella loro unione diadica, e ciascuna di loro separatamente, si rapportano al Padre come al loro Principio, in ciò che concerne la sua autorivelazione; così esse si trovano riunite in quanto rivelazione del Padre, unica, ma di-ipostatica. Perciò si può anche dire che l' 'essere' di ognuna di queste due ipostasi, in tutta l'originalità del loro tropos hyparxeôs, dipende non solo dal Padre, ma anche dall'altra ipostasi correlative. Per questo, relativamente al Figlio, conviene dire che, nascendo dal Padre, riceve da Lui il riposo dello Spirito Santo; conseguentemente nel Suo 'essere', Egli è inseparabile (benchè personalmente distinto) dallo Spirito Santo. L'essere del Figlio in tutto ciò che la Seconda ipostasi ha di particolare dipende a Patre Spirituque. Ugualmente possiamo dire dello Spirito che Egli prode dal Padre non in modo generale e astratto, ma che Egli va sul Figlio; conseguentemente, dia tou Hyioû o filioque. Questo -que, che la teologia latina introduce in un solo punto, interviene in realtà dovunque si debba esprimere la definizione trinitaria di ognuna delle ipostasi trinitarie. Solo che questa definizione trinitaria non è una relazione di produzione, ma è la correlazione complessa e concreta delle ipostasi Rivelata e Rivelanti nella loro data correlazione."⁽¹⁰²⁾.

E - Osservazioni conclusive.

Bulgakov vuol essere ed è anzitutto un teologo; ciò però non impedisce alla filosofia di avere larga parte nella sua opera e

a lui di mantenersi nel filone della filosofia religiosa russa. La filosofia da lui adoperata si richiama molto a Platone e Schelling⁽¹⁰³⁾ e questo fatto comporta una prima difficoltà per quanti non hanno dimestichezza con questi autori e con l'idealismo tedesco in generale. Se si aggiunge che egli introduce neologismi, fa uso a volte di un linguaggio oscuro e manifesta incertezza nelle stesse definizioni⁽¹⁰⁴⁾, oltre ad usare una forma espositiva piuttosto prolissa (ripropone più volte la stessa idea, ma sempre con delle varianti nella terminologia), si potrà trovare giustificata la difficoltà di penetrare il suo pensiero e la prudenza che si richiede per muovergli eventuali osservazioni.

In primo luogo, se si tiene presente che il suo sistema teologico poggia sulla sofiologia, esso viene posto in discussione dalla critica cui tale sofiologia presta il fianco. Fondamentalmente essa sembra inficiata di panteismo, o almeno di tutti i difetti di esso: l'infondatezza logica, donde l'incapacità di spiegare la libertà e l'incapacità di rendere ragione del male⁽¹⁰⁵⁾. Non si può infatti logicamente sostenere che la medesima e unica Sofia da una parte sia divina e dall'altra si identifichi con la creatura, senza concludere all'unità di Dio e del mondo⁽¹⁰⁶⁾. Quanto al ruolo 'tradizionale' della sofiologia, bisogna dire che esso non appare tale, se si eccettua il palamismo. Allargando invece il senso strettamente teologico di Tradizione e includendo le tendenze filosofico-religiose e culturali, allora si può affermare che l'oriente cristiano è in possesso di una tradizione sofiologica abbastanza consistente⁽¹⁰⁷⁾. Ma non è qui il luogo ove discutere tale questione. Interessa solo ricordare, in riferimento alla processione dello Spirito

Santo, che è indipendente da questa sofologia che Bulgakov afferma che le relazioni delle Ipotesi nella Trinità non devono essere viste sotto l'aspetto dell'origine, ma sotto quello della manifestazione⁽¹⁰⁸⁾.

Criticabile risulta pure il suo metodo teologico. Egli è certamente molto originale, ma questo fatto limita la sua capacità di 'ascolto'. In generale cioè si può constatare col Lialine⁽¹⁰⁹⁾ che egli non sembra aver cura di penetrare a fondo i sistemi diversi dal suo e di informarsi degli scritti di altri sul soggetto preso in esame. Soprattutto nell'interpretazione dei Padri egli dà l'impressione di voler sovrapporre le proprie tesi: lo si è potuto constatare attraverso il modo sbrigativo di liquidare dallo loro dottrina il concetto di causalità⁽¹¹⁰⁾.

Quanto al fondamento filosofico della sua teologia trinitaria (la dottrina dell'autocoscienza) sarebbe desiderabile una maggiore precisione. Sembra lecito porsi la seguente domanda: l'io pone, postula o rivela il tu? Non è chiaro. Non pare tuttavia che si possa condannare in blocco questa dottrina, che sottoposta a ulteriori approfondimenti potrebbe rivelarsi molto feconda. Illuminata dalla rivelazione la struttura dell'autocoscienza personale può indubbiamente rivelarsi un'ottima via per un approfondimento del mistero trinitario⁽¹¹¹⁾.

Neppure si può facilmente rigettare l'idea di Soggetto Assoluto Tri-uno, almeno per quel tanto che ha di tradizionale per l'oriente, cioè come modo di costruire una teologia trinitaria a partire dalle persone⁽¹¹²⁾. Per lo stesso motivo non si può accettare la critica di Bulgakov alla teologia latina, accusata di intendere la natura quasi come un 'fondo' della divinità, qualcosa che sta prima delle persone. In

realtà l'orientale e l'occidentale rappresentano due modi umani diversi di accostare il mistero trinitario, senza voler porre dei prima e dei poi. (113)

Il punto principale della dottrina sulla processione dello Spirito Santo (e sulla generazione del Verbo) consiste nella affermazione che le relazioni intratrinitarie non sono di origine (causalità), ma di rivelazione. La cosa più certa che si possa dire a tale riguardo è che essa è contraria alla tradizione sia cattolica che ortodossa. Si è già fatto notare quanto sbrigativa sia l'analisi della tradizione fatta da Bulgakov, cui spetta l'obbligo di fondare la propria affermazione. La sostenibilità teologica di essa mi sembra debba essere vista in dipendenza della sostenibilità della sofiologia. La discussione dovrebbe inoltre implicare anche l'aspetto filosofico per il sapore chiaramente idealistico del termine 'rivelare'. Lo Schultze critica questo punto nel seguente modo: "La distinzione che Bulgakov introduce tra processione (proischozdenie) e uscita (ischozdenie) non è chiara. Lo stesso Bulgakov non si raccapezza in questa faccenda. Nessun cattolico intende la causalità in Dio sul piano della nascita temporale o della creazione, concezione crassa e materiale sulle divine origini che Bulgakov sembra supporre abbiano i cattolici... Se Bulgakov nega le processioni eterne, perchè d'altra parte parla come di un dogma della processione dello Spirito Santo dal Padre secondo il testo giovanneo? E' una tale "uscita" dello Spirito Santo dal Padre identica con la 'rivelazione' del Padre fatta dallo Spirito Santo? O che cosa significa una tale 'uscita'? La stessa cosa che è affermata anche dai teologi

cattolici? In realtà in alcuni punti Bulgakov non sembra differire molto dalla loro opinione."⁽¹¹⁴⁾. Al riguardo mi sembra si possano fare le seguenti osservazioni. Anzitutto Bulgakov non vuol fare alcuna distinzione tra i termini proischozdenie e ischozdenie, cioè essi sono usati indifferentemente. Inoltre Bulgakov esclude espressamente l'interpretazione cronologica della causalità, solo si domanda cosa vuol significare sul piano ontologico intratrinitario, e la sua domanda è in nessun modo 'crassa' ⁽¹¹⁵⁾. Infine, come dovrebbe risultare da tutta la esposizione fatta, Bulgakov non nega le processioni eterne, nega solo la loro interpretazione causale, e il testo giovanneo è ritenuto giustamente un dogma (anzi, meglio, è la stessa Scrittura Sacra), che però ammette come unica ragionevole interpretazione quella che si pone sul piano della 'rivelazione'. Naturalmente, si tratta della rivelazione intratrinitaria, e quindi si è ben lontani dall'interpretazione cattolica. Insisto nel ripetere che una eventuale critica su questo punto deve partire dalla sofiologia.

Si potrebbe forse accusare Bulgakov di generalizzare a sua volta la generazione e la processione e di introdurre una diade (Figlio e Spirito, entrambi, rivelano il Padre) nella trinità⁽¹¹⁶⁾. In realtà la sua dottrina è molto più sfumata e a mio parere evita il pericolo di una tale accusa⁽¹¹⁷⁾.

Contro lo Schultze si può probabilmente ammettere con Bulgakov che il dia non è stato definito al Concilio Ecumenico VII⁽¹¹⁸⁾, tuttavia per il cattolico rimane definito il Filioque, e il dia più o meno nel senso del Filioque (Concilio Fiorentino). Questo fatto crea per il cattolico difficoltà maggiori di quanto Bulgakov non supponga. Si tratta infatti di un dato irrinunciabi-

le di fede. Non esiste dunque alcuna via d'uscita da questo impasse? Lo stesso Bulgakov sembra indicarne una quando si dice pronto ad accettare il Filioque, purchè non lo si intenda in senso esclusivo e si accettino parallelamente e complementariamente anche le altre formule. Dal punto di vista cattolico ciò significa un invito ad approfondire il senso della formula, per* arrivare magari a un ripensamento e a un superamento della medesima. Nei giusti limiti e con la dovuta prudenza è questa l'unica via che il cattolico può percorrere.

In questo senso può considerarsi positivo l'apporto di Bulgakov alla questione. Un tale lavoro di 'completamento' risulta certo più facile se si intende la processione dello Spirito Santo su un piano dell'autorivelazione ⁽¹¹⁹⁾, ma non si vede perchè non debba essere possibile anche se la si intende nel senso più tradizionale. Quanto indicato è solo un minimo dello aspetto positivo della teologia bulgakoviana, che è più complessa di quanto sia potuto apparire da questo breve schizzo e che va meditata più di quanto io abbia potuto fare. E' probabile allora che se ne ricavino altre importanti e originali indicazioni.

NOTE AL CAPITOLO III.

- 1) Efr. N.ZERNOV, The Russian Religious Renaissance of the twenty Century, London: Darton, Longman and Todd 1963, p.327.
- 2) Per essa cfr. J.MEYENDORFF, L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui, Paris: Seuil 1960, p.146-149.
- 3) Brevi notizie si possono trovare in P.MAILLEUX, The Russian Orthodox émigré in France, in EChQ 6 (1945-1946) 314-319; N.ZERNOV, The Russian..., p.210-249.
- 4) L'interdipendenza tra esperienza e teologia in Bulgakov è studiata soprattutto da A.WENGER, Experience et théologie dans la sophiologie de Serge Bulgakov, dattiloscritto delle lezioni tenute a Lione nell'anno accademico 1959-1960. Lo studio si basa particolarmente sulle Notes autobiographiques, Paris: YMCA-Press 1946, di Bulgakov stesso.
- 5) L'elenco quasi completo dei suoi scritti (oltre 150) è contenuto in Materjali dlja bibliografii Russkich Naučnich Trudov Zarubežom, Belgrado, v.I 1931, p.53; v.II 1941, p.67. Cfr. inoltre qua e là i quattro volumi (1932-1954) pubblicati da L.Zander col titolo: List of the writings of Professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris.
- 6) Per notizie di ogni genere su Bulgakov rimane fondamentale la monografia di L.ZANDER, Bog i mir. Mirosozercanie otca Sergija Bulgakova, Parigi: YMCA-Press 1948, 2 vv., p.479,385. Cfr. inoltre N.ZERNOV, The Russian..., p.138-150.
- 7) N.ZERNOV, The Russian..., p.142. Figure analoghe, autentici rappresentanti della spiritualità aortodossa russa, si possono ancora oggi incontrare all'Istituto S.Sergio di Parigi.
- 8) S.BULGAKOV, Svet nevečernyj, Moskva: Tipografija I.Ivanova 1917, p.7-8.
- 9) Ivi, p.9.
- 10) Ivi, p.7-8. In questo periodo Bulgakov subisce anche un certo fascino da parte del Cattolicesimo.
- 11) S.BULGAKOV, Notes autobiographiques, p.94-102.
- 12) Ivi, p.103-113.
- 13) Ivi, p.136-147.
- 14) E' questa la convinzione dello stesso Bulgakov: "Die Sophiologie ist eine theologische oder... eine dogmatische Weltanschauung im Christentum, die in der Ostkirche für eine ihrer Bewegungen... genau so bezeichnend ist, wie, sagen wir, der

Thomismus oder Modernismus im Katholizismus und die liberale Leben Jesu-Theologie oder die Barthsche Theologie im Protestantismus. Der sophiologische Gesichtspunkt vermittelt ein besonderes Verständnis aller christlichen Lehren und Dogmen..." (Zur Frage nach der Weisheit Gottes, in Kyrios n.2 (1936) 96.

- 15) "Das zentrale Problem, von dem die Sophiologie ausgeht, ist die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch. Mit anderen Worten, es ist die Frage nach der Kraft und dem Sinn der Gottmenschheit... als Einigung Gottes mit der gesamten geschaffenen Welt durch den Menschen und im Menschen.", S. BULGAKOV, Zur Frage nach..., p.96-97. Cfr. anche L.ZANDER, Die Welt als Offenbarung der Weisheit Gottes. Die Sophiologie von Sergius Bulgakov, in Kyrios 1 (1960-1961) 140-149, e il significativo titolo del suo principale lavoro su Bulgakov: Bog i mir.
- 16) Cfr. particolarmente le prime 80 pagine dell'opera Du Verbe Incarné, coll.: Les Religions 1, Paris: Aubier 1943.
- 17) La Sofia si pone in forza di una specie di tertium datur tra Creatore e creatura: cfr. l'articolo di C.LIALINE, Le débat sophiologique, in Irénikon 13 (1936) 168-205.
- 18) Ecco i momenti principali di tale controversia. Nel 1924 arrivano le prime censure contro Bulgakov. Il metropolita Antonio di Kiev (Chrapovickij) in un articolo su Novoe Vremja di Belgrado (4 sett. 1924, n.1005) accusa Florenskij e Bulgakov di introdurre con la loro dottrina sofologica una quarta ipostasi nella Trinità. Il 13 novembre dello stesso anno però su Večernee Vremja (n.170) ritraeva l'accusa. Nel 1925 Bulgakov, per chiarire la sua posizione, scrive uno studio per un pubblico specializzato: Ipostas i ipostasnost', senza con questo calmare gli avversari (arcivescovo Teofano di Kursk, cui scrive due lettere). Il 1926 registra un elogio del metropolita Antonio alla sofologia di Bulgakov, in occasione di una visita a Parigi (Vozroždenie del 30 aprile). 1927 (18/31 marzo): lettera del Sinodo di Karlovcy al metropolita Eulogio di Parigi contro Bulgakov e Kartasov; lettera di Bulgakov a Eulogio (della Pentecoste di quell'anno, pubblicata in O Sofii Premudrosti Božiej, Paris: Imp. de Navarre 1935, p.54-64). 1930-1934: attacchi di alcuni teologi (Maximovič, Grabbe, arcivescovo Beniamino). Il 1935 è il più ricco di avvenimenti: Ukaz del Patriarcato di Mosca

(metrop. Sergio Stragorodoskij) al metropolita Eleuterio di Lituania del 7 sett. 1935 (in O Sofii..., p.5-19); lettera di Bulgakov al metr. Eulogio dell'ottobre 1935 (in O Sofii..., p.20-53); Opredelenie del Sinodo di Karlovcy del 17/30 ott. 1935 (in Cerkovnaja Žisn' 1 (1936) 1-15); lettera di Bulgakov a Eulogio, in relazione al fatto precedente (pubblicata in appendice a Put' n.50 (1936), p.24). Di questa controversia vanno ricordate le violente condanne della Chiesa di Karlovcy e l'azione protettiva esercitata da Eulogio. Un riassunto dei documenti di questa controversia si trova in A. DOBBIE BATEMAN, Concerning Sophia, the Divine Wisdom, in ChE 1-2, 16 (1936) 48-59. Oltre che dalla gerarchia gli attacchi contro Bulgakov vennero anche dai teologi. Ricordo solo alcuni dei nomi principali: N.ARSENEV, Mudrovanie v bogoslovii, in Vestnik bractva pravoslavnych bogoslovov v Polše, 3 (1936) 7-15; Esče neskol'ko slov k sofiologičeskomu sporu, ivi, p. 85-91; VL.LOSSKIJ, Spor o Sofii, Parigi 1936, p.88; S.SOBOLEV, Novoe učenie o Sofii, Premudrosti Božiej, Sofia: "Rachvira" 1935, p.525; Zaščita Sofianskoj eresi protoiereem S.Bulgakovym pred licom archierejskago sobora ruskoj zarubežnoj cerkvi, Sofia: "Rachvira" 1937, p.122. Va ricordato che Vl.Loskij sarà uno dei principali oppositori della dottrina di Bulgakov sulla processione dello Spirito Santo. Il grosso volume di S.Sobolev è sottoposto a una certa critica da N. Arsenev (Esče neskol'ko slov...), che pure condanna la sofologia. Questo volume è invece definito intelligente e chiaro da B.SCHULTZE, Zur Sophiafrage, in OrChrP 3 (1937) 655-661. Della stessa epoca si confronti anche la pubblicazione di I. ŠACHOVSKIJ, Razgovor semi Pravoslavnych o Sofii, Berlin: Izdanie Bjulletena "Za Cerkov'" 1936, p.29. Bulgakov rispondeva a tutte le critiche rivoltegli con un sommario di sofologia: The Wisdom of God, London: Williams and Norgate 1937, p.223. Quest'opera trovò buona accoglienza in occidente (per questo scopo era stata stampata in inglese): A.Goodier trova che la sofologia ha molto in comune con la dottrina di S.Tommaso (East and West. A new theological approach, in The Month 170 (1937) 407-413. Anche C.Lialine chiama felice l'idea di questapubblicazione in una lingua accessibile al mondo occidentale, pubblicazione d'altra parte molto completa (nella recensione a quest'opera in Irénikon 15 (1938) 195). Nel mondo ortodosso Bulgakov non ebbe solo oppositori, ma anche segua-

ci. Tra questi meritano di essere ricordati Vl.N. Iljin (si veda l'articolo Die Lehre von Sophia der Weisheit Gottes in der neuesten russischen Theologie (in Zusammenhang mit der Onomatodoxie), in West-östlicher Weg 2 (1929) 170-185, 225-230), e V. Zenkovskij (si può trovare una breve e precisa esposizione del suo pensiero sofologico in N.O. LOSSKIJ, Histoire de la philosophie russe..., p.408-411). In epoca più recente va ricordata la critica a Bulgakov dello stesso N. O. Losskij (nell'edizione inglese della storia della filosofia russa, p.192-232). Simpatizzante di Bulgakov è L. ZANDER, Die Welt als Offenbarung der Weisheit Gottes, in Kyrios 1 (1960-1961) 140-149. Uno studio sul fondamento veterotestamentario della sofologia è presentato da A. KNJAZEV, Ponjatje i obraz Božestvennoj Premudrosti v Vetchom Zavete, in Pravoslavnaja Mysl' 10 (1955) 92-112: le conclusioni sono negative, anche se è vero che nei Libri Sapienziali si può vedere adombrata la rivelazione del mistero trinitario. I principali autori cattolici che si sono occupati di questo problema sono: C. LIALINE, Le débat sophiologique, in Irénikon 13 (1936) 168-205, 328-329, 704-705; A. LITVA, La Sophia dans la creation, in OrChrP 16 (1950) 39-74; A. WENGER, Expérience et théologie dans la sophiologie de Serge Bulgakov, dattiloscritto già citato. Tutti criticano la sofologia, pur facendone rilevare alcuni aspetti positivi e ammettendo la possibilità di un approfondimento. Si ricordino infine i già citati scritti di K. Pflieger, J. Danzas e A.M. Ammann.

- 19) S. BULGAKOV, Zur Frage nach..., p.93.
- 20) Cfr. per es. Kupina neopalimaja, p.243-246. Ecco la conclusione: "Premudrost' (soglasno ponimaniju Biblii) est' Božestvennoe načalo, v kotorom i črez kotoroe otkryvajutsja vse tri ipostasi v edinstve i različienii, edinosuščnaja, životvorjaščaja i nerazdel'naja Troica... Sofia est' edinaja ■ žizn', edinaja suščnost', edinoe soderžanie žizni vsej Presv. Troicy."
- 21) Cfr. The Wisdom of God, p.46.
- 22) Cfr. Ipostas' i ipostasnost', p.371.
- 23) Nel primo abbozzo del suo sistema (Svet nevečernyj, 1917) Bulgakov afferma che la Sofia è un'ipostasi. In quanto oggetto dell'amore divino è un essere vivente, in possesso di una personalità, e perciò persona. Però essa non è Dio, e in quanto ipostasi si pone su un piano diverso da quello delle tre Ipostasi divine. Bulgakov non era chiaro su questo punto e prestò facilmente il fianco all'accusa di introdurre una quarta persona nella Trinità. Per difendersi scrisse l'opera Ipostas i ipostasnost', che significò un mutamento abbastanza radicale della sua prima dottrina. Negò che la So-

fia fosse una persona e affermò che essa è solo 'ipostasità' (ipostasnost'), cioè che essa è capace di essere ipostatizzata da una persona. Rimase poi sempre su questa linea. L.Zander così riassume il pensiero di Bulgakov sulla relazione Sofia - Ipostasi: "Wie ist nun das Verhältnis der Usia-Sophia zu den Hypostasen Gottes zu denken? In erster Linie muss hier die volle letzte Realität der göttlichen Natur behauptet werden; damit werden alle rein idealistischen und spiritualistischen Interpretationen eines Gottes, dem die Natur fehlt, abgewiesen; aber fortgesetzt stehen wir vor einer Antinomie: wir müssen die Realität der Sophia anerkennen, denn sonst würde Gott seiner einen Natur beraubt sein und die Trinität würde in eine Dreigötterei verwandelt. Aber wir können sie den Hypostasen nicht gegenüberstellen, denn dann wäre die Sophia zu einem selbstständigen Prinzip neben der Trinität (Joachim v. Flori, Gilbert de la Porrée) und die Hypostasen würden in der Beziehung nur ihr sekundäre Bedeutung haben (die Lehre vom Ungrund bei Jakob Böhme, die meonale Freiheit bei Schelling). Bulgakov löst diese Schwierigkeit durch den Begriff der 'Hypostatisierung'. Dem geschaffenen Geist ist seine Natur gegeben; sie bildet für ihn eine unerschöpfliche Potentialität, denn sein ganzes Leben besteht in dem, dass diese Natur sich in der Selbstbejahung seiner Person aktualisiert und verwirklicht. Das 'Nicht-Ich' wird stets zum 'Ich' - dies ist der Prozess des ewigen Werdens des geschaffenen Geistes. Anders ist es im göttlichen Geist: in ihm gibt es keinerlei Gegebenheit oder Nicht-Realisiertheit. Seine Natur ist für ihn kein 'Nicht-Ich', keine Grenze seiner Person. Gott kennt sich selbst absolut durch ein erschöpfendes Wissen." (Die Welt als Offenbarung..., p.146).

- 24) L.ZANDER, Die Welt als Offenbarung..., p.144.
- 25) Cfr. S.BULGAKOV, Zur Frage nach..., p.93-94: "Sie ist von den Hypostasen unabtrennbar und ist wie die ousia eine geistige Wesenheit in Gott, auf der die Liebe Gottes ruht. Sie selbst antwortet mit der Liebe, wenn auch mit einer besonderen, nicht-persönlichen Liebe (ljubov' neipostasnaja). Gott ist Liebe, und in ihm gibt es keine andere Beziehung, kein anderes Leben ausser den verschiedenen Weisen der Liebe".
- 26) S.BULGAKOV, Dokladnaja Zapiska predstavlenaja v oktjabre 1935 g. ego Vysokopreosvjascenstvu Mitropolitu Evlogiju professorom prot. Sergiem Bulgakovym, in O Sofii..., p.34-35.
- 27) V.s. le note 20, 21, 22.
- 28) S.BULGAKOV, Nevesta Agnca. O Bogocelovecestve III, Paris:

YMCA-Press 1945, p.23. A.Litva, nel citato articolo sulla sofiologia di Bulgakov, scrive: "Il punto centrale della dottrina del Palamas su Dio è la distinzione tra la Sostanza Divina e le energie divine. La Sostanza Divina (ousia) è sconosciuta, inaccessibile alla conoscenza delle creature. Tuttavia questa 'Ousia' Divina assolutamente trascendente si rivela nel mondo attraverso la sua potenza (dynamis) e la sua operazione (energheia). Questa energheia è quella luce del Tabor con cui si è manifestata la Divinità di Cristo nella Trasfigurazione. Le energie divine non sono create, essendo operazione di Dio, e benchè distinte dall'Ousia Divina, esse sono divine come questa stessa Ousia, e in questo senso esse sono Dio (Theos, non però ho Theos). E praticamente, in Dio non esistono per noi che queste energie. Poichè la sua Ousia è talmente trascendente da tutto..., noi sappiamo solamente che essa esiste, ma mai che cosa sia. Così, per noi, praticamente, è l'energia divina che è Dio. Secondo Bulgakov, questa dottrina delle energie divine di Gregorio Palamas è già una sofiologia, benchè ancora incompleta. L'energia divina, che manifesta l'Ousia Divina, e che è già Dio o la Divinità, non è altro che la Sofia. I due concetti, quello della energia divina e quello della Sofia divina, esprimono la stessa cosa, un'entità divina, intelligente. E l'energia divina è ugualmente presentata da Palamas come il fondamento increato della creazione." (p.42-43).

- 29) A.LITVA, La Sophia dans..., p.43.
- 30) S.BULGAKOV, Du Verbe Incarné (La sagesse divine et la Theantropie I), coll.: Les Religions 1, Paris: Aubier 1943, p.42, n.1.
- 31) "La Divinité, comme Sophie, est ens realissimum autant qu'elle l'est comme Ousie, dans la mesure où la source de vie ne peut être séparée de sa révélation, ni ne peut lui être opposée. L'Ousie Divine, ainsi que la Sophie, est bien la Toute-unité qui est la vie de Dieu et qui vit elle-même en Dieu de toute sa réalité Divine; et Dieu, ayant l'Ousie, l'a également comme Sophie. Dieu est Ousie: Deus est Divinitas, Ho Theos theotês estin, bien que l'inverse ne soit pas vrai: l'Ousie n'est pas Dieu (personnel), la Divinité n'est pas la Personnalité Divine. Tout de même, Dieu est Sophie, la Sophie est Divine, elle est Dieu dans Son auto-révélation, Deus revelatus (bien que l'inverse ne soit pas vrai non plus: la Sophie n'est pas Dieu, ho Theos, mais seulement theos ou Theos; elle ne peut être égalée à la Personnalité Divine ni, par con-

séquent, au Logos en particulier. L'égalité exprimant ici une identité concrète, vive, est irréversible, comme sont irréversibles le sujet et le prédicat." (S.BULGAKOV, Du Verbe Incarné, p.22).

- 32) L.ZANDER, Bog i mir, p.53.
- 33) S.BULGAKOV, The Wisdom of God, p.63.
- 34) Lo stesso vale anche per il Figlio e lo Spirito: cfr. The Wisdom of God, p.82-83.
- 35) The Wisdom of God, p.67.
- 36) Ivi, p.68.
- 37) Ivi, p.76.
- 38) Ivi, p.79.
- 39) Ivi, p.77.
- 40) Ivi, p.79-80.
- 41) S.BULGAKOV, Glavy o Troicnosti, in Pravoslavnaia Mysl' 2 (1930) 81.
- 42) The Wisdom of God, p.80.
- 43) Per l'esposizione della dottrina trinitaria di Bulgakov qui sono tenuti presenti particolarmente questi suoi scritti: Glavy o Troicnosti, in Pravoslavnaia Mysl', Paris 1 (1928) 31-70; 2 (1930) 57-85; di questo articolo esiste una versione tedesca, Capita de Trinitate, in IKZ 26 (1936) 144-167, 210-230; 35 (1945) 24-55: di essa si farà uso di qualche termine, che serva a chiarire alcuni concetti difficili da esprimere in italiano; Die Tragödie der Philosophie, Darmstadt: Otto Reichl Verlag 1927, p.328; Le Paraclét (La Sagesse divine et la Theantropie II), coll.: Les Religions 3, Paris: Aubier 1946, p.382. Inoltre si ha presente l'opera di L.ZANDER, Bog i mir, v.II, p.35-52.
- 44) Per le idee espresse in questo punto cfr. S.BULGAKOV, Ekskurs; Učenie ob Ipostasi i susčnosti v vostočnom i zapadnom Bogoslovii, in Pravoslavnaia Mysl', Paris, 1 (1928) 70-88.
- 45) Queste affermazioni di Bulgakov sono piuttosto nette, ma in realtà gli studi odierni ci invitano a far uso di maggiori sfumature.
- 46) Per Basilio: Lettera 236 (228) ad Anfilochio; Lettera 38 al fratello Gregorio; Lettera 214 (208) al conte Terenzio. Per il Damasceno: Dialettica, cc. 5,30,42,43; Sulle eresie, N.83; Esposizione della fede ortodossa 3,4. Per Leonzio di Bisanzio: PG 86,1280. Eccezione può essere considerato S.Gregorio di Nissa, per la sua forte inclinazione al platonismo.
- 47) Glavy..., 2 (1930) 57ss.
- 48) Ekskurs..., p.78. Per la critica al paragone psicologico a-

gostiniano cfr. Glavy..., 2 (1930) 60-64. Bulgakov ammette che Agostino stesso riconosce che c'è disparità tra la trinità dell'uomo e la Trinità divina. Ma, ammessa la disparità, cosa rimane ancora? Neppure lo schema triplice (dèri-fache), che non è trino. L'errore di Agostino è di non essere sceso fino al Postulato della Trinità nel profondo dello spirito umano. L'antropomorfismo agostiniano ipostatizza le funzioni dell'anima umana. Ciò appare soprattutto nei suoi successori, Anselmo di Canterbury e Tommaso d'Aquino. Nei manuali cattolici si dirà che ci sono solo due processioni in Dio, perchè ci sono solo due facoltà: intelligenza e volontà. V'è il pericolo di subordinazionismo: non è dimostrata l'uguaglianza di queste facoltà con chi le possiede.

- 49) Glavy..., 1(1928) 31.
- 50) In questo senso il dogma trinitario risulta come quello filosoficamente più utile.
- 51) Le Paraclet, p.62-63.
- 52) Die Tragödie der Philosophie, p.136.
- 53) Ivi, p.20.
- 54) Ivi, p.21-22.
- 55) Ivi, p.34: "Die Dreieinheit der Substanz dagegen, von der hier die Rede ist, ist ganz und gar nicht dialektisch, in ihr vollzieht sich keinerlei Entwicklung, in ihr gibt es keine These, Antithese und Synthese... Der Satzgegenstand, die Hypostase, ist das Erste; das Prädikat, eidōs, das Zweite; die Kopula, das Sein, physis, das Dritte. Aber keineswegs und in keinem Sinn kann man sagen, das Dritte wäre darum die Synthese des Ersten und Zweiten, oder das Erste die These zur Antithese des Zweiten. Ueberhaupt sind diese drei Momente nicht logischer Natur... In Gegenteil, sie sind der Ausdruck ontologischer Beziehungen, die der Logik gegeben sind und von ihr... nicht überwunden werden können".
- 56) Ivi, p.148.
- 57) Glavy..., 1 (1928) 45-50.
- 58) Ivi, 1 (1928) 55.
- 59) Ivi, 1 (1928) 58-60.
- 60) Ivi, 1 (1928) 64.
- 61) Ivi, 1 (1928) 64-65.
- 62) Ivi, 2 (1930) 66.
- 63) Ivi, 2 (1930) 68.
- 64) Ivi, 2 (1930) 69.
- 65) Questi pensieri sono così riassunti da Bulgakov: "Sv. Troica, kak ljubov' raskryvaetsja liš' pri edinonačalij Otčej iposta-

si, pri ktorom tri ipostasi, kak trojstvennyj sub'ekt božestvennoj ljubvi, naličestvujuť v trojstvennosti svoej, ne raspadajas na diady ili parnyja sootnošenija. Triedinstvo, kak raskrytie sobornosti ja (des ICHs) est', esli tak možno vyrazit'sja, a priori troičnosti, ktoroe konkretno vypolnjaetsja v meždipostasnyh otnošenijach, a ne naoborot, - ne eti otnošenija javljajutsja a priori, poroždajuščim triipostasnost'. Razumeetsja, eto logičeskoe različenie osuščestvimo (realisierbar) tol'ko myslitel'noj abstrakciej, odnako ono suščestvenno dlja pravil'noj perspektivy. I eta naličnost' trech lic, kak takovyh, osuščestvljaetsja liš' pri edinonačalii, no isčezaet pri dvunáčalii ili beznáčalii vo Sv. Troi-ce." (Glavy..., 2 (1930) 75-76).

- 66) Ivi, 2 (1930) 80.
 67) Ekskurs..., p.78.
 68) Glavy..., 2 (1930) 82.
 69) Le Paraclet, p.73.
 70) Le Paraclet, p.74. Cfr. anche K.SEREŽNIKOV, Die Kenosis-Lehre Sergej Bulgakovs, in Kyrios 4 (1939) 142-150.
 71) Particolarmente presente è tenuta l'opera Le Paraclet, p.87-143.
 72) Ivi, p.88-89.
 73) Ivi, p.87.
 74) Ivi, p.90.
 75) Ivi, p.91.
 76) Ivi, p.92.
 77) Ivi, p.89-90.
 78) Ivi, p.95.
 79) Ivi, p.95.
 80) Ivi, p.98.
 81) Ivi, p.100.
 82) Ivi, p.102.
 83) Ivi, p.105.
 84) Ivi, p.119.
 85) Ivi, p.121.
 86) Ivi, p.119-120.
 87) Die Tragödie der Philosophie, p.123.
 88) Le Paraclet, p.124.
 89) "Mais cette particularité ecclésiologique de l'Occident, qui est peut-être la source effective du filioque (la sottolineatura è mia), n'est pas identique au dogme filioquiste lui-même en tant que tel." (Le Paraclet, p.125).

- 90) Le Paraclet, p.116.
- 91) Ivi, p.127.
- 92) Ivi, p.127.
- 93) Ivi, p.129.
- 94) Ivi, p.130.
- 95) Ivi, p.130.
- 96) Ivi, p.130.
- 97) Ivi, p.131.
- 98) Ivi, p.132.
- 99) Ivi, p.135. Questa partecipazione necessaria è equiparata a quella che Bolotov chiama 'condizione', termine che però Bulgakov ritiene inadeguato.
- 100) "Le débat dogmatique sur l'Esprit manquait justement d'esprit. Le résultat fut aridité et vacuité." (Le Paraclet, p.141).
- 101) Le Paraclet, p.140. In ogni caso la questione sembra interessare molto poco Bulgakov, che vi dedica poco più di mezza pagina nell'insieme di un'opera così massiccia.
- 102) Le Paraclet, p.142-143.
- 103) Cfr. N.BERDJAEV, Russkaja ideja. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i načala XX veka, Pariž: YMCA-Press 1946, p.241.
- 104) Cfr. TH.SPACIL, Nova opinio auctoris orthodoxi de unione hypostatica, in OrChrP 1 (1935) 82s. Cfr. anche la recensione a Du Verbe Incarné, fatta da J.Chatillon in Dieu Vivant n.4 (1945) 137-140.
- 105) Questi punti sono convincentemente illustrati da N.O.LOS-SKIJ, History of Russian Philosophy, p.229ss. Cfr. anche del medesimo autore: O tvorenii mira Bogom, in Put' n.54 (1937) 14ss.
- 106) "En affirmant que le sujet hypostatique de la Sophie est tantôt Dieu (de la Sophie Divine), tantôt l'homme (de la Sophie de créature), il se contredit lui-même. Il est logiquement impossible que la Sophie soit en même temps hypostasiée en Dieu, et détachée de l'hypostaséité divine. Car, ne l'oublions pas, la Sophie Divine et la Sophie de créature, tout en ayant une double face, ne font ontologiquement qu'une seule Sophie." (A.LITVA, La Sophia dans..., p.73.
- 107) Cfr. C.LIALINE, Le débat sophiologique, p.200: "La Sophiologie nous semble une philosophie religieuse, ayant des attaches très lâches avec la Revelation, le produit d'une mentalité religieuse à allure symboliste et panenthéiste, di-

gne d'intérêt et d'étude non strictement théologiques, mais religieux". Cfr. anche N.ARSENEV, Mudrovanie v bogoslovii, in Vestnik bractva pravoslavnych bogoslovov v Polše, 3 (1936) 7-15.

108) Cfr. C.LIALINE, Le débat sophiologique, p.195.

109) Ivi, p.203.

110) Una critica approfondita dell'interpretazione bulgakoviana di S.Agostino è stata fatta da B.SCHULTZE, Sergius Bulgakow zur Lehre des hl. Augustinus über das Bild der Heiligsten Dreifaltigkeit im Menschen, in OrChrP 15 (1949) 5-40.

111) Questa possibilità è così illustrata da B.Schultze: "Trotz der aufgewiesenen Mängel sind die grossen Linien der Bulgakowschen Trinitätsspekulation richtig und wahr: von meinem natürlichen persönlichen Selbstbewusstsein führt, wenn es durch das Licht der Offenbarung erleuchtet wird, ein Pfad hinauf zur Heiligsten Dreifaltigkeit. Mein Ich ist absolut und relativ. Es ist begrenzt, bezogen auf die objektive Welt, auf andere Ich (Du, Er, usw.) und, weil es als begrenzt sich selbst nicht zu begründen vermag, erkennen wir seine Bezogenheit auf Gott; ja es ist auf Gott bezogen zusammen mit der objektiven Natur und den in ihr befindlichen Mit-Ich. Für den, der das Geheimnis der Heiligsten Dreieinigkeit annimmt, konvergieren die Linien, die von der Menschheit als einer Vielheit von Personen der gleichen, aber vervielfältigten Natur angehen, hin zum dreifaltigen Gott, dem einen Gott in drei Personen. Die Vielheit und Einheit der Menschheit findet ihren sprachlichen Ausdruck in persönlichen Fürwort, das in Einzahl und Mehrzahl jedesmal eine Dreiteilung erkennen lässt: Ich - Du - Er (Sie, Es), Wir - Ihr - Sie. Natürlich ist eine solche Dreiteilung oder Dreiheit kein eigentliches Bild der Dreifaltigkeit, sondern nur ihr schwacher, unbestimmter Abglanz. Das menschliche Wort ist eine geschöpfliche Entfaltung des ewigen Gotteswortes, seine wenn auch undeutliche Spur. So mag in der Sprache, ihrer Entwicklung und ihren Gesetzen noch manch geheimnisvoller, bislang verborgener Hinweis auf die natürliche und die geoffenbarte Wahrheit liegen. Und die Struktur des persönlichen Fürwortes lässt nicht nur logische, psychologische und metaphysische, sondern auch theologische Zusammenhänge erkennen." (Sergius Bulgakow zur Lehre des..., p.38). Forse è possibile allargare questi limiti posti da Schultze e porsi più decisamente sul terreno metafisico, attraverso la dottrina rivelata dell'uomo fatto a immagine

e somiglianza di Dio. Ricordiamo che anche per Bulgakov il punto di partenza è sempre la Rivelazione, non la filosofia.

- 112) B.Schultze, nella recensione a Utesitel di Bulgakov (in OrChrP 3 (1937) 674-680) critica fortemente questa sua idea: "Variae rationes, ob quas Bulgakov ita sentit, assignari possunt: Bulgakov analogiam et magnum momentum relativi in cognitione trinitaria theoretice reicit (practice hoc ei nequaquam contingit). Putat conceptus logicos ad Deum applicari non posse (et tamen ab altera parte schemata pure logica et ipse ad tres Personas divinas exemplo idealistarum Germanicorum applicat: v.g. Pater est subiectum, Filius praedicatum...), principium contradictionis ut formaliter logicum in Trinitate utpote supralogica non vigere: in Trinitate unum esse tria et vice versa, nulla distinctione facta inter absolutum et relativum. Porro Bulgakov nusquam clarum conceptum personae proponit, personam idem esse ac conscientiam sui putat." (p.675). Mi sembra che lo Schultze dovrebbe portare la discussione più a monte. Il 'metalogico' è per definizione "nepodčinennym zakonu tožestva, protivorečija i isključennago tret'jago" (cfr. N.O.LOSSKIJ, O tvorenii mira Bogom, p.3), e ciò è accettato da Bulgakov come un principio primo e fondamentale. La discussione dovrebbe quindi essere condotta su questi principi primi.
- 113) Ma anche questa visuale è oggi posta in discussione. Si veda per es. il recente studio di G.LAFONT, Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?, I- Problématique, coll.: Cogitatio fidei 44, Paris: Cerf 1969, p.67: "...la défense et l'illustration de l'Homousios nicéen dans le cadre de la controverse anoméenne ont amené les Pères Cappadociens (et déjà sans doute les Pères orthodoxes de la génération précédente) à opérer un renversement de perspectives dont on crédite généralement à tort les seuls Pères latins. Dans le Contre Eunome de Grégoire de Nysse, en tout cas, et dans les ouvrages parallèles qui ont été cités ici, le problème trinitaire est envisagé à partir de l'Essence une".
- 114) Cfr. la recensione a Utesitel di Bulgakov, p.675.
- 115) Le Paraclét, p.127.
- 116) Cfr. B.SCHULTZE, recensione citata, p.675-676.
- 117) Cfr. Le Paraclét, p.142.
- 118) B.SCHULTZE, recensione citata, p.677. Rimane infatti da dimostrare l'intenzione definitoria del Concilio su questo punto.
- 119) Cfr. N.O.LOSSKIJ, History of Russian Philosophy, p.226-227.

C A P I T O L O I V

L. P. KARSAVIN.

Lev Platonovič Karsavin nacque a Pietroburgo nel 1882 in una famiglia dedita all'attività teatrale (sua sorella fu la celebre ballerina Tamara Karsavina e suo padre era maestro di coro). Divenuto professore di Storia Medievale all'università della città natale, vi insegnò fino al 1922, quando fu espulso dalla Russia. Restò a Berlino alcuni anni, collaborando ad alcune pubblicazioni del movimento eurasistico. Nel 1928, sempre come professore di storia, si trasferì a Kaunas, capitale della Lituania, e vi rimase fino al 1939, quando il paese fu invaso dai comunisti sovietici, dai quali fu deportato in un campo di concentramento⁽¹⁾. Non si ebbero più sue notizie fino al 1955, quando un prigioniero di guerra tedesco, di ritorno dalla Russia, poté narrare la sua vita di prigionia e la sua morte, avvenuta il 12 luglio del 1952⁽²⁾.

Benchè si fosse particolarmente dedicato agli studi storici, non trascurò la filosofia e la teologia, secondo il filone filosofico-religioso piuttosto diffuso nel mondo russo. Sotto questo ultimo aspetto gli anni per lui più fecondi furono quelli trascorsi in Germania, come partecipante del movimento culturale noto sotto il nome di 'eurasismo'. Lo studio della storia divenne allora una meditazione sulla storia, in modo particolare quella delle civiltà e delle culture (La filosofia della storia, Berlino 1923). La religione viene vista come un momento essenziale nello sviluppo delle culture. Per Karsavin, che già da tempo aveva cominciato a costruirsi un proprio sistema filoso-

fico che in parte traeva l'ispirazione dalla rivelazione cristiana (Noctes Petropolitanae, opera pubblicata a Berlino solo nel 1922), l'unica vera religione è l'ortodossia. La deviazione dall'ortodossia da parte dell'occidente spiega le aberrazioni a cui tale civiltà è giunta (Uroki otrecennoy very, Berlino 1925). Erede dello spirito polemico di Chomjakov, se da una parte a noi sembra esagerato nel condannare la cultura e la religione dell'occidente, dall'altra stupisce, lui bandito dalla Russia, per la larghezza di mente con cui sa cogliere gli aspetti positivi del bolscevismo appena instaurato: esso rappresenta per lui la civiltà del futuro, a patto però che sappia camminare di pari passo con l'ortodossia⁽³⁾.

Con l'approfondimento dell'ortodossia (O suscnosti Pravo-slaviija, Berlino 1924; Der Geist des Russischen Christentums, München 1925; Svjatye Otcy i učiteli Cerkvi, Parigi 1925) si sviluppa sempre più ~~anche~~ il suo sistema di pensiero, per alcuni versi simile a quello di Bulgakov di cui è probabile abbia subito l'inglusso diretto⁽⁴⁾. A differenza di Bulgakov però, pur essendo la pan-unità uno dei punti centrali del suo sistema⁽⁵⁾, non fa uso della sofologia: la Sofia coincide per lui semplicemente con la seconda persona della SS.Trinità⁽⁶⁾. La sua opera sulla personalità (Ličnosti, Kaunas 1929, preceduta da un articolo pubblicato in Put' 12 (1928) 32-46: Prolegomeny K učeniju o ličnosti) sembra esprimere il meglio della maturità del suo pensiero. In essa la teologia, particolarmente la trinitaria, è posta al servizio della filosofia e il risultato è vantaggioso e fecondo per entrambe le discipline. Probabilmente si deve alle sfortunate vicende della sua vita se Karsavin non poté ulteriormente sviluppare il suo pensiero, e di questo

non rimane che da rammaricarsi⁽⁷⁾.

Di lui cercherò di presentare il pensiero trinitario in generale, ricavandolo dall'insieme delle sue speculazioni filosofiche, per poi passare alla sua dottrina sulla processione dello Spirito Santo.

A - Lo schema trinitario.

Ogni discorso su Dio è reso possibile solo dalla sua manifestazione nel mondo; tutto quanto esiste costituisce uno scoprimento di Dio, è una sua teofania⁽⁸⁾. "La teofania è la stessa Divinità, ma non in Se stessa e non nella Sua pienezza e immutabilità. La teofania è sempre una diminuzione, più o meno grande, della Divinità e, conseguentemente, ha un principio e una fine, cioè ha un carattere creaturale. La Divinità non può propriamente nè diminuirsi nè dividersi. Essa sta sopra il mutamento, è tutta in ogni sua teofania, è esse tutte e ognuna di esse. La teofania esiste solo nella creatura, che al di fuori della teofania non è nulla. Così la teofania è la stessa Divinità, in quanto Essa manifesta Se stessa nella sua creatura, cioè la crea, la forma e in quanto la creatura liberamente l'accoglie. Essendo una unica operazione, la teofania è l'operazione di due soggetti: di Dio e della creatura, che esiste solo nella libera accoglienza da parte propria del Dio che la crea."⁽⁹⁾ Questa concezione della teofania che si differenzia sia dalla sofologia di Bulgakov che dalla dottrina delle energie di Palamas, sta alla base della relazione che Karsavin postula tra Dio e il mondo. Essa permette una certa trasferibilità a Dio dei contenuti umani e viceversa. In realtà Karsavin intende soprattutto fare della filosofia, ed è normalmente il contenuto della rivelazione su Dio che viene utilizzato per la costruzione filosofica. Questo

procedimento obbliga però anche ad un approfondimento teologico della rivelazione: è questo il punto che si cercherà qui di illustrare di tutto il pensiero di Karsavin.

Il soggetto umano presenta realmente delle esigenze che possono trovare il loro fondamento solo nel Soggetto divino. Da qui la necessità di approfondire la natura del Soggetto divino, per arrivare a chiarificare anche la struttura del soggetto umano. Concretamente tali esigenze sono da Karsavin espresse attraverso le categorie di amore, indeterminatezza-determinatezza, unità. Sotto questi aspetti si dovrà considerare il Soggetto divino.

1 - La Trinità come Amore assoluto.

"L'Amore terrestre, il vertice del quale è nell'amore alla persona amata, conduce alla soglia del mistero Divino, all'unità tri-ipostatica della Divinità."⁽¹⁰⁾ La sesta notte delle meditazioni di Pietroburgo⁽¹¹⁾ è dedicata a mostrare come l'Amore assoluto, il Tutto-uno, deve necessariamente essere una unità tri-ipostatica. Dio è una essenza una e unica, ma il Dio-Amante e il Dio-Amato sono realmente distinti. L'Amante e l'Amato sono i centri dell'essere d'Amore in Dio o del Dio-Amore, sono due ipostasi o persone divine. Tuttavia la loro distinzione non è come quella che intercorre tra persone umane che si amano. "Ognuna delle ipostasi è una perfetta individualità, la pienezza dell'automanifestazione Divina; e nello stesso tempo entrambe le ipostasi sono pienamente un unico, un unico secondo l'essenza, un bi-unico nella loro ipostaticità."⁽¹²⁾ C'è un eterno darsi del Padre al Figlio, e contemporaneamente ognuna delle ipostasi, pur contenendo l'intera divinità è distinta dall'altra. "La sopra-essenza della Divinità, ancora non-Amore, si esprime come unica nella perfetta bi-unità di due perfette ipostasi. Con ciò essa si manifesta non

solo come essenza, come non-Amore, ma anche come Ipostasi e Amore veramente bi-unico. Nella generazione o manifestazione del suo essere ipostatico o sopra-personale la sopra-essenza Divina diventa il Padre, come Dio che diventa ipostatico e come Dio che genera l'Amato, il Figlio: essa diventa anche il Figlio, Dio generato dal Padre e a lui consustanziale."⁽¹³⁾.

In questo atto in cui viene generato il Figlio rientra come condizione necessaria l'amore, ma l'atto stesso non è ancora l'amore, che non solo ha il compito di disgiungere e morire in questo atto, ma anche di riunire ciò che è stato disgiunto, realizzando la vita. L'unità realizzata dall'Amore non è la prima unità sostanziale della Divinità, che è originaria e immutabile. "Nella sua essenza per noi, che siamo altra-essenza (inosuscnych), o meglio non-essenza (ne-suscnych), non-esistenza (ne-suscych), Dio non è Amore ed è irraggiungibile. Dio può divenire Amore ed essere conosciuto solo sul fondamento della sua divisione (razdelenija). Ma nè la stessa disgiunzione (raz'edinenie), nè il Padre nè il Figlio non sono ancora l'Amore Divino. L'Amore disgiungendosi si riunisce, mentre il Padre e il Figlio amano l'un l'altro necessitandosi nell'eterno disgiungimento (raz'edinennosti) e nell'eterna unità. Il loro amore è come il nostro amore. Come noi, essi amano con un Amore che non è dato ancora completamente nella generazione del Figlio da parte del Padre; e l'Amore, uno con essi, deve essere anche distinto da essi. Presupponendo la disgiunzione la riunione appare 'dopo' di essa. L'Amore, disgiuntosi si riunisce, completando il suo grande ciclo, benchè esso, in quanto pienezza della pluri-unità, ha 'precedenza' ed è 'prima' sia della disgiunzione che della riunione... L'Amore divino è uno col Padre e col Figlio, consustanziale a loro: non può cadere

in Dio dal di fuori - fuori di Dio non c'è nulla. Ma esso è distinto dal Figlio e dal Padre, e la sua distinzione può essere in Dio solo ipostatica o personale. Perciò l'Amore è la terza ipostasi, che ristabilisce l'unità Divina come pluri-unità, come tri-unità di vita ipostatica. Esso unisce, lega il Padre e il Figlio e se stesso."⁽¹⁴⁾.

A questo punto Karsavin mette in guardia sui vari significati del termine 'Amore'. La sopra-~~essenza~~ una è non-Amore o Amore primo. Essa come tri-unità ipostatica è la pienezza dell'Amore ed eternamente si disgiunge e si riunisce nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Da essa come Amore Perfetto procedono (ischodyat) la disgiunzione e l'unione. "essa"⁽¹⁵⁾ è stata chiamata Padre nel primo Concilio Ecumenico, quando i padri parlavano del Figlio ~~con~~substanziale come del generato 'dalla sostanza del Padre' (ek tes usias); noi pensiamo ad essa, quando preghiamo il Padre come unico Dio. In questo senso 'Padre' è la Divinità che diventa essere tri-ipostatico, Amore, e che è diventata lui. Ma in un altro senso noi parliamo di 'Padre' come di una delle ipostasi. L'ipostasi del Padre non è ancora la pienezza dell'Amore, ma l'Amore come forza che disgiunge e delimita. Egli genera il Figlio e spira (izvodit) lo Spirito; Egli è l'Amante e l'Amato-in-risposta (otvetno-Ljubimyj). Ugualmente non è la pienezza dell'Amore neppure il Figlio, come Amato e Amante-in-risposta, opposto, come al Padre ipostatico, e al Padre e allo Spirito. Infine, neppure lo Spirito Santo appare in se stesso la pienezza dell'Amore. Lo Spirito-Amore è la forza che riunisce, che ristabilisce ciò che è stato disgiunto: Egli è l'Amore-Vita che si oppone all'Amore-Morte. Egli è lo Spirito per eccellenza perchè la spiritualità è l'assenza di estraposizione (vnepoložnosti) spazio-temporale e materiale.

Perciò Egli non 'nasce', ma 'diventa raggiante' (prosijavaet) e risplende (sijaet), 'procede' (ischodit)."⁽¹⁶⁾!

Le conclusioni che da questa speculazione Karsavin trae per la processione dello Spirito Santo verranno considerate più avanti. E' possibile notare che la Trinità come Amore è trattata in modo piuttosto succinto. Tuttavia il concetto di amore rimane fondamentale per giustificare le altre esigenze dell'essere, sia creato che divino, e in particolare l'esigenza di unità di fronte alla pluri-personalità.

2 - La Trinità come Assoluto di indeterminatezza e determinatezza.

La nostra mente può in qualche modo avvicinare l'Assoluto Ineffabile attraverso la dialettica dell'indeterminatezza (Unbestimmtheit) e della determinatezza ⁽¹⁷⁾. L'Ineffabile non è semplicemente costituito dall'indeterminatezza, ma da essa e dalla sua determinatezza (ognuna nella sua completezza e nella sua vicendevole contrapposizione), nonché da un terzo momento che stabilisce la loro perfetta unità.

La determinatezza e l'indeterminatezza si condizionano vicendevolmente, e nella loro opposizione la prima trova la sua consistenza e la seconda la sua nominabilità. Senza la loro necessaria esistenza-opposizione esse non potrebbero esistere per l'Ineffabile ⁽¹⁸⁾. Dato il diverso tipo del loro vicendevole condizionamento (esistenza e nominabilità) l'indeterminatezza viene ad essere più originale della determinatezza: "L'indeterminatezza è condizione della determinatezza (come la determinatezza è condizione della sua nominabilità) e in questo senso è più originale di questa."⁽¹⁹⁾.

Quando si parla di una maggiore originalità (Ursprünglichkeit)

della 'indeterminatezza', bisogna tener presente che questo termine è usato in doppio senso. Da una parte l'indeterminatezza è considerata in quanto tale e come principio della determinatezza, dall'altra essa coincide con l'Ineffabile, che non è nè determinatezza nè indeterminatezza. Ha dunque il doppio senso che già si è riscontrato più sopra per i termini 'Amore' e 'Padre'. Tale distinzione è importante per evitare l'errore di considerare l'indeterminatezza semplicemente come indifferenza potenziale, cioè, in termini teologici, di confondere il Padre con l'essenza della divinità⁽²⁰⁾.

Che cos'è allora l'Ineffabile, se non coincide con l'indeterminatezza? "Esso è una bi-unità (Zweieinigkei) dell'indeterminatezza (il Padre) con la determinatezza (il Figlio), viene sviluppato (wird entfaltet) come Padre e sviluppato come Figlio (o come Padre nel Figlio, poichè l'attività della determinatezza - la volontà del Figlio - deve essere anche nell'indeterminatezza), esso si determina come l'indeterminato e determinabile attraverso la determinatezza. Noi pensiamo l'Ineffabile come ontologicamente precedente non il Figlio (ciò l'abbiamo già lasciato cadere) ma la bi-unità del Padre e del Figlio."⁽²¹⁾ Quindi, questa bi-unità non esaurisce l'Ineffabile (anche se esso è questa bi-unità). Con la prima esclusione (l'Ineffabile non coincide con l'indeterminatezza in quanto tale) si evita il pericolo di un'unità senza sufficiente determinatezza; con la seconda (l'Ineffabile non è esaurito dalla bi-unità) si evita il pericolo di una dualità che comporta la separazione.

Indeterminatezza e determinatezza sono realmente distinte (verschieden) quando realmente si negano l'una l'altra. In termi-

ni teologici ciò significa che Padre e Figlio sono realmente distinti attraverso la vicendevole negazione ipostatica. Ma questa negazione che tiene conto solo del punto di vista della determinatezza non è sufficiente. Essa infatti potrebbe verificarsi anche semplicemente col ritenere il Figlio una 'funzione' o un 'modo' del Padre. Tale possibilità si è storicamente realizzata (modalismo)⁽²²⁾. Solo la scoperta della dottrina dello Spirito Santo poteva rimettere le cose a posto. " Per la realtà e la consistenza della distinzione (Unterschiedes) tra Padre e Figlio è necessario che Essi, mentre in un senso sono uno e in un altro (relativamente alla determinatezza) due, ancora in un terzo senso siano due, che l'etero-determinazione (Andersbestimmung) si annetta alla autodeterminazione (Selbstbestimmung). Ma l'eterodeterminazione ha luogo se il Terzo (lo Spirito Santo) esiste. Allora il Padre è distinto dal Figlio non solo come l'indeterminatezza dalla determinatezza, ma anche secondo la Sua relazione al Terzo, col quale il Figlio si trova in un'altra relazione. Allora l'unità del Padre col Figlio non elimina (aufhebt)⁽²³⁾ la sostanzialità di ognuno di essi. Ne consegue anche che lo Spirito Santo non può procedere (ausgehen) nè dai due nè da ciò in cui essi sono uno, perchè un tale procedere eliminerebbe (aufheben) la realtà della distinzione tra il Padre e il Figlio. Se d'altra parte il Terzo fosse semplicemente la Loro seconda distinzione (Unterschied), allora il problema che ci si agita davanti non troverebbe soluzione. Dalla realtà del Terzo, la quale per parte sua si fonda attraverso la differente relazione di questo col Primo e col Secondo, si ha un completo essere-separati (Getrenntheit) delle ipostasi, una completa determinatezza di ognuno dei tre momenti, il loro essere-distinti (Verschiedenheit), che non

viene eliminato (aufgehoben) attraverso la loro unità."⁽²⁴⁾
 Solo nella tri-unità quindi la bi-unità non costituisce un abbassamento dell'unità iniziale, e il secondo momento (la determinatezza che esisterebbe solo in funzione dell'indeterminatezza e non sarebbe reale per sè) acquista realtà e carattere ipostatico.

Il terzo momento si pone come legame, come principio capace di riabilitare l'unità venuta meno attraverso l'opera di determinazione del secondo momento. "Quando il Figlio determina o separa (trennt) il Padre, lascia in Lui l'unità e Lo determina come il principio del suo essere e dell'essere (della nominabilità) del Padre e come il Suo legame col Padre. Appunto questa unità (Einheit) o, meglio, unione (Einigung) è il 'Terzo', che completa l'Assolutezza (Absolutheit) nella sua determinatezza, egli stesso appare come la determinatezza della sua ⁽²⁵⁾unità. Non è l'unità originale (ursprüngliche), ma è 'dopo' la separazione, cioè dopo il 'Secondo' e perciò 'dopo' il Primo. Principalmente però esso è legato non col 'Secondo', ma col 'Primo', perchè il 'Secondo' lo nega, essend~~o~~a separatezza (Getrenntheit), il 'Primo' invece viene separato dal 'Secondo' fino allo sviluppo dell'unione (Einigung) nel 'Primo'. Il 'Terzo' può procedere solamente dal 'Primo', perchè solo nel divisibile (Trennbaren) è possibile l'Uno e conseguentemente l'unificante (Einigende). L'Uno divisibile (determinabile) fa procedere (herausführt) da sè l'unificante nella separazione (Trennung). Se non ci fosse nessun unificante, non ci sarebbe nè un'unità del separabile col separante nè un separante, perchè il separante è anche questo, l'unità della separazione. Nel Padre c'è il principio dello Spi-

rito, nel Figlio lo Spirito è la luce del Padre. Ma lo Spirito procede (ausgehet) solo per mezzo della forza separante del Figlio, 'attraverso il Figlio' ('dia toû Hyioû', 'per Filium').⁽²⁶⁾

Riassumendo con Karsavin si può affermare quindi che l'Assoluto-Ineffabile è la Tri-unità. Mentre ogni sua determinazione, da sola, ne costituirebbe una diminuzione, prese insieme lo esauriscono tutto e ognuna in se stessa ne manifesta la pienezza. Il Padre si apre al Figlio e allo Spirito. Il Figlio determina il Padre, se stesso e lo Spirito. Lo Spirito riunisce le altre persone e se stesso. Con questo non si deve intendere l'unità dell'Ineffabile come una potenza, ma come l'unità originale (Ureinheit) che si accompagna alla tri-unità (Dreieinigkeit)⁽²⁷⁾. Questo aspetto sarà approfondito al prossimo punto. Intanto si è già potuto intravedere quale sia la posizione dello Spirito Santo nella tri-unità e la sua relazione con le altre due persone.

3 - La dialettica dell'unità nella Trinità.

L'essere ha, secondo Karsavin, carattere dinamico e ritmo dialettico. Ciò vale per ogni essere e particolarmente per la persona. La persona umana è strutturata sul modello trinitario: "La personalità può o non esistere affatto, oppure essa è una tri-unità, immagine e similitudine della SS. Trinità."⁽²⁸⁾ E' lecito perciò partire da essa per approfondire il mistero divino (e costruire di rimando, lo ripetiamo, un'ontologia della persona umana⁽²⁹⁾). L'indagine deve partire quindi dalla ricerca fenomenologica della coscienza individuale.

La personalità si scinde in se stessa in un punto centrale e originario che noi chiamiamo 'Io' e in una quantità di momenti derivanti che sono per esempio l'atto del conoscere, del vo-

lere, la gioia, il dolore, ecc. Essi rappresentano il 'mio' e in qualche modo si contrappongono all'io come mondo esterno (Aussenwelt). Nel momento in cui scaturiscono dall'io, la personalità domina ancora questi atti, cioè è libera; dopo di che però le cose cambiano ed essa non riesce più a ricongiungerli a se stessa. "Karsavin vede la causa di ciò in una preponderanza della divisione (Enteintheit) sull'unità (Einheit) nella personalità."⁽³⁰⁾

La personalità si presenta dunque in due modi: come unità originale (Ureinheit) e come divisione (Enteintheit). Questo processo dall'uno al molteplice (Schelling) è visto come una caduta, per cui l'io cerca di ricostruire l'unità, ma senza mai riuscirvi in maniera vitale, ma solo teoretica, attraverso il ricordo. Questo fatto stabilisce la differenza tra la personalità perfetta e quella imperfetta. L'essere umani imperfetto non riuscirà mai a ristabilire l'unità, ma il solo fatto di aspirarvi è già ammettere l'esistenza di un mondo di perfezione dove ciò è possibile⁽³¹⁾. Per quanto imperfettamente comunque la personalità individuale che prende coscienza di se stessa presenta tre momenti: unità, disunzione e riunione. Il primo momento può essere inteso anche come tranquillità, gli altri due come movimento.

Ma qual'è la relazione del secondo e terzo momento col primo, cioè con l'unità primitiva? Karsavin, come già aveva fatto con i concetti di amore e di indeterminatezza, introduce un doppio concetto di unità primitiva (Ersteinheit). C'è un'unità primitiva che non è nè tranquillità nè movimento, o meglio, è entrambe le cose insieme, e contiene in se stessa anche il secondo e terzo momento. Essa è al di sopra di ogni determinazione o inde-

terminazione, di ogni unità o molteplicità. C'è poi un'unità primitiva che è solo unità e solo tranquillità, distinta dal secondo e dal terzo momento, e che è chiamata da Karsavin "unità primitiva determinata". "La 'unità primitiva in sè', la 'unità primitiva determinata', la disunione e la riunione sono però un'unica e medesima personalità. Perciò la 'unità primitiva in sè' non deve essere intesa come un quarto, come qualcosa che si aggiunge ai tre, ma deve essere intesa come la tri-unità di unità primitiva determinata, disunione e riunione."⁽³²⁾.

Per quanto riguarda la 'comparsa' del terzo momento Karsavin afferma che, sebbene esso venga dopo il secondo, tuttavia non viene dal secondo, ma dal primo attraverso il secondo. Infatti la disunione non può apportare ciò che essa nega, e cioè l'unità. Tuttavia rimane un momento necessario, anche se negativo, per la ricomposizione dell'unità.

A questo punto lo schema trinitario della personalità umana viene applicato alla SS. Trinità. "A ciò che noi chiamiamo unità primitiva o tri-unità corrisponde la 'Ousia', all'unità primitiva determinata - il Padre, all'unità che si disunisce - il Figlio, a quella che si riunisce - lo Spirito Santo. Dall'ipostasi, e non dall'Ousia del Padre il Figlio è generato e lo Spirito Santo procede, perchè una propria sostanza (Ousia) non l'ha nè il Padre, nè il Figlio, nè lo Spirito Santo, ma tutte e tre le ipostasi e ognuna di esse singolarmente sono una sostanza (Ousia) medesima e una."⁽³³⁾.

Questi pensieri (o analoghi a questi), oltre che negli scritti cui si è precedentemente accennato, erano già stati brevemente esposti nell'opera O nacalach⁽³⁴⁾, e se ne può vedere l'ap-

plicazione alla Trinità in Uroki otrečennoj very. Dopo aver parlato dell'essenza, o meglio, della super-essenza della divinità, tratta dei suoi tropoi tês hyparxeôs, cioè delle ipostasi, della loro distinzione, ma anche della loro particolare unione. "Tuttavia, ogni ipostasi, essendo tutta la sostanza e distinguendosi dalle altre due, è sempre anche **Esse**. Essa è e non è Esse, cosa che in nessun modo conduce al modalismo, ma è semplicemente incomprendibile per noi, perchè Dio sta sopra l'essere e il non-essere. Un certo avvicinamento a questo vertice divino è dato dalle spiegazioni dei santi Padri sull'unità a livello di ipostasi con l'aiuto della comprensione dinamica della perichôrêsis, ... con cui... volevano solo chiarire l'unità delle Ipostasi e la sovrabbondanza della 'Vita' Trina..."⁽³⁵⁾.

E' impossibile considerare un'ipostasi indipendentemente dalle altre. La prima ipostasi è nominabile solo attraverso la seconda, di cui è il principio senza principio. "Essa è realmente Padre, che genera la Seconda Ipostasi, come Figlio unigenito, poichè egli è tutta e la medesima essenza nell'autoseparazione (*samoraz'edinenii*)."⁽³⁶⁾ La seconda ipostasi si separa dall'indeterminatezza, che in se stessa nomina Padre, e attraverso la autoseparazione e la separazione dalla prima, come attraverso la propria morte, si rivolge al Padre; e tutto questo processo avviene liberamente⁽³⁷⁾. E il chiamare la prima ipostasi Padre e la seconda Figlio non è una metafora, ma al contrario sono analogiche queste denominazioni umane⁽³⁸⁾.

Nella sostanza divina perfetta la separazione non è in relazione solo con l'unità primitiva, ma anche con la riunione. "Solo attraverso la Riunione (*Vozsoedinenie*) può esistere anche l'Autoseparazione. Altrimenti l'autoseparazione è solo destru-

zione e morte, e perfino neppure distruzione e morte, ma assoluto nulla. Separandosi in Se stesso e come separando in Sè e mediante Sè il Padre, Immagine del quale Egli appare, il Figlio quasi rivela nell'Unità primitiva (Pervoedinom) il principio della Riunione, che corrisponde all'Autoseparazione Filiale... L'Essenza che si riunisce (vozsoedinjajušćajasja) è altra cosa che la Unità primitiva (Pervoedinyj), è come una Riunione, che comincia solamente dall'Unità primitiva; e non è meno Ipostasi, non è meno Persona dell'Autoseparazione e dell'Unità primitiva."(39).

Il definire più da vicino la relazione di questa terza Persona con le altre Due coinvolge ormai anche la questione della processione dello Spirito Santo, della quale è tempo di parlare in maniera diretta.

B - La processione dello Spirito Santo.

Secondo i vari schemi trinitari presentati più sopra (che sono più analoghi che complementari), Karsavin formula la sua teoria della processione dello Spirito Santo e prende, conseguentemente, una posizione abbastanza netta nella secolare controversia sull'argomento. Non rimane che seguire tranquillamente il suo discorso fino alla conclusione.

1 - Lo Spirito come amore.

Si è già visto come per Karsavin lo Spirito non è la pienezza dell'Amore, ma rappresenta l'aspetto unificante dell'Amore. In questo senso egli non è generato, ma procede dal Padre, che è a sua volta Amore come forza separante. "Tuttavia Egli procede dal Padre 'attraverso il Figlio' (dia toû Hyioû)(per Filium), perchè il Padre non è pensabile e non esiste senza il Figlio,

e avendo nominato l'ipostasi separante, cioè il Padre, noi con ciò stesso nominiamo anche ciò che è stato separato, cioè il Padre e il Figlio, e la stessa riunione può esistere solo attraverso la separazione."⁽⁴⁰⁾.

Affermare che Lo Spirito procede da ciò in cui il Padre e il Figlio sono uno, significa intendere la sopra-essenza divina. Ma allora in questa unità bisogna includere anche lo Spirito. Inoltre si parlerebbe inesattamente di un procedere dall'essenza. "La Sopra-essenza in se stessa e per se stessa non è la sorgente dell'Amore unificante, ma lo è la sopra-essenza che diventa essere tri-ipostatico o sopra-personale, cioè il Padre, come principio dell'essere tri-ipostatico. E dire che lo Spirito 'procede dal Padre e dal Figlio' (Patre Filioque procedit) significa o non dire niente di nuovo, in quanto per Padre si intende non solo l'ipostasi ma anche l'Essenza che si ipostatizza (ma allora perchè non menzionare anche lo Stesso Spirito, come propria sorgente? perchè anche il Figlio nasce solo dal 'Padre', e non dal 'Padre e dallo Spirito'?) oppure pronunciare un'offesa contro lo Spirito Santo e contro il Figlio."⁽⁴¹⁾.

Ciò che unisce il Padre e il Figlio dovrebbe essere qualcosa comune a loro, ma che non appartiene allo Spirito. In questo caso però verrebbe diminuita la persona dello Spirito. Questo fatto sarebbe carico di gravi conseguenze, perchè renderebbe imperfetta l'opera dello Spirito. Noi non saremmo divinizzati, resi fratelli di Cristo ma continueremmo a vivere sotto la legge. Allora l'uomo, limitato a se stesso, cerca superbamente di esprimere attraverso la propria logica il mistero di Dio, stabilisce dogmi fidando nella propria infallibilità. La Chiesa non è più il Corpo di Cristo, ma viene pensata unicamente secondo le

strutture umane, e la sua misteriosa unità è livellata all'unità visibile della Repubblica di Venezia. Lo stesso Cristo è riconosciuto solo come uomo. In definitiva, il rifiuto dello Spirito conduce al rifiuto di Cristo⁽⁴²⁾.

E' evidente in tutto ciò la presa di posizione polemica nei confronti del cristianesimo occidentale e particolarmente della Chiesa cattolica. Sarà questa una caratteristica sempre presente negli scritti di Karsavin, anzi accentuatasi col passar del tempo.

2 - La processione secondo lo schema trinitario della indeterminatezza-determinatezza.

Karsavin riafferma che il principio dello Spirito è solo nel Padre, e non nel Figlio, e neppure nell'unione di Padre e Figlio⁽⁴³⁾. In maniera più chiara sono forse qui espressi i presupposti ritenuti illogicamente fondati del Filioque (processione dall'essenza oppure da qualcosa comune solo al Padre e al Figlio).

Più diffusamente è illustrata la mediazione del Figlio nella processione dello Spirito. "Se ~~il Figlio~~ ^{lo Spirito} procede solo dal Padre, può Egli distinguersi (Sich trennen) da Esso e ricevere una determinatezza o un essere ipostatico solo dopo e attraverso il Figlio, 'dia toû Hyioû', 'per Filium' (non 'ek toû Hyioû'), 'Filioque'). Ma il terzo posto dello Spirito nella SS. Trinità non pregiudica la Sua divinità né la sua ugualinza con le altre ipostasi. La Sua particolarità ipostatica appartiene solo a Lui. Egli 'scaturisce' ('entspringt'), 'procede' ('geht aus'), 'risplende' ('leuchtet hervor'), ma non è generato, perchè generato è solo l'Unigenito, e la nascita, in quanto separazione, non esprime il carattere ipostatico dello Spirito. Naturalmente, anche lo Spirito unificante, l'Amore unificante, è distinto (verschieden) dal Padre e dal Figlio, cioè separato (getrennt) da Essi; ma Egli è separato e distinto non attraverso una forza propria, ma attraverso la forza del Figlio."⁽⁴⁴⁾.

Le conseguenze del Filioque illustrate in questo scritto di Karsavin in parte coincidono con quelle già presentate e in parte sono nuove. Mi limito ad accennare solo a queste ultime. Si riconosce che il Filioque è nato per desiderio di fondare l'ugualianza del Padre edel Figlio, ma purtroppo, di fatto, esso conduce ad un abbassamento del Figlio. Il Figlio infatti può essere vera separazione e morte solo nello Spirito, che è vita e risurrezione. Ma se lo Spirito è minore del Figlio, allora anche la risurrezione del Figlio è imperfetta, e la separazione prevale sulla pan-unità⁽⁴⁵⁾. Soprattutto rimane disgiunta l'umanità di Cristo dalla divinità. Il cattolicesimo cerca allora di raggiungere la divinità per altre vie. Viene divinizzata la Madre di Dio, ma non in forza della discesa dello Spirito o di Lei, bensì mediante l'Immacolata Concezione. Ma se essa è condizionata da Cristo e non dallo Spirito, si ha un circolo vizioso. Inoltre l'Immacolata concezione presuppone una natura umana totalmente corrotta, e ciò conduce a una falsa interpretazione negativa del matrimonio, al culto del Corpo di Cristo, all'umanizzazione della Chiesa e all'infallibilità del Papa. Estrema conseguenza è l'assolutizzazione della filosofia e della vita nell'Europa occidentale, specialmente presso Kant e nelle teorie del progresso⁽⁴⁶⁾. La civiltà occidentale è la civiltà del Filioque. Esso, avendo distrutto la pan-unità, ha introdotto un dualismo di tipo razionalistico, che penetra di sé tutte le parti della cultura. Questo razionalismo è evidente in teologia nel dualismo Dio-mondo, grazia-libertà (predestinazione), fede-opere (purgatorio). La reazione protestante a queste aberrazioni cattoliche ha avuto come unico effetto la privatizzazione della religione. Ma ormai

la civiltà occidentale è giunta al suo estremo, come ha dimostrato l'ultima guerra (la prima guerra mondiale)⁽⁴⁷⁾.

La tragedia della separazione delle Chiese ha portato alla separazione delle culture e delle civiltà. E' necessario oggi compiere il processo a rovescio, cioè riunificare le culture per riunificare le Chiese: "La riunificazione delle Chiese infatti non è altro che la riunificazione delle civiltà (Kulturen)."⁽⁴⁸⁾ Per raggiungere questo scopo è necessaria una cultura nuova e in questo senso potrà giocare un ruolo determinante il bolscevismo, se saprà imbevversarsi del tradizionale spirito religioso russo⁽⁴⁹⁾.

3 - La processione secondo la dialettica dell'unità.

Mentre nello scritto O Licnosti, dato l'intento decisamente filosofico, Karsavin non tratta direttamente della processione dello Spirito Santo, maggior attenzione vi dedica nell'altro scritto in cui si serve della dialettica dell'unità, cioè in Uroki otre-cennoj very. Anche qui però non dobbiamo aspettarci novità rispetto a quanto è già stato detto precedentemente. La cosa più notevole è forse il maggior spirito polemico con cui sono enumerate le conseguenze nefaste del Filioque. Fatto che del resto già traspare dal titolo stesso dello scritto.

La processione dello Spirito Santo non può logicamente avvenire che dal Padre attraverso il Figlio. " Il principio della Riunione (Vozsoedinenie) è nella unità primitiva (Pervoedinstvo), e in nessun modo nella Separazione (Raz'edinenie). Ma si può dire (se non si traduce il 'dia' con 'e') che la Riunione comincia dal Padre attraverso la Separazione o Figlio. Questo non rende il Figlio 'con-causa' ('sovinonikom') o 'compartecipe' ('soucastnikom') o 'con-principio' ('sonacalom') del Terzo. Il Secondo determina

(opredeljaet) nel Primo il Proprio principio; e attraverso ciò o grazie a ciò si determina, si manifesta, il Terzo eternamente risplende (prosjavaet) dal Primo, come uno e unico principio, eternamente, ma dopo il Secondo o - meglio - nella nascita del Secondo. La Terza ipostasi è Unione e perciò Spirito Santo. Essa è vita, esistente attraverso la morte e perciò risorgente, Vita Vivificante (Životvor-^vjascaja^v). Essa è nella Verità ciò che La unisce, ciò che riunisce quanto viene diviso dal Logos-Ragione, è Spirito di verità. Essa è Spirito Santo, come forza che riunisce ciò che è diviso dal Logos, nel quale 'abita tutta la pienezza della Divinità corporalmente'. In un certo senso lo Spirito Santo si contrappone al Logos; e perciò è distinto (otlicen^v) da Lui, 'accede' ('prp^vchodit'), se il Logos procede (uchodit)! Lo Spirito Santo è l'unità del Logos (come il Logos è la Sua (Ego) determinatezza), l'unità del Figlio col Padre, la fecondità (plodonosnost') del Figlio e la Gloria del Padre, la 'consolazione' ('utesenie^v') della Morte del Figlio. Lo Spirito è la Propria unità col Padre e col Figlio, col Padre attraverso il Figlio, e perciò è la Riunione (Vozsoedinennost'). In questo senso anche lo Spirito Santo è Amore..."⁽⁵⁰⁾.

Nella critica al Filioque Karsavin afferma che esso contraddice il Simbolo e la tradizione dei Padri⁽⁵¹⁾. Ma anche l'intelligenza viene contraddetta. Se lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio; come può Egli essere l'amore del Padre per il Figlio e del Figlio per il Padre? O si ammette l'unità del principio, e allora lo Spirito ha relazione con un

principio e non con persone, o si ammette la distinzione delle due persone, e allora il problema è tutto da risolvere. Viene rifiutato anche il principio occidentale della 'relationis oppositio'. Inoltre, perchè lo Spirito è 'persona procedens', se viene da un principio indistinto, non ipostatico? Criticando poi il paragone psicologico di S. Agostino, Karsavin afferma che lo Spirito non è solo Amore, ma anche conoscenza (Spiritus veritatis, qui a patre procedit): ciò invalida in partenza lo schema agostiniano⁽⁵²⁾. Le altre argomentazioni contro il Filioque sono analoghe a quelle già riportate ai numeri precedenti.

Anche le conseguenze del Filioque nella teologia e nella cultura occidentale coincidono in questo scritto⁽⁵³⁾ con quelle già esposte più sopra. Qui, se mai, Karsavin vi si dilunga maggiormente in corrispondenza agli scopi dell'opuscolo. Inoltre, essendo causa di tante deviazioni dottrinali, non si può fare a meno di qualificare il Filioque come eresia⁽⁵⁴⁾. Di chi la colpa di una tale deviazione nella fede? Karsavin giustifica la massa dei credenti cattolici, che non possono essere coscienti del peccato perpetrato contro lo Spirito Santo. La colpa deve essere addossata al clero, specialmente alla parte più alta di esso. Più colpevoli di tutti sono però gli uniati, che aggiungono anche il peccato di ipocrisia, perchè credono il Filioque ma non lo confessano nel Simbolo⁽⁵⁵⁾.

C - Osservazioni conclusive.

Il Wetter, che ha esaminato particolarmente l'aspetto filologico del sistema di Karsavin enumera tra i suoi predecessori, oltre agli scritti aeropagitici, Giovanni Scoto, Mastro Eckhart,

Nicola Cusano, Splovlev, Bulgakov, Hegel, Schelling, Rilke, Heidegger, Jaspers⁽⁵⁵⁾. Non è nostro compito ora ricercare i vari punti in cui questi autori hanno influito. C'è però in quasi tutti un aspetto comune, che costituisce nello stesso tempo anche il fondamento del sistema di Karsavin: il panteismo. Esso è espresso attraverso l'idea di pan-unità. Non se n'è parlato in questo capitolo perchè ciò sarebbe andato al di là dei limiti del presente studio; rimane però il fatto che tutto il sistema viene scosso se si sottopone a critica il fondamento panteista. Per tale critica si rimanda alla già citata opera di N.O. Losskij sulla filosofia russa⁽⁵⁷⁾. In essa è criticato anche il concetto di 'teofania' proposto da Karsavin⁽⁵⁸⁾.

Per quanto riguarda il suo sistema trinitario è originale il modo di intendere il terzo momento. In questo vi sono delle analogie, ma anche delle diversità, nei confronti della dialettica Hegheliiana. Come in Hegel, l'Assoluto di Karsavin sembra prendere possesso di sè solo nel terzo momento⁽⁵⁹⁾. Come in Hegel, l'Assoluto deve effettuare una 'ripresa' di sè fino a raggiungere la perfezione, non sul piano della conoscenza, ma su quello dell'essere. Quello però che ~~ha~~ Hegel non riesce, sembra invece riuscire a Karsavin. Ciò è possibile perchè egli ammette in partenza l'imperfezione dell'essere, e attraverso l'analisi empirica della coscienza individuale scopre che essa indica di più di quanto in realtà sia. Certo, questo 'qualcosa in più' rimane sempre un ideale, ma non irraggiungibile per lui che si riserva sempre il diritto di andare oltre la filosofia, sul terreno della fede⁽⁶⁰⁾. Applicata alla Trinità (ma qui rientra in discussione il concetto di pan-unità) questa teoria ha la funzione di valorizzare particolarmente il terzo momento, cioè lo Spirito

Santo.

A dire il vero, rimane da vedere fino a che punto sia questa teoria a valorizzare la posizione dello Spirito Santo e non piuttosto viceversa. Parlando del metodo di Karsavin si è detto più sopra come egli parta da un'analisi fenomenologica che gli permette solo di abbozzare una filosofia. Fa intervenire allora la fede, che gli offre indicazioni luminose per il completamento del sistema filosofico. Si può senz'altro essere d'accordo con lui sul carattere 'euristico' della dogmatica cristiana, ma nel nostro caso specifico non si vede come egli possa evitare il circolo vizioso. Infatti, prendendo in blocco la dottrina trinitaria (e particolarmente il punto riguardante la processione dello Spirito Santo: dia tou Hyiou) della Chiesa ortodossa russa, vi costruisce sopra una teoria della personalità. Successivamente, in base a questa teoria afferma che la dottrina ortodossa è quella vera mentre quella filioquista contraddice l'intelligenza umana.

Certamente la posizione dello Spirito Santo non è molto evidenziata nella teologia occidentale, ma ciò non significa che non gli si riconosca l'ugualianza con le altre persone. Solo forzando le intenzioni si può vedere nel Filioque un abbassamento dello Spirito e conseguentemente del Figlio. Ma con lo stesso metodo anche la dottrina ortodossa della monarchia del Padre (col Padre anaitios e le altre due Persone aitiata) potrebbe essere trasformata in monarchianesimo, con conseguente abbassamento del Figlio e dello Spirito. Se l'ugualianza dello Spirito non va perduta (all'obiezione specifica sul qualcosa in comune solo al Padre e al Figlio in quanto unico principio si

risponderà in un prossimo capitolo), non si può allora parlare della civiltà occidentale come della civiltà del Filioque, in senso spregiativo. Qualora poi si volesse far dipendere tutta la cultura occidentale dal Filioque, bisognerebbe affrontare il problema storicamente, e non affermare in modo aprioristico, come sembra fare Karsavin⁽⁶¹⁾. Ci sono delle differenze tra la civiltà occidentale e quella orientale, come ci sono differenze nella presentazione e nella valorizzazione dello Spirito Santo, ma, a meno di mostrare il loro rapporto causale, si rischia di commettere una esagerazione quando si vuol far dipendere tutto da queste differenti presentazioni⁽⁶²⁾.

Meraviglia il fatto che Karsavin, storico di professione, faccia uso contro il Filioque solo di argomentazioni logiche. Non fa mai ricorso alla Scrittura e solo brevemente accenna alla tradizione patristica⁽⁶³⁾. Eppure era riconosciuta la sua competenza in campo patristico, sia greco che latino⁽⁶⁴⁾. Forse ciò è avvenuto perchè Karsavin è sempre stato più filosofo che teologo, per la teologia accontentandosi dei dati più comunemente accettati nell'ortodossia.

Volendo eseguire un confronto tra la sua dottrina e quella di Bulgakov sul punto preciso della processione dello Spirito Santo, sono notevoli le differenze che si riscontrano, più che non le somiglianze. Come Bulgakov, ritiene che solamente la processione dal Padre sia dogma di fede. La formula 'per Filium' è ugualmente ritenuta solo un teologumeno. Per illustrare i dati di fede fa uso anche Karsavin di una filosofia di estrazione idealistica. A differenza però di Bulgakov rigetta decisamente il Filioque che egli ritiene eresia. Bulgakov concludeva propo-

~~Non~~do anche la formula della generazione del Figlio a Patre Spirituque. Karsavin accenna a questa formula, ma solo per rifiutarla. Tutto ciò che per l'uno avveniva a livello di 'manifestazione' (con tutte le sue implicazioni), per l'altro avviene a livello di essere. Per Bulgakov le diverse formule sulla processione andavano integrate l'una con l'altra, per poter avviarsi verso una pneumatologia ancora tutta da costruire. Per Karsavin invece sembra che tutto sia già stato detto sullo Spirito Santo e sia fedelmente conservato nella tradizione ortodossa. Le varie precisazioni fatte lungo i secoli a proposito della processione dello Spirito non hanno avuto, secondo Bulgakov, alcun peso nella vita della Chiesa. Secondo Karsavin invece tutte le aberrazioni del cattolicesimo sono in dipendenza della dottrina filioquista. Anzi, la stessa civiltà occidentale deve riconoscere nel Filioque i germi della sua autodistruzione. Non si può far a meno di notare come si giunga alle conclusioni più disparate quando si procede in modo aprioristico, cioè prescindendo dalla storia.

La dottrina di Karsavin non può essere molto utile dal punto di vista ecumenico dato il suo carattere decisamente unilaterale. A ciò si aggiunga il tono eccessivamente polemico della esposizione, che, oltre a danneggiarne la chiarezza⁽⁶⁵⁾, indisporne il lettore di parte non ortodossa. "Forse proprio in relazione al Filioque potrebbe valere ciò che Karsavin richiede per tutti i punti di divisione delle confessioni: che si lascino unire l'autoaffermazione e l'autorinuncia. Entrambe le forme dottrinali avrebbero dovuto sussistere l'una accanto all'altra senza inimicizia, come tentativo di soluzione del medesimo problema... Il cammino verso l'unione passa solo attraverso la

'crisi', attraverso la critica a se stessi, agli altri e di nuovo a se stessi."⁽⁶⁶⁾.

Di positivo si può trovare il suo schema trinitario che, debitamente adattato, può aiutare anche l'occidente in un approfondimento del mistero della SS.Trinità. Si è notato anche come Karsavin non condanni i comuni credenti cattolici per la loro fede nel Filioque nè li inviti a passare alla ortodossia. Per lui infatti il problema della riunione non è un problema di individui, ma di Chiesa. E' questa una idea molto importante dal punto di vista ecumenico, per la quale ha dei meriti la teologia russa⁽⁶⁷⁾, e che Karsavin contribuisce a mettere in luce. Ciò in qualche modo spiega (anche se non giustifica) la sua reazione nei confronti degli uniati.

Ma quanto è stato detto non è ancora tutto di Karsavin. Ci sono ancora lunghi anni passati in campo di concentramento. Egli non scrisse più nulla, le testimonianze però parlano di un suo avvicinamento al cattolicesimo (avrebbe ricevuto gli ultimi Sacramenti da un prete cattolico)⁽⁶⁸⁾. Questa sua evoluzione rimane per noi misteriosa, come misterioso è il disegno della Provvidenza che l'ha guidata, ma il rileggere alla luce di essa gli scritti di Karsavin suscita una diversa impressione.

NOTE AL CAPITOLO IV.

- 1) Per notizie bibliografiche e biografiche su Karsavin cfr. N. ZERNOV, The Russian..., p.342.
- 2) Cfr. E.F.SOMMER, Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin (+ 12-7-1952), in OrChrP 24 (1958) 129-141.
- 3) Uroki utrečnoj very, in Evrazijskij vremennik, kniga 4, Berlin' 1925, p.82ss.
- 4) "Wahrscheinlich ist Karsawin von Bulgakow beeinflusst worden; fest steht seine Abhängigkeit von Chomjakow und Solowjew." (B.SCHULTZE, Sergius Bulgakow zur Lehre des hl. Augustinus..., p.40).
- 5) Cfr. N.ZERNOV, The Russian..., p.300.
- 6) Uroki..., p.108. Per l'equivalenza Sofia - Chiesa - Maria cfr. Der Geist des Russischen Christentums, in BUBNOV-EHRENBERG, Oestliches Christentum, München: C.H.Beck 1925, v.II, p.330.
- 7) Per l'elenco degli scritti di Karsavin cfr. Materjali dlja bibliografii Russkich Naučnich Trudov Zarubežom, v.I, Belgrado 1931, p.138.
- 8) "Po pravoslavno-russkom soznaniju vse odnositsja k absoljutnomu, vse... kak obnaruženie absoljutnago ili Bogojavlenie, teofanija." (L.P.KARSAVIN, O suščnosti Pravoslaviija, in Problemy Russkago Religioznago Soznaniija, Berlin: YMCA-Press 1924, p.165).
- 9) O suščnosti Pravoslaviija, p.166.
- 10) L.P.KARSAVIN, Noctes Petropolitanae, Petrograd: Gosudarstvennaja Tipografija 1922, p.137.
- 11) Ivi, p.127-150.
- 12) Ivi, p.132.
- 13) Ivi, p.132-133.
- 14) Ivi, p.133-134.
- 15) La divinità come sopra-essenza una.
- 16) Ivi, p.134-135.
- 17) Questa considerazione di Karsavin come pure le seguenti sono tratte dallo scritto: Der Geist des Russischen Christentums. Esso è stato pubblicato tre anni dopo le Noctes Petropolitanae. Si confronti anche questo passo di Uroki..., p.107-108: "Bog Otec, neimenuemyj, - kak by absoljutnaja Neopredelennost' Bož'ej suščnosti. Ona, eta suščnost', ne postižima i ne ime-

nuema inače, kak čez Opredelennost' Bož'ej suščnosti, i tol'ko čez Opredelennost', kotoraja est' Ipostas', postigaetsja i imenuetsja, kak Ipostas' Otec. Predelennost' Bož'ej suščnosti, kak Vtoraja Ipostas', polučaet načalo svoe ot Pervoj Ipostasi, kak Neopredelennost'. Vtoraja Ipostas', - ta že samaja suščnost', čto i Pervaja, no Ona - inoe, čem Pervaja: Ona - Opredelennost' togo, čto v Pervoj est' Neopredelennost'. V kačestve Opredelennosti Vtoraja Ipostas' est' kak by samoraz'edinenie Bož'ej suščnosti, Edinoj, no i neopredelenoj v Pervoj Ipostasi".

- 18) "Die Bestimmtheit bestimmt die Unbestimmtheit, aber sie 'besteht', sie 'ist' nur, weil sie ihr gegenübersteht. Wenn es keine Unbestimmtheit gäbe, so befände sich die Bestimmtheit in der Leere, sie existierte dann nicht. Aber dann wäre das Unaussprechliche auch nicht Unbestimmtheit. Ihrem eigentlichen Wesen nach ist die Unbestimmtheit unbenennbar." (Der Geist des Russischen Christentums, p.347).
- 19) Ivi, p.347.
- 20) "Wenn man die Ursprünglichkeit der Unbestimmtheit, die 'als-ob-Präexistenz' ihrer Bestimmtheit behauptet, muss man dessen eingedenk sein, dass sich hier der Begriff der Unbestimmtheit in unserem Begreifen verdoppelt. Einerseits denken wir die Unbestimmtheit als solche und als Prinzip der Bestimmtheit; andererseits verstehen wir darunter das Unaussprechliche, welches weder Unbestimmtheit noch Bestimmtheit ist. Und in anderen Falle verfallen wir leicht dem Irrtum, indem wir die Unbestimmtheit für völlig ursprünglich halten, als potentielle Indifferenz betrachten, oder, in theologische Begriffen ausgedrückt, indem wir den 'Vater' mit dem 'Wesen' der Gottheit identifizieren und den Sohn aus dem Wesen des Vaters oder Gottes ableiten ('ek tês ousias toû patros' des I. Nicäischen Konzils...)" (Ivi, p.347).
- 21) Ivi, p.347-348.
- 22) "Aber ihre wechselseitige Verneinung ist mit Rücksicht auf die Bestimmbarkeit noch zu wenig. Ihre wechselseitige Verneinung ist auch in dem Falle möglich, wenn der Sohn nur ein Abgeleitetes, nur eine 'Funktion', 'Aspekt' oder 'Modus' des Vaters ist (oder zusammen mit dem Vater ein Modus des Unaussprechlichen), nicht aber verbleibt gleich dem Vater. So dachten die Modalisten in der alten Kirche." (Ivi, p.349).

- 23) Questo termine deve essere inteso in senso specificamente hegeliano, cioè nel senso di superare trascendendo. Si tenga quindi conto dell'inadeguatezza del termine 'eliminare' usato nella traduzione italiana.
- 24) Ivi, p.349-350.
- 25) Da intendersi riferito all'Assoluto o all'Assolutezza.
- 26) Ivi, p.350-351.
- 27) "Das Unaussprechliche oder wahrhaft-Absolute ist die Dreieinigkeit. Jede seiner Bestimmtheiten in ihr selber ist Seine Verminderung. Sie alle zusammen erschöpfen es bis auf den Grund, indem sie Seine Fülle, Sein 'Pleroma' manifestieren. Jede Bestimmtheit schliesst das Unaussprechliche vollkommen in sich und ist Es selbst und ist Es ganz, indem sie auch zu den beiden anderen wird. Das Erste 'von je her' und 'immer' Verbleibende, der Vater, geht im Sohne und im Geiste unter. Das Zweite, der Sohn, aus dem Vater hervorgehend, bestimmt oder trennt Ihn, Sich und den Geist in Sich, indem Er in Sie übergeht. Das Dritte, der Geist, von dem Vater durch seine Trennung ausgehend, vereinigt sich mit Ihnen, indem Er Sie vereinigt, bewahrt Sie und Sich in dem Uebergang selbst. Die Einheit des Unaussprechlichen ist keine Potenz, nicht Unbestimmtheit, sondern Einheit der Ureinheit mit der Dreieinigkeit. Auch die Dreieinigkeit des Unaussprechlichen ist ein notwendiges Moment Seiner Einheit. Das Unaussprechliche stellt sich uns dar als sich selbst schöpferisch ewig bewegend. Aber die schöpferische Bewegung ist auch ihre Vollendung, die Ruhe." (Ivi, p.351).
- 28) L.P.KARSAVIN, O Ličnosti, Kaunas 1929, p.47. Oltre a questo scritto, per questo punto si tenga presente anche Uroki ot-rečennoj very. Inoltre la prima parte dell'articolo di G.A. WETTER, L.P.Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit, in OrChrP 9 (1943) 366-405.
- 29) "Gegen der Vorwurf, auf diese Weise werde die Metaphysik unbewiesenen dogmatischen Sätzen unterworfen, rechtfertigt er sich durch den Hinweis auf die heuristische Bedeutung der christlichen Dogmas für die Philosophie." (G.A.WETTER, L.P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit, p.384).
- 30) Ivi, p.372.

- 31) E' la tradizione platonica che distingue tra il Kosmos ai-
sthêtos e il kosmos noêtos.
- 32) G.A.WETTER, a.c., p.383.
- 33) O Ličnosti, p.39.
- 34) L.P.KARSAVIN, O Načalach, Berlin 1925. Si confronti questo
passo di p.163-164: "Raz'edinjajas' s ne-Istinoj i potomu
raz'edinjajas' v Sebe Samoju, Istina vskryvaet v Sebe, a
črez Sebja - v Samoju ne-Istine, ot kojej vse priemlet, 'bu-
det', kak načalo, protivostojaščee načalu raz'edinjajuščemu,
kak Svoe vospolnenie. Eto edinjaščee načalo vseгда v Neime-
nuemom: inače ne otkryla by ego Istina ni v Sebe ni vne Se-
bja. No eto edinjaščee načalo ne bylo istinno ranee Istiny
i potomu - 'budet'. Ono opredeljaetsja posle Istiny i črez
Istiny, posle raz'edinenija i črez raz'edinenie. I opredelja-
etsja ono ne kak edinstvo, ne kak prosto edinjaščee načalo,
no - kak vozsoedinenie raz'edinjaemago i vozsoedinennost'
raz'jatago... Ono ne prosto bytie, a - pakibytie, ne prosto
žizn', a - žizn', voskresajuščaja iz smerti i potomu bez-
smertnaja... Esli polnaja raz'edinenost' Vtorogo i Pervago
est', i est', kak bytie Vtorogo, tak tol'ko potomu, čto Tre-
t'e vozvrščaet Vtoroe k edinstvu s Pervym, voskresčet Ego,
javljajas' istinnym Utešeniem Smerti Synovnej... Pervoe, Ne-
imenuemoe, my vse že imenuem Sušcim, Beznačal'no-Beznačal'nym;
Vtoroe my nazываем Beznačal'no-Načal'nym i Smert'ju ili Ži-
zn'ju žertvenno umirajuščej; Tret'e - Bezsmertnyj, Podatel
žizni, Voskresajuščij".
- 35) Uroki..., p.107.
- 36) Ivi, p.108.
- 37) "No Syn svobodno roždaetsja: raz'edinjaetsja s Otcom i v se-
be. Potomu Syn - Logos ili Slovo, Istina, kak meč razsekaju-
ščij, i žizn', žertvenno umirajuščaja;..." (Ivi, p108).
- 38) "Naimenovanie že Pervoj Ipostasi Otcom, a Vtoroj - Synom ne
metafora ili 'analogija', kak ne analogija i naimenovanie
Ich ipostasjami. Naprotiv - zemnoe vzaimootnošenie zemnych
otca i syna est' analogija i metafora. Sam Iisus Christos
naučil nas nazывat' Boga Otcom; i ap. Pavel govorit..." e
prosegue con la citazione di Ef 3,14s (ivi, p108).
- 39) Ivi, p.108-109.
- 40) Noctes Petropolitanae, p.135.
- 41) Ivi, p.135.
- 42) Ivi, p.136-137.

- 43) "Das Prinzip des Geistes ist im Vater, nicht im Sohne, welcher die Hypostase des Geistes in gewissem Sinne verneint. Das Prinzip des Geistes ist auch nicht im Vater und im Sohne. Im Sohne ist nichts, was ~~durch~~ nicht im Vater wäre, ausser des Geborenwerdens-Geborensseins, d.h. desjenigen, was durch den Geist ergänzt wird. Der Geist geht nicht aus vom Vater und vom Sohne (filioque). Er hat ein Prinzip, nicht zwei, und aus der Trennung kann die Vereinigung nicht hervorgehen. Der Geist geht auch nicht von dem aus, 'worin Vater und Sohn eins sind'. Sie sind eins in ihrer Göttlichen Wesenheit, welche in ihrer Totalität auch Geist ist." (Der Geist des Russischen Christentums, p.355).
- 44) Ivi, p.357.
- 45) "Das Motiv des 'filioque' - der Wunsch, die Gleichwertigkeit von Vater und Sohn an begründen - führt... zu einer Herabsetzung auch des Sohnes. Der Sohn ist die durch die Kraft des Geistes eine und seiende Getrenntheit, der Tod im Geiste, welcher Leben wurde. Wenn aber der Geist geringer ist als der Sohn, kann die Getrenntheit nicht völlig Einheit und der Tod nicht völlig Leben werden, und Jesus Christus ist dann nicht auferstanden. Dann ist nicht die All-Einheit das Prinzip von allem, sondern die Getrenntheit, welche entweder in der Indifferenz des Vaters und des Sohnes aufgehoben wird oder, als nur ~~durhh~~ die Zweieinheit bedingt, unreal ist." (Ivi, p.356).
- 46) Ivi, p.356-357.
- 47) Ivi, p.357-365?
- 48) Ivi, p.367.
- 49) Ivi, p.366-374.
- 50) Uroki..., p.109.
- 51) Ivi, p.110. Naturalmente, in poche righe può solo affermare e non dimostrare.
- 52) Ivi, p.111-113.
- 53) Ivi, p.116-149.
- 54) Ivi, p.106.
- 55) Ivi, p.116.
- 56) G.A.WETTER, L.P.Karsawins Ontologie der Dreieinheit, p.3999 400.
- 57) N.O.LOSSKIJ, History of Russian Philosophy, p.312-313: "Karsavin's system is a form of pantheism. He regards the Absolute as the all-embracing unity. In criticizing the conception of pan-unity of Vladimir Soloviev and Father S.Bulga-

kov, I have been pointing out that God is a supersystematic principle creating the world system as something ontologically external to Him. He does not in consequence become a limited being, because the relation of limiting is only possible between homogeneous objects. Karsavin says that if God is not a pan-unity, there may be another, a third... a tenth God beside Him. That objection is not convincing. We arrive of necessity at the conception of God as a supersystematic principle conditioning the existence of the world system with its actual and possible content. The world system together with with the supersystematic principle, God, contains all that Karsavin includes in his conception of pan-unity. Just as his pan-unity is unique, so is the supersystematic principle, God, together with the universe whose ground He is. When Karsavin says that alongside such a God there might exist a second, a third... a tenth God, I ask him where does he find a second, a third... a tenth universe which compel us to admit the existence of a second, third or tenth God. No one can point out such universes; hence, the admission of many Gods is an arbitrary flight of fancy. Karsavin distinguishes his system from pantheism by pointing to his theory of created being; but he himself explains that God does not create any positive 'something' with a nature of its own. A created entity is in his view 'nothing' to which the Absolute gives Itself, and in so far as that 'nothing' receives the Divine content it becomes a 'created something', 'a second subject'. This attempt to escape from pantheism is utterly unsatisfactory: 'nothing' is not an empty vessel that can receive anything or still less to manifest pride which prevents it from accepting the fullness of the Divine life".

- 58) History of Russian Philosophy, p.313: "The conception of theophany may be found in a theistic system as well, but there it means the manifestation of God in His works, namely in His creating entities ontologically distinct from Him, whose being nevertheless testifies that He exists as their creator. For Karsavin the word 'theophany' means something different, namely, the manifestation of God in the creature in the sense that all the positive content of the creature is the content of the Divine being; the creature in so far as it is something is ontologically identical with God, as at any rate a part of the Divine being".

- 59) Cfr. G.A.WETTER, L.P.Karsawins Ontologie der Dreieinigkeit, p.400: "Zwar könnte es scheinen, dass wir hier nichts wesentlich anderes vor uns haben, als Hegels Dialektik; auch in der Dialektik Hegels sind im dritten Moment jeweils das erste und zweite 'aufgehoben'. Und auch für Hegel gelangt der Geist auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung, im Anundfürsichsein, zum Selbstbesitz; denn dadurch, dass er im dialektischen Entwicklungsgang seiner selbst zum Wissen um sich gelangt ist, ist er das, was er an sich ist, nun auch für sich".
- 60) Ivi, p.400-401: "Die im Dritten erfolgende Wiedereinung ist wesentlich eine Wiederrücknahme des gesamten, im Prozess erschienen Inhaltes in die Einheit der Persönlichkeit, und zwar eine seinsmässige Wiederrücknahme, in ihrer ganzen lebendigen und konkreten Wirklichkeit, nicht nur eine erkenntnismässige Wiederrücknahme durch das Wissen. Demselben Ziel strebt wohl auch Hegel zu; es ist aber eine Frage, ob er es erreicht. Das Selbstwissen des Absoluten, also dessen Selbstbesitz, verwirklicht sich im Bau der Wissenschaft der Logik, in der Philosophie, also im Wissen des Menschen, wenn auch in dessen Gesamtvollzug. Da aber unser empirisch-menschliches Wissen defizient bleibt, das in ihm wiedergegebene Objekt einen geringeren Grad an Realität hat, als das Objekt in seiner seinshaften Wirklichkeit, geschah es, dass der Selbstbesitz des Absoluten in Hegels System letzten Endes doch unvollkommen bleibt, dass sein Fürsichsein hinter seinem Ansichsein zurückbleibt. Es ist ein bloss theoretisches Wissen um sich selbst, das nicht die Fülle der Realität des Gewussten in sich trägt. Diese Vertiefung des Begriffes vom Selbstbesitz gelingt aber Karsawin nur deswegen... weil er gleich von Anfang an die Unvollkommenheit des Seins, welches sich seiner phänomenologischen Forschung darbot, erschaute. Es ist sonderbar: Karsawin stellt eine Erforschung des empirischen individuellen Bewusstseins an und - kommt zum Ergebnis, dass es ihm mehr zeigt, als es selbst ist. Es weist in seiner Anlage auf ein Ideal hin, das den Grad seiner Verwirklichung in der Empirie weit überragt. Hegel war dasselbe widerlaufen; auch ihm hatte das phänomenologisch erforschte Bewusstsein mehr gezeigt, als es selber war: die 'Kategorien des Absoluten'. Doch liess er sich dadurch in die Irre führen; er übersah die Dissonanz zwischen dem, was das erforschte Bewusstsein in seiner empirischen

Wirklichkeit darstellt und dem Ideal, auf welches es verweist. Karsawin, der sich ausdrücklich das Recht wahrt, Philosophie zu treiben, ohne vorher die aus dem Glauben geschöpften Wahrheit über Bord zu werfen, durchschaute diese List. Und so bewegen sich gleich von Anfang an seine Ausführungen in zwei Ebenen: etwas anderes ist das Ideal und etwas anderes die von der empirischen Welt erreichte Vollkommenheit".

- 61) Cfr. L.MUELLER, Russischer Geist und evangelisches Christentum, Witten/Ruhr: Luther-Verlag 1951, p.139: "Von noch tieferer Wirkung wäre dies indessen, wenn nicht in ganz überflüssiger Weise der Versuch gemacht würde, durch eine spitzfindige Argumentation das ganze westliche Christentum aus der Häresie des filioque herzuleiten. Denn es wäre ein leichtes, unter Anwendung ähnlicher Beweismethoden gerade aus der östlichen Fassung des trinitarischen Dogmas mit seiner starken Unterscheidung der 'mia aitia' von den 'dyo aitiata' einen Monarchismus innerhalb der Trinität und daraus dann eine 'Verkleinerung von Sohn und Geist' herauszulesen und allein durch die lateinische Lehre mit ihrem geschlossenen Kreis der Trinitarischen Bewegung die Einheit und Gleichheit der Hypostasen behauptet zu sehen. Wollte man die Kultur und Religion des Westens als eine solche des filioque bezeichnen, so müsste man nachweisen, wie dieses Dogma historisch zur Lästerung und Verkleinerung des Geistes und des Sohnes geführt habe".
- 62) Cfr. anche J.TYCIAK, Die Theologie des Ostens und das Abendland, in TYCIAK-WUNDERLE-WERHUN, Der christliche Osten, Geist und Gestalt, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1939, p.43-44: "Gewiss ist es eine Uebertreibung, wenn orthodoxe Denker die Kultur des Westens eine Kultur des Filioque nennen, und dennoch ist das Filioque für das Abendland sinndeutend geworden. In der lateinischen Auffassung steht der Sohn in der Mitte. Die ganze Fülle des Heiligen Geistes wird nicht so deutlich erfahren, obgleich dennoch in der Auffassung des Heiligen Geistes als der hypostatischen Liebe diese so ganz schwebende, verborgene Fülle, die die Orientalen in Duft und Balsam verehren, enthalten ist... In der morgenländischen Konzeption ist dagegen die ruhige Stetigkeit, die Gemeinschaft und organische Einheit ausgesprochen; sie dringt - wie wir gesehen haben - ganz tief in das innerste Wesen des Heiligen Geistes ein und verweilt in seinem geheimnisvollen Heilig-

tume. Deshalb kann man den tiefen Sinn des Wortes des russischen Theologen Bulgakow verstehen: 'Die Orthodoxie ist der Heilige Geist'."

- 63) Cfr. L.P.KARSAVIN, Svjatye Otcy i učiteli Cerkvi. Raskrytie Pravoslavija v ich tvorenujach, Paris: YMCA-Press 1925, p. 177, nota: "Mnenie (ne dogmat, a 'theologoumenon') vostočnich otcov ob ischoždenii Ducha Sv. 'čerez Syna', ne sleduet smešivat' s zapadnoju pribavkoju k Simvolu Very... (Filioque). 'Črez' (dia, per) nikak ne mozet značit' 'i' (kai, et, -que). Po suščestvu že 'Filioque' javljaetsja smešeniem ischoždenija ot 'ipostasi' (edinosuščija) s ischoždeniem ot 'usii', što nelepo... i dolžno vozvrašcat' k arianstvu (k nestorianstvu). To, što 'Filioque' protivopostavljaetsja imenno arianam, svidetel'stvuet o nedostatočnom bogoslovskom razvitii Zapada. Pojavljaetsja ono u Tertulliana, potom u Avgustina, zatem v Ispanii i Gallii, odnovenno s zapadnym adoptianstvom. V IX v. ono pronikaet v Simvol. Na Vostoke 'Filioque' vstrečaetsja liš' u sv. Epifanija Kiprskago ('Ankoratus' 374 g., 7,75 i 'Adversus haereses. Panarium', 374-377, 62,4)".
- 64) Cfr. la recensione di V.N.Il'in' del libro di Karsavin: Svjatye Otcy...., in Put' 7 (1927) 126-128. D'altra parte però si riscontrano alcune lacune. Quando Karsavin parla della formula di Nicea: ek tês ousias toû Patros sembra ignorare il particolare significato che il termine ousia ha fino alla epoca dei Cappadoci. Per esso cfr. un qualsiasi manuale, per es. M.SCHMAUS, Dogmatica Cattolica, Marietti: Torino 1966, p.214-215.
- 65) "Die Klarheit scheint hier der Einprägsamkeit eines seit mehr als tausend Jahren bewährten polemischen Schlagwortes geopfert zu sein." (L.MUELLER, Russischer Geist..., p.139).
- 66) Ivi, p.139.
- 67) G.Florovskij, nella sua recensione al primo volume della Theologia Dogmatica... di M.Jugie scrive: "I vopros nužno stavit' imenno o Vostoke i Zapade, o Pravoslavii i 'Katolicizme', a ne ob otdel'nych verujuščich. Pri vsech svoich osibkach Vlad. Solov'ev eto chorošo ponimal." (in Put' 12 (1928) 123).
- 68) Cfr. E.F.SOMMER, nel citato articolo Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers.

C A P I T O L O V

LA CONTROVERSIA FILIOQUISTA NEL CLIMA ECUMENICO.

Gli anni quaranta e cinquanta sono caratterizzati da una possibilità di contatti tra le diverse confessioni, quale non si era realizzata negli ultimi secoli. In un capitolo precedente si è già presentato tra le spiegazioni di questo fenomeno l'emigrazione russa seguita alla rivoluzione e la seconda guerra mondiale. Questi contatti, dove i teologi russi dell'emigrazione costituiscono i più abituali rappresentanti (anche se non unici) dell'Ortodossia⁽¹⁾, si svolgono in un clima di grande serenità e sincerità, che non misconosce le difficoltà, ma le vuol superare evitando l'eccessivo spirito polemico delle antiche controversie.

Anche il problema della processione dello Spirito Santo viene più volte preso in esame, più spesso in modo indiretto e assieme ad altre questioni, e almeno una volta in modo diretto e approfondito. Nella seconda e terza parte di questo capitolo saranno presentati questi due momenti; nella prima parte si accennerà brevemente agli autori che per conto proprio, anche se di sfuggita, hanno toccato la questione. Di Vl. Losskij e della polemica da lui affrontata tratteranno i prossimi capitoli.

I - ACCENNI DI AUTORI ISOLATI.

Non si tratta di tentativi di approfondimento della questione della processione, ma di cenni occasionali in articoli o libri che trattano questioni più generali. Per questo motivo non ci si deve aspettare nulla di originale, limitandosi gli autori a far

propria l'una o l'altra delle posizioni più tradizionali. E' un fenomeno analogo a quello che si osserva in campo cattolico, dove gli autori di manuali di teologia orientale schematizzano nella maniera più tradizionale, senza la minima intenzione di accennare alle sfumature proprie delle diverse teologie ortodosse, specie quelle contemporanee. Si esaminino a tale proposito i manuali di N. Ladomerszki e di A.S. Hernandez⁽²⁾.

Molto tradizionale appare così la dottrina del Metropolita Serafim, nel suo libro sulla Chiesa Orientale⁽³⁾. Nella parte dedicata alla dottrina sulla SS. Trinità (p.33-39) riafferma la processione intratrinitaria dello Spirito dal solo Padre, limitando la mediazione del Figlio alla sola missione temporale (p. 35). Rimane positivo in questo capitolo il suo sforzo di esposizione della dottrina di Gregorio Palamas (p.37-39).

Specchio di una certa tradizione è anche il violento articolo dello ieromonaco Sophrony sull'unità della Chiesa a immagine della SS. Trinità⁽⁴⁾. L'idea, in sè validissima, è sfruttata polemicamente contro il papismo del patriarcato di Costantinopoli. Il papismo è visto come una distorsione della riflessione del mistero trinitario nella Chiesa. L'origine del primato romano è intesa come un frutto dell'Impero romano, che aveva reso il papa sopra gli altri, quasi fosse un essere di altra natura. A sostegno di esso subentrò in seguito anche un motivo teologico: "Più tardi la sua concezione dogmatica fu influenzata dalla teologia del 'Filioque', che lo porta a una forma specifica di cristocentrismo."⁽⁵⁾ Cristo viene però staccato dal mondo e il suo posto è preso dal papa. L'ecclesiologia latina è quindi messa in stretta relazione col filioquismo.

Posizione estremamente differente è quella tenuta da M. Ga-

vrilov nel suo articolo sulle differenze intercorrenti tra ortodossia e cattolicesimo⁽⁶⁾. Dopo aver parlato dell'Immacolata Concezione e dell'autorità nella Chiesa, l'autore passa a trattare del Filioque. Egli si mostra dell'opinione che su questo punto vi sia un accordo fondamentale tra cattolici e ortodossi. Ciò apparirebbe già dal Concilio di Firenze con l'identificazione delle formule dia tou Hyioû e Filioque. Questa posizione sarebbe confermata dall'atteggiamento di molti teologi russi, da Bolotov a Svetlov (+ 1914). Il difetto di questo articolo di Gavrillov consiste nel non aver sufficientemente considerato gli ultimi quarant'anni della storia della teologia russa. Come si è potuto e si potrà ancor più forse constatare in questo studio, vi sono altri e più celebri nomi tra gli oppositori di tale identificazione, oltre l'archimandrita Mitroplane⁽⁷⁾ (sic) da lui citato.

Le nuove vie indicate dalla teologia di S. Bulgakov sono tenute presenti in un articolo di un autore che non è nè russo nè ortodosso, il vecchio-cattolico U. Kury⁽⁸⁾, professore all'università di Berna. Può essere utile riassumere brevemente il suo pensiero, e perchè di riflesso presenta una certa corrente della teologia russa contemporanea, e perchè il suo articolo con una certa sensibilità (i vecchi-cattolici sono sempre stati tra i principali partners nel dialogo ecumenico con i russi, precisamente sulla questione del Filioque) fa il punto della situazione, prima degli incontri ecumenici di cui si parlerà.

Dopo aver notato come sia impossibile far coincidere (come ha tentato il Concilio di Firenze) la dottrina latina dell'unum principium con quella orientale della monarchia del Padre⁽⁹⁾, afferma come non ci appaia chiaro il concetto antico di persona

(critica l'identificazione fatta da K. Barth del concetto di persona-hypostasis con quello di tropos hyparxeôs), che in ogni caso non corrisponde a quello moderno. Passa poi ad esporre la sua teologia della rivelazione trinitaria, che sembra presupporre un unico soggetto ed essere di Dio, che si fa incontro all'uomo nelle tre ipostasi del Padre, del Figlio e dello Spirito. Questo pensiero non è chiaro, come non è chiaro nell'autore dal quale egli attinge (Bulgakov)⁽¹⁰⁾. D'altra parte lo stesso Kûry mette in guardia dal pericolo di credere che il Dio che si rivela come Padre, Figlio e Spirito, sia in se stesso tutt'altra cosa: "Ciò che Dio è e fa nella sua rivelazione, questo egli è e fa antecedentemente in se stesso."⁽¹¹⁾ In ogni caso tutta la dottrina trinitaria ha solamente una funzione difensiva della fede, e anche quando essa viene espressa attraverso una formula positiva (per es. la formula che parla di 'indistruttibile unità e di indistruttibile diversità delle tre Persone'), ha sempre una funzione negativa⁽¹²⁾.

La controversia filioquista è cominciata quando si è passati dal polo negativo a quello positivo del dogma. L'iniziatore del filioquismo occidentale è da considerarsi S. Agostino, che Kûry critica facendo uso degli argomenti di Bulgakov⁽¹³⁾. La dottrina agostiniana è sviluppata soprattutto da Anselmo di Canterbury (Monologion c.67) e Tommaso d'Aquino (STh I q.27, a.3-4). Essi la adoperano per un chiarimento speculativo delle processioni in Dio, mentre nella Chiesa antica ci si era limitati ad adoperarla solo per distinguere il Padre, il Figlio e lo Spirito, senza dire come queste processioni avvenivano. La teologia dell'Aquinate ripropone due debolezze ereditate da quella agostiniana: il discorso è fatto non su una Trinità, ma su due Diadi; è spiegata

la differenza delle processioni, ma non la personalità dei loro risultati (Figlio e Spirito). Per superare questa seconda difficoltà S. Tommaso è costretto ad affermare ancora più decisamente il Filioque. Egli infatti spiega la personalità in forza delle relazioni di origine: siccome in Dio niente è accidentale, anche le relazioni sono sostanziali, e costituiscono in quanto tali le divine Persone: le relazioni sono prese nella loro sussistenza (Daseinsweise). Sorge però una nuova difficoltà: due processioni danno origine a quattro relazioni, quindi ci dovrebbero essere quattro persone (STh I q.30, a.2). Ci si richiama allora al principio fondamentale di Anselmo: "In D^{eo} omnia sunt unum, ubi non obviat oppositio relationis". Perché non si abbia una quarta persona, il Padre e il Figlio devono spirare lo Spirito come unum principium, non come persone separate: da qui il Filioque.

La conclusione di Küry è che gli Orientali, se vogliono prendere posizione contro il Filioque, devono partire dalla dottrina delle processioni e delle relazioni, come aveva iniziato Bolotov e ha poi fatto Bulgakov, criticando l'impersonalismo di tale dottrina⁽¹⁴⁾.

La teologia orientale conosce le relazioni, ma non fonda su di esse le Ipostasi, che sono originarie (Urgestaltig) come l'essenza di Dio. Vi è il pericolo di triteismo, legato alla monarchia del Padre (Egli è l'unica aitia, e gli altri sono aitiatoi), tuttavia, scrive Küry, "questa dottrina viene completata - e questa è una cosa che in occidente spesso viene trascurata - attraverso l'affermazione della triplicità (Dreifachheit) delle relazioni che si sviluppano da questa monarchia del Padre."⁽¹⁵⁾ Egli spiega tale affermazione secondo la dottrina di Bulgakov e conclude: "Tutto ciò significa che la relazione di origine non

è l'unica relazione esistente in Dio. La Trinità (Dreieinigkei) deve soprattutto essere intesa come concreto Essere-Padre, Essere-Figlio ed Essere-Spirito in un atto di un triplice-vicendevole compenetrazione e inabitazione."⁽¹⁶⁾.

Contro questa dottrina gli Occidentali muovono due difficoltà, ma in una forma insostenibile. Anzitutto l'accusa di subordinazionismo, conseguente al fatto che il Padre è considerato aitia, fondamento della divinità. Bisogna però notare contro gli Occidentali che ciò avviene solo in relazione alla vicendevole manifestazione (gegenseitige Erschliessung). In secondo luogo viene mossa questa accusa: se lo Spirito è proprio del Figlio solo nella missione temporale, si ha in Dio una doppia legge: una valida ad intra, l'altra ad extra⁽¹⁷⁾. Ma anche questa obiezione non può essere mossa, "perchè la dottrina orientale... in nessun modo vuol dire che lo Spirito non è in nessuna relazione col Figlio, ma solamente contesta che lo Spirito sia col Figlio in una relazione di origine, la quale ultima nella teologia occidentale è falsamente vista come unica relazione intradivina."⁽¹⁸⁾

Contro la dottrina orientale le difficoltà rimangono, ma devono essere presentate in altro modo: "E' assolutamente fuori dubbio che l'idea di Padre, dal punto di vista della rivelazione, è da intendere solo come idea correlativa all'idea di Figlio (Wechselbegriff zum Begriffe des Sohnes): 'Padre' è chiamato Dio in quanto Padre di Gesù Cristo. Ma nella misura in cui dalla dottrina orientale la monarchia del Padre viene affermata per far fronte al pericolo del triteismo aprioristico, deve divenire aprioristica anche la stessa idea di Padre di cui si fa uso. Con ciò però l'idea di Padre si avvicina all'idea, nota dalla storia delle religioni, di Dio-'primo autore' (Urheber), che non ha più

nulla a che fare con l'idea di Padre del NT."⁽¹⁹⁾. Questa terminologia è pericolosa, ma il pensiero orientale non sembra averne altre a disposizione. Così facendo si salva la personalità, ma si mette in pericolo l'identità di ciò che Dio è in se stesso e per noi (naturalismo mitologico).

La conclusione di Küry è che Occidentali e Orientali, attraverso la questione del Filioque, sono giunti a insolubili aporie. Egli propone quindi di tornare a una dottrina della Trinità che sia precedente alle liti filioquiste, i cui risultati sono considerati dai Vecchi-cattolici semplicemente come teologumeni. E' un cosciente alt inevitabile, perchè "Dio nel suo essere-Signore-e-Persona contraddice tutte le categorie di pensiero di cui si serve la teologia trinitaria per assicurarsi la conoscenza dell'essere-Persona-e-Signore di Dio."⁽²⁰⁾.

Per quanto si possa muovere allo stesso Küry più di una obiezione, tuttavia rimangono alcuni meriti di questo suo articolo, primo fra tutti l'aver saputo apprezzare anche la più recente teologia ortodossa (russa), e in secondo luogo l'aver invitato a tornare alle origini nel discutere il problema trinitario. Suggerimento, questo ultimo, che sarà accolto dalla più recente teologia, come si avrà modo di costatare.

Va ricordato a questo punto, per ragioni di comodità, l'articolo di L.S. THORNTON, pubblicato sulla rivista Sobornost'⁽²¹⁾. Per quanto limitato, il suo contributo risente dell'influsso dei già avvenuti incontri ecumenici, caratterizzati dal proposito di riprendere lo studio approfondito delle fonti, per poter giungere a comuni conclusioni. Analizzando il celebre inciso di Gv 15,26 egli fa notare come la preposizione para del testo scritturistico sia stata sostituita con la preposizione ek del testo

del Simbolo. La preposizione para indica "movimento da", mentre l'ek suggerisce l'idea di origine. Il versetto giovanneo si riferisce quindi primariamente (questo avverbio è il personale contributo dello studio di Thornton) alla missione temporale. La sostituzione con l'ek effettuata dai Padri è tuttavia legittima, in base alla legge generale che ad ogni manifestazione esterna corrisponde un movimento all'interno della Trinità⁽²²⁾.

Ma, si domanda il Thornton, verso chi procede lo Spirito? La Scrittura non lo dice espressamente, ma dall'insieme appare come la sua attività si svolga in ambito cristologico: cioè nell'ordine della storia sacra lo Spirito procede dal Padre verso il Figlio. Analogamente, è lo Spirito, che procede dal Padre, che giunge in noi e ci rende conformi al Figlio, per cui noi, nello stesso Spirito, possiamo gridare: "Abba, Padre!": cioè, è lo Spirito che fa da tramite anche per il nostro ritorno al Padre. E' chiaro quindi il movimento dello Spirito: dal Padre giunge al Figlio (e a noi), e dal Figlio (e da noi) ritorna al Padre. Ed è solo in questo senso che è lecito parlare dello Spirito come legame tra il Padre e il Figlio⁽²³⁾. Quest'ultima idea sembra riflettere abbastanza bene l'espressione tradizionale dei Padri greci, secondo cui lo Spirito "riposa sul Figlio".

II - TRATTAZIONE INDIRECTA NEL DIALOGO INTERCONFESIONALE.

Sono due i fatti che vengono considerati in questo paragrafo: una pubblicazione e un incontro interconfessionale. La pubblicazione avvenne su una rivista ortodossa degli USA, nel 1948 (anch'essa però faceva seguito ad un incontro, come si è già accennato nell'introduzione); l'incontro si verificò a Mosca nel 1956 tra una delegazione teologica ufficiale della Chiesa Orto-

dossa Russa e una delegazione della Chiesa Anglicana. Questi due fatti, di natura abbastanza differente, per di più riferentisi ad argomenti generali e diversi, possono tuttavia essere qui accomunati, perchè in entrambi viene toccata la questione del Filioque e, ciò che più conta, in un clima che lascia intravedere la possibilità del dialogo.

A - La pubblicazione della rivista EChQ.

Nel 1948 la rivista di teologia ortodossa degli Stati Uniti d'America The Eastern Churches Quarterly pubblicò come supplemento una raccolta di articoli tutti concernenti lo Spirito Santo⁽²⁴⁾. In questa occasione venne data ospitalità anche ad articoli di autori non ortodossi, essendo tali articoli il frutto di un incontro ecumenico avvenuto in precedenza. Gli aspetti trattati furono diversi: del Filioque parlò e scrisse il cattolico P. Henry⁽²⁵⁾.

L'autore riassume la dottrina cattolica più tradizionale, derivante dai Concili di Lione e Firenze. Fa notare come il Concilio di Firenze per il Filioque si limiti ad una sola prova (tutto quello che il Padre ha, l'ha anche il Figlio), mentre un paragone basta per spiegare il "tamquam ab uno principio" (il tipo di unità che Padre, Figlio e Spirito hanno nella creazione). Naturalmente tutto ciò è corollario del principio generale che in Dio tutto è uno dove non intervengano opposizioni di relazione⁽²⁶⁾. Le implicazioni di queste enunciazioni sono dottrinali e devozionali: il Filioque è argomento della perfetta uguaglianza del Padre e del Figlio; aiuta a meglio intendere lo Spirito come legame di amore; presuppone la concezione che ad ogni missione ad extra corrisponda una processione ad intra; presenta le persone

come relazioni, con una conseguenza etica (la personalità è qualcosa di aperto verso gli altri, onni-inclusivo) e una dogmatica (l'universalità della redenzione di Cristo: la sua personalità è relazionata a tutte le persone del genere umano).

Così enunciata, la dottrina cattolica presenta tutta la sua durezza e differenza nei confronti di quella orientale: l'autore vuole evitare facili compromessi. Quel che è interessante notare per questo lavoro è che una tale radicalizzazione delle differenze trova l'approvazione di Vl. Losskij (teologo di cui si parlerà nel prossimo capitolo), presente all'incontro da cui è nato l'articolo in questione⁽²⁷⁾.

Verso la fine dell'articolo l'autore ammette la possibilità di differenti enunciazioni della dottrina della processione dello Spirito Santo (-que e dia), possibilità basata sulla pluralità delle metafisiche. L'ek esprime l'uguaglianza, il dia esprime l'ordine: nessuna delle due formule è quindi espressione completa. In ogni caso al Filioque si deve aggiungere il tamquam ab uno principio. Ometterlo è la causa principale dell'incomprensione tra latini e greci, per cui Henry vorrebbe inserirlo nel Credo, oppure togliere dal Credo anche il Filioque⁽²⁸⁾. Una soppressione del genere avrebbe dei precedenti (cfr. ek tês ousias toû Patros). La diversità tra il Filioque e il dia sarebbe quindi solo teologica, e il problema del Filioque sarebbe risolto, una volta ammessa la possibilità di differenti teologie. Bisogna però ricordare che il dia non è riconosciuto da tutti gli Orientali come la loro formula classica⁽²⁹⁾.

B - L'incontro russo-anglicano di Mosca.

Dal 16 al 23 luglio 1956 ebbe luogo a Mosca una serie di incontri tra una delegazione della Chiesa Anglicana e una delega-

zione della Chiesa Ortodossa Russa. L'incontro avvenne a livello teologico, va però notato che entrambe le delegazioni erano rivestite di un carattere ufficiale. Scopo della conferenza era di mettere in luce i punti di divergenza della fede delle due Chiese, con serenità e piena coscienza delle difficoltà, in modo da sgombrare il terreno e poter giungere col tempo a conclusioni concrete. Esigenza di chiarificazione quindi, già da tempo avvertita in seno alla Chiesa Anglicana, nell'ambito dei suoi rapporti con quella Ortodossa⁽³⁰⁾. Dei diversi interventi effettuati da entrambe le parti, si riferiscono al nostro argomento quelli di due professori dell'Accademia teologica di Mosca: Vetelev e Nečaev (il primo interessa solo di sfuggita, il secondo più direttamente)⁽³¹⁾.

L'intervento di A. Vetelev⁽³²⁾ riguarda il valore che l'ortodossia russa attribuisce al dogma, al teologumeno e all'opinione teologica privata. Al riguardo la sua opinione (e quindi di tutta la commissione e in generale della teologia russa⁽³³⁾) non si discosta da quella di Bolotov. E' da ricordare anche una sua condanna, pronunciata di passaggio, della sofologia di Bulgakov, considerata come opinione privata senza sufficiente base teologica e in contrasto con la Sacra Scrittura e gli altri teologumeni⁽³⁴⁾.

Secondo K.V. Nečaev⁽³⁵⁾ (e la teologia russa ufficiale) tutte le speculazioni dei Padri sulle relazioni tra Spirito e Figlio non vanno al di là del teologumeno. Perciò ancora oggi nella Chiesa ortodossa discussioni di esso e private opinioni. Sono gli occidentali che ne hanno fatto un dogma. Storicamente esso si è sviluppato in seguito a circostanze casuali, non come fede di

tutta la Chiesa⁽³⁶⁾. Esistono differenze sostanziali tra il Filioque degli occidentali e i teologumeni di alcuni Padri della Chiesa orientale sulla partecipazione del Figlio nell'atto della processione eterna dello Spirito. Infatti: il teologumeno orientale è posto nel cuore della teologia, il Filioque invece è isolato nell'opinione di S. Agostino; il teologumeno orientale è preso dalla rivelazione, mentre il Filioque agostiniano è piuttosto un filosofumeno; Padre e Figlio come unico principio sono una novità in oriente, dove, inoltre, la formulazione "dal Padre solo" è pure considerata solo un teologumeno⁽³⁷⁾.

L'insegnamento della Chiesa occidentale sulla processione dal Padre e dal Figlio è considerato da quella orientale come una vera distorsione della fede rivelata ed eresia condannata dall'intera Chiesa Ecumenica ortodossa: il concetto di eresia non coinvolge infatti necessariamente l'espressione della condanna da parte di un Concilio⁽³⁸⁾. L'errore consiste nel fatto di aver voluto creare un dogma di quella che era un'opinione? Dal momento che la Chiesa Anglicana professa il Filioque, è indispensabile che essa lo escluda dal Credo e ne condanni l'insegnamento perchè possa verificarsi l'unione con la Chiesa russa.

All'esposizione di Nečaev fece seguito una discussione da parte delle due delegazioni⁽³⁹⁾. Da parte ortodossa si è cercato soprattutto di convincere gli Anglicani a togliere il Filioque dal Credo. Questi però, considerate le circostanze generali, hanno insistito per lasciarlo. Il motivo principale fu il servizio fino ad allora reso dal Filioque: dimostrare l'uguaglianza del Figlio e dello Spirito nei confronti della divinità del Padre.

Un commento da parte cattolica su questo incontro anglicano-ortodosso è apparso qualche anno più tardi ad opera di J. Gill, su una rivista⁽⁴⁰⁾. Nonostante l'impressione destata dai Russi di poca "trattabilità" delle questioni⁽⁴¹⁾, l'incontro in sostanza è considerato positivo. Così, del resto, era stato giudicato da entrambe le parti, anche se, secondo l'affermazione del dr. Ramsey, molta strada ancora rimaneva da percorrere. Paragonando la posizione russa a quella cattolica, afferma il Gill, la strada appare ancor più lunga e irta di difficoltà, tra cui le due principali devono essere considerate il Filioque (sia come dottrina che come addizione al Credo) e il primato pontificio⁽⁴²⁾.

III - IL FILIOQUE OGGETTO DIRETTO DI DIALOGO.

La lunga strada, che con l'aiuto dello Spirito Santo si spera possa un giorno portare al riavvicinamento tra Cattolici e Ortodossi, aveva cominciato a essere percorsa qualche anno prima che il Gill facesse le considerazioni appena riportate. Nel gennaio del 1950, a Le Saulchoir presso Parigi, il comitato redazionale del Centro di Istina aveva organizzato un incontro tra Cattolici e Ortodossi, riuscendo a realizzarlo con la partecipazione di alcuni tra i più validi rappresentanti della teologia cattolica e della teologia russa dell'emigrazione⁽⁴³⁾. Tema dell'incontro: la processione dello Spirito Santo secondo la S. Scrittura, la tradizione patristica e la speculazione teologica. Ognuno di questi tre momenti venne trattato con una esposizione da parte ortodossa e una da parte cattolica, alle quali fece seguito una discussione allargata a tutti i partecipanti. Sia le esposizioni che le discussioni sono state rese note a

tutti ad opera dello stesso Centro di Istina⁽⁴⁴⁾.

Nella seguente presentazione verrà naturalmente riservata la maggior parte dello spazio al pensiero ortodosso, mentre quello cattolico sarà introdotto solo a modo di commento.

A - La processione secondo la S. Scrittura.

Questo primo fondamentale aspetto della questione venne trattato da Mons. Cassiano (dell'Istituto S. Sergio di Parigi) per la parte ortodossa⁽⁴⁵⁾. Da parte cattolica non ci fu nessuna esposizione durante l'incontro stesso, ma solo al momento della pubblicazione venne presentato un articolo del padre Dubarle.

1 - Il punto di vista ortodosso.

Secondo Mons. Cassiano il VT non ha nulla da dirci sulla questione. Nel NT invece molto si trova in S. Paolo, però non è sempre chiaro, data la terminologia fluttuante. S. Giovanni perfeziona la terminologia, in questo lavoro parzialmente preceduto dagli Atti. Lo studio sarà quindi basato da Mons. Cassiano particolarmente su Giovanni e sugli Atti. Eccone la sintesi, espressa in punti per ragioni di chiarezza.

1) Il significato del termine pneûma.

"Presso S. Giovanni e nella maggior parte dei testi degli Atti, to pneûma, con l'articolo, significa, in rapporto allo Spirito Santo, la sua Ipostasi divina, e pneûma, senza articolo, i suoi doni, o più generalmente, le sue manifestazioni."⁽⁴⁶⁾ Come prova sono citati alcuni testi: Gv 1,32-34; 3,6-8; 7,39; At 1,2.5.8. Una riprova è costituita dal fatto che Giovanni non usa più le espressioni "Spirito di Dio, del Signore, di Cristo, di suo Figlio, ecc.", ma solo to pneûma oppure to hagian pneûma. Uniche eccezioni sono costituite da 1 Gv 4,2, dove però l'espres-

sione to pneûma toû Theoû significa "lo Spirito proveniente dal Padre", e da At 5,9; 8,39; 16,7: queste però sono locuzioni arcaiche, che si perdono di fronte alla quantità di quelle di stile giovanneo; inoltre nel secondo e terzo testo si hanno anche varianti nei codici.

Come altra prova può essere indicata l'equazione to pneûma = hê alêtheia. Nel discorso dell'ultima cena to pneûma è sostituito da to pneûma to hagion (14,26) e da to pneûma tês alêtheias (14,17; 15,26; 16,13). In 1 Gv 5,6 si ha: to pneûma estin hê alêtheia. Si ha dunque un'identità tra spirito e verità. Si confrontino insieme anche Gv 14,17 e 2 Gv 2. Quindi hê alêtheia, con l'articolo, significa lo Spirito, senza articolo, i suoi doni. Così si devono leggere Gv 8,44; 17,17; 18,37. Come il termine pneûma, così anche alêtheia può essere usato per significare semplicemente lo spirito umano e l'attività umana.

2) Lo Spirito come Persona divina.

a) Lo Spirito Santo è Persona.

+ In Giovanni.

Al neutro to pneûma si accosta il maschile ho paraklêtos (Gv 14,16.26; 15,26; 16,7), che diventa anche soggetto di azione. Cfr. anche Gv 16,13 e 14,16 in opposizione a 1 Gv 2 (allos paraklêtos). Inoltre Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 14,13; 22,17.

+ Negli Atti.

Lo Spirito è persona e soggetto di azione: 5,32; 10,19; 11,12; 13,2-4; 15,28; 16,6-7; 20,22-23; 21,4.11; 20,28; 5,3.4.9.

+ In Paolo e nei Sinottici.

Anche se con minore precisione dogmatica, pure in essi lo Spirito appare come persona: Rm 8,16.26; Gal 4,6; Ef 4,30;

1,14; Mt 10,20; Gc 4,5 (che fa pensare al VT: 2 Sam 23,2; Is 63,10).

b) Lo Spirito Santo è Persona divina.

+ In Giovanni e negli Atti.

Cfr. Gv 14,16 con 1 Gv 2,1. Inoltre Gv 14,26; 16,8-15; 16,12-13; At 5,3-4. Notare poi che tutto il discorso della Cena è trinitario.

+ In Paolo e nei Sinottici.

Cfr. Rm 8,34 con Rm 8,26-27. Cfr. anche 2 Cor 13,13; 1, 21-22; 1 Cor 12,4-6; 1 Pt 1,2; Mt 28,19.

3) Lo Spirito nelle sue manifestazioni e nei suoi doni.

Oltre che della persona dello Spirito, nei testi scritturistici si tratta anche delle sue manifestazioni e dei suoi doni. Tutti i doni dello Spirito nel NT si riassumono nell'espressione: "battesimo dello Spirito Santo" (che ha un senso più largo del battesimo cristiano). Indica l'economia di salvezza sotto gli auspici dello Spirito, sceso nel giorno di Pentecoste. «Noi siamo adottati dal Padre in quanto siamo uniti al Cristo. Questa unione effettuata nel battesimo è una rivelazione del Cristo che è dovuta all'attività dello Spirito Santo. Questa osservazione ci mette di fronte a un problema generale. Nella teologia giovannea lo Spirito Santo è il rivelatore del Figlio."⁽⁴⁷⁾. Si confrontino Gv 14,26; 16,12-15; 15,26; 1 Gv 5,6-8; At 5,32; 1,8; Gv 14,18-24 (presenza di Gesù nei fedeli, resa possibile dallo Spirito); 16,16-28.

In Ap 1,4-5 i sette Spiriti sono i doni dello Spirito (o meglio la manifestazione settiforme dello Spirito). Trattandosi di

formula trinitaria, si deve notare che lo Spirito è nominato prima di Gesù Cristo. In Gv 14,6 (Cristo = verità) l'unica spiegazione possibile è la concezione dello Spirito rivelante Cristo. In quanto lo Spirito è la stessa verità, il Cristo che Egli rivela non è solo la via e la vita, ma anche la verità. Il chrîsma (1 Gv 2,20), senza articolo, è il dono dello Spirito che rivela Cristo in noi.

La concezione dello Spirito che rivela Cristo è anticipata dagli Atti. Lo Spirito agisce negli apostoli, che hanno il compito di testimoniare la risurrezione di Cristo. Paolo imita Cristo (secondo gli Atti): la via gli è indicata dallo Spirito. Questo principio si ritrova anche in S. Paolo: 1 Cor 12,3; 2 Cor 1,21-22.

"Le osservazioni che abbiamo fatto ci permettono di porre la questione generale dei rapporti dello Spirito Santo col Padre e col Figlio. Essa sorge inevitabilmente dopo ciò che è stato detto sullo Spirito Santo come Persona divina in seno alla SS. Trinità e sulla rivelazione del Cristo mediante lo Spirito Santo. Strettamente parlando, si tratta di due questioni distinte, quella dei rapporti dello Spirito Santo col Padre e col Figlio nel tempo, e quella dei loro rapporti nell'eternità."⁽⁴⁸⁾

4) La relazione dello Spirito nel tempo.

La venuta dello Spirito promesso si è realizzata a Pentecoste. Si tratta quindi di un'attività dello Spirito nel Tempo. I verbi che ne parlano sono sempre al futuro (Gv 14,17.26; 15,26; 16,7-15; 17,17-19; Lc 24,49; At 1,4). "I fattori divini di questa venuta dello Spirito... sono, nella teologia giovannea, il Padre e il Figlio. I dati scritturistici sono assolutamente formali."⁽⁴⁹⁾ Per il Padre cfr. Gv 14,16.26; 15,26; Ap 4,2-11;

21,6. Per il Figlio cfr. Gv 15,26; 16,7; 14,16.26; 13,31-32 con 16,14; 17,19. "L'idea della dipartita di Gesù come condizione della missione dello Spirito esprime in maniera generale la parte che è attribuita a Gesù nella venuta del Paraclito."⁽⁵⁰⁾. Luca e Paolo concordano con Giovanni: Lc 24,49; At 1,4; 2,23; 2 Cor 1,21-22; 5,5; Ef 1,13-14; Rm 5,5-6; 1 Cor 6,19.15.

"Si tratta di sapere se questa duplicità corrisponde alle relazioni esistenti in seno alla SS. Trinità. E' la questione del 'Filioque'. Noi usciamo dall'ambito della storia e del tempo per entrare in quello dell'eternità."⁽⁵¹⁾.

5) La relazione intratrinitaria dello Spirito.

a) "La processione dello Spirito di Verità da Dio Padre è insegnata nel discorso della cena: 15,26. Nella proposizione relativa: ho para toû Patros ekporeutai, il Verbo ekporeutai è al presente, che si distingue bene tanto dal futuro pempsô che lo precede che dal futuro martyrêsei che lo segue... In opposizione al futuro, il presente ekporeuetai vuol esprimere una qualità dello Spirito che gli è propria indipendentemente dalla sua missione in mezzo ai discepoli."⁽⁵²⁾. Si considerino anche i verbi di Gv 1,13 e 3,3.5.7. e di 1 Gv 5,18, riferiti al Figlio e ai credenti, da cui appare che il presente della processione dello Spirito si oppone sia al futuro della missione nel mondo che all'aoristo della nascita del Figlio di Dio. "Il presente della processione non ha nulla a che fare col tempo. Esprime una qualità eterna. D'altra parte, la nascita per sua stessa essenza è un atto. Per gli uomini e nel tempo, le conseguenze della nascita possono essere espresse con un perfetto. Per il Figlio unico, l'aoristo è impiegato perchè designa ciò che è l'essenza stessa

della nascita, cioè un atto, pur nell'appartenenza all'eternità divina: non dà adito a un discorso sulle sue conseguenze nel tempo. In opposizione all'aoristo egennêthê, il presente ekporeuetai lascerebbe sottintendere che non si tratta, nelle relazioni di Dio Padre con lo Spirito Santo, dei rapporti tra Padre e Figlio. Quale è la qualità positiva di queste relazioni? Il nostro testo non lo dice. Un rapporto permanente è stabilito, differente da quello che esiste tra Dio Padre e il Figlio unico."⁽⁵³⁾. In Ap 22,1 si adopera ancora ekporeuomenon, riferito al Padre a all'Agnello, ma si deve ricordare che si tratta di una citazione di Ez 47,1-8 secondo i LXX. E anche se così non fosse, si tratterebbe solo di un'immagine, non di una definizione dogmatica, come in Gv 15,26, che è affiancata da tutta una serie di definizioni.

b) Del rapporto Gv 14,6 e 1 Gv 5,6 si è già parlato: è lo Spirito di verità che manifesta Cristo, che quindi può anche Egli chiamarsi verità (questa spiegazione è tanto più valida se si ritiene che la 1 Gv è anteriore a Gv e ne è la chiave introduttiva, come ritiene Mons. Cassiano).

c) In Gv 16,14-15 si tratta della glorificazione del Figlio fatta dallo Spirito. Si dice che lo Spirito riceve "di ciò che è al Figlio", ma si aggiunge che "tutto ciò che ha il Padre è a me". Il Padre invia lo Spirito; il Figlio ha tutto ciò che ha il Padre; quindi anche il Figlio invia lo Spirito. Questo è il senso di ek tou emoû lêmsetai. Siamo in campo temporale, non di rapporti eterni. Che essi siano sottintesi?

d) Si potrebbe allora andare alla ricerca di prove indirette del Filioque.

+ Qualcuno potrebbe applicare alle processioni eterne quanto è detto delle missioni temporali nel passo appena visto. "Ma bisogna notare che il fatto dogmatico che costituisce il punto di partenza dell'argomento è l'idea del Padre che invia lo Spirito, proclamata in Gv 14,16.26. L'idea del Figlio, come fattore divino della missione dello Spirito, è posta in accordo con questo fatto dogmatico."⁽⁵⁴⁾ Della processione Giovanni ha già parlato in 15,26.

+ Le relazioni esistenti tra le ipostasi divine nel tempo non possono trovare spiegazione se non si fanno risalire alle relazioni esistenti nella Trinità. Ciò però può costituire, nel caso dello Spirito, una possibilità, forse anche una possibilità dogmatica, ma non un fatto.

+ Il Figlio invia lo Spirito, che perciò lo rivela. Ma nel NT si possono trovare casi (per es. Lc 1,35) in cui la rivelazione del Figlio da parte dello Spirito è anteriore alla sua missione pentecostale. "L'unica spiegazione di questo caso potrebbe sembrare la processione dello Spirito dal Figlio non solo nel tempo ma anche nell'eternità. Tuttavia bisogna riconoscere che in linea di principio questi casi... non sono necessariamente differenti da quelli che hanno luogo dopo la Pentecoste."⁽⁵⁵⁾ Inoltre, se lo Spirito dovesse solo rivelare il Figlio, non sarebbe Egli al suo servizio, e quindi a Lui inferiore?

e) e) Per una considerazione opposta al Filioque ci si deve rifare al teocentrismo della teologia del NT: il Padre costituisce l'unico principio e l'unica sorgente di tutto.

6) Affermazioni conclusive.

a) Il NT non insegna direttamente la processione dal Padre e dal Figlio.

b) Il teocentrismo del NT è argomento serio contro il Filioque.

c) Vi sono in Lc e Gv argomenti indiretti, che possono essere interpretati, deduttivamente, in favore del Filioque, anche se gli autori sacri non sembrano avervi pensato. Il Filioque esprime una pietà cristocentrica (preponderante in occidente, sia tra cattolici che protestanti), mentre la Chiesa primitiva e la Chiesa orientale hanno avuto e hanno una pietà teocentrica. Luca, l'autore più cristocentrico del NT, è ben lontano dal Filioque. "Per non contraddire il teocentrismo del NT nella sua teologia e nella corrente principale della sua pietà, esso (il Filioque) dovrebbe salvaguardare ad ogni costo la monarchia del Padre. L'interpretazione del 'Filioque' nel senso del 'dia tou Hyioû' dell'esegesi bizantina è la sola via che porta a questo scopo. I testi dei discorsi della cena relativi alla venuta del Paraclito sono suscettibili di questa interpretazione. Interpretati in questo senso, il dogma del 'Filioque' non costituirebbe un ostacolo all'unione dogmatica tra ortodossi e cattolici."⁽⁵⁶⁾.

2 - Discussione e punto di vista cattolico.

In generale Dubarle e Bouyer sono d'accordo sull'esposizione di Mons. Cassiano (dal punto di vista esegetico), anche se manifestano qualche perplessità sul rapporto Spirito = Verità (di solito identificata col Figlio) e sulla necessità di distinguere Alêtheia con e senza articolo.

Particolareggiata invece la critica L.-B. Guérard:

+ Si può essere d'accordo sull'ekporeutai di Gv 15,26.

+ Ap 22,1 non è semplice citazione di Ezechiele, ma immagine con valore economico e immanente.

+ Gv 15,26 16,7 presentano un ruolo attivo di Gesù nella missione dello Spirito. Perché le relazioni eterne non devono essere

conformi all'economia ?

+ Gv 14,6 riguarda la relazione Padre-Figlio. Lo Spirito entra dopo il v.16.

+ Per l'interpretazione di Gv 16,14-15:

- Perché si riferisce a 14,16-27 e non a 15,26 ?

- Gv 16,15 deve essere completato con 17,10, inoltre con 14,10 e 14,20.

- Non può essere limitato all'economia. Il v.14 ha un futuro (lêmpsetai), il v.15 ha un presente (lambanei). Bisogna qui ritrovare l'associazione di economia e intratrinitarietà sottolineata da Mons. Cassiano per 15,26.

+ Esiste un parallelismo tra Figlio e Spirito, ma è parziale (non si dice mai che lo Spirito invia il Figlio, ma solo il contrario). Il padre è l'unico principio assoluto.

+ In un primo tempo Mons. Cassiano suppone una corrispondenza tra realtà eterna, economia e pietà liturgica. Perché la nega poi in Gv 16,14-15; 15,26; 16,7 ?

+ Appare forzata l'opposizione tra teocentrismo e cristocentrismo, il quale può rifarsi a Giovanni e Paolo (1 Gv 2,27.20; Gal 4,6; Fil 1,19; Rm 8,9; 1 Gv 4,3). Un teocentrismo che escludesse un riferimento esplicito dello Spirito al Figlio non sarebbe conforme alla Scrittura.

Dom Lialine fa notare come non sia stato messo in sufficiente risalto il parallelismo Padre-Figlio e Figlio-Spirito. Inoltre, per l'occidente sarebbe meglio parlare di Cristo-mediismo. Infine ricorda che l'analogia tra economia e realtà eterna è un punto importante sia per la tradizione greca che per quella latina. Questo ultimo punto è sottolineato anche da Congar e Camelot.

Nella replica di Mons. Cassiano interessa sottolineare un punto, da lui espresso sotto forma di questione: siamo autorizzati ad abbandonare un piano esplicito, per fare deduzioni dalla Trinità economica a quella essenziale ? Tale autorizzazione andrebbe dimostrata.

E' questo il problema che viene affrontato dall'articolo di Dubarle⁽⁵⁷⁾, e presentato sotto questa forma: c'è qualche punto della Scrittura che non parli solo di missioni (del Figlio, dello Spirito), ma anche di processioni eterne ? Dall'esame del NT l'autore conclude che solo Giovanni, e raramente, giunge alla contemplazione del mistero eterno di Dio. Ma anch'egli riesce a darci solo un abbozzo, in paragone al Simbolo di Nicea. Infatti:

+ Per Giovanni il Logos è Dio, ma non è presentato espressamente uguale al Padre. Theos riferito al Logos è sempre senza articolo.

+ Non si dice che il Logos proviene dal Padre.

+ Il quarto vangelo non ha applicato il nome di Figlio al Logos considerato prima della sua incarnazione. I Padri vi sono giunti con esitazione (cfr. Tertulliano e Ippolito, secondo i quali il nome di Figlio conviene al Logos prima dell'incarnazione solo per anticipazione).

+ L'ekporeuetai di Gv 15,26 designa la venuta dello Spirito tra i fedeli, e, come per il Figlio, i Padri hanno compiuto la trasposizione alla sua origine eterna.

Storicamente, si tratta di uno sviluppo dottrinale, che non è contrario alla Scrittura, anzi è da essa suggerito. I Padri "hanno concluso dall'economia della salvezza a un mistero divino

sul quale il prologo di Giovanni aveva cominciato a sollevare il velo. Un tale procedimento è legittimo a proposito dello Spirito come a proposito del Figlio. O bisogna ammettere che è legittimo in linea di principio enunciare sulla Trinità delle affermazioni che non si trovano esplicitamente nella Scrittura. Oppure bisogna rigettare come incerta o addirittura cattiva ogni speculazione su questo soggetto, e allora si dovrà condannare lo stesso Simbolo di Nicea."⁽⁵⁸⁾.

Ammissa la legittimità di un tale procedimento, è necessario come primo passo chiarire le relazioni delle tre persone divine nella loro comunicazione agli uomini. Esse sono così riassunte: "Il Padre invia il Figlio e si rivela in Lui; il Padre e il Figlio congiuntamente inviano lo Spirito e si rivelano in Lui. Il Figlio dunque invia e dona lo Spirito e senza la venuta dello Spirito la rivelazione apportata dal Figlio sarebbe incompleta o inefficace. Lo Spirito è inviato o dispensato dal Figlio..."⁽⁵⁹⁾. A questo punto l'autore esamina a fondo i testi del NT che parlano della relazione tra il Figlio, lo Spirito e i suoi doni, e conclude: "Sono i doni divini, fatti agli uomini da Dio, dei quali Gesù Cristo è a un tempo il prototipo e il dispensatore, che ci permettono di concepire un dono trascendente tra persone divine... Se dunque la Scrittura testimonia di un'altra manifestazione di Dio oltre quella fatta mediante il Verbi incarnato, se essa connette questa seconda manifestazione alla prima, se essa l'attribuisce nello stesso tempo a una terza persona divina, lo Spirito Santo, noi abbiamo là un'indicazione decisiva sui rapporti eterni che uniscono le tre persone divine. Voler disgiungere il problema delle relazioni divine e quello delle relazioni

'economiche' sarebbe essere infedeli all'esempio che ci danno e la Scrittura e la Chiesa... Lo Spirito è lo Spirito di Dio e lo Spirito del Cristo. Egli rivela le profondità di Dio e tuttavia non rivela niente di diverso dal Cristo. E' inviato dal Padre, come pure dal Cristo risuscitato. Ciò autorizza a dire che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Allo stesso tempo il Figlio invia lo Spirito da parte del Padre, come pure è mediante (par) Gesù Cristo che Dio diffonde il suo Spirito. La missione dello Spirito Santo è condizionata all'opera del Cristo. E' necessario il sangue della croce prima del fuoco della Pentecoste. E questo ordine ci invita a dire che lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso (par) il Figlio, e che egli non ha che un solo principio, il Padre e il Figlio indissolubilmente uniti. Infine il Figlio stesso è inviato dal Padre. Egli rivela il Padre e compie la sua opera. Tutto viene dal Padre. Questo ci obbliga a riconoscere nel Padre il principio primo di tutta la Trinità, il principio che non ha lui stesso principio."⁽⁶⁰⁾

Vengono così affermati contemporaneamente il Filioque, il dia toû Hyioû, il tamquam ab uno principio e la monarchia del Padre. A mio modo di vedere, come il tamquam ab uno principio appare subordinato alla monarchia del Padre, così il Filioque, stando alle parole sopra citate, apparirebbe un'espressione più generica della processione dello Spirito Santo, di cui il dia toû Hyioû sarebbe una precisazione.

B - La tradizione patristica.

Nell'incontro organizzato dal Centro di Istina, è forse questo il punto dove si ebbe minor possibilità di dialogo. Ognuna delle parti si limitò ad esporre la propria tradizione patristica, e quando si arrivò a una discussione delle due esposizioni,

questa fu troppo polemica e limitata per essere fruttuosa. Vediamo comunque il pensiero dei teologi russi.

1 - Il punto di vista ortodosso.

Incaricato dell'esposizione fu il teologo J. Meyendorff⁽⁶¹⁾, che sarebbe tornato qualche anno più tardi sull'argomento. In questa circostanza si cercherà quindi di esporre più completamente tutto il suo pensiero.

Egli inizia con l'affermare che prima di accostarsi al pensiero dei Padri greci è necessario sforzarsi di ritrovare la loro lingua e il loro modo di pensare. E' opportuno quindi tenere presenti i seguenti principi:

- 1) Dio è inconoscibile nella sua natura. Noi conosciamo Dio nella misura in cui egli si rivela.
- 2) Noi distinguiamo le Persone perchè una è venuta nel mondo e ha rivelato se stessa e le altre due. La Trinità delle Ipostasi è una verità d'esperienza, le speculazioni appartengono a una fase successiva (prima le persone, poi la natura).
- 3) Preminenza del principio di monarchia in Dio. L'uguaglianza della natura divina si fonda sulla generazione e la processione (per i Cappadoci, inversamente che per S. Agostino).
- 4) I Padri evitano di pronunziarsi chiaramente sulla terza Ipostasi. Lo Spirito rivela il Figlio, ma non se stesso: non bisogna quindi assolutizzare le loro espressioni.

Passando all'esame dei Padri che più specificamente si sono occupati del problema, Meyendorff è costretto dalle circostanze a non andare oltre una generica inquadratura del loro pensiero, ad accennare a qualche loro espressione più significativa e a tirarne una conclusione sintetica. Questo fatto permette comunque

di conoscere sufficientemente il suo pensiero sui Padri.

1) I Padri di Alessandria.

a) S. Atanasio.

Anche se sua è l'introduzione del termine omoousios nel Simbolo niceno, il suo vocabolario è esclusivamente biblico. Suo scopo è dimostrare la divinità del Logos e dello Spirito. Nell'economia di salvezza lo Spirito ha un ruolo che dipende da quello del Figlio. Egli è "immagine (eikôn) del Figlio", essenzialmente dinamica, orientata ad extra. "La teologia di S. Atanasio non esce mai da questo quadro soteriologico, esistenziale... S. Atanasio non entra mai nella descrizione delle relazioni eterne tra le persone divine : non le ignora, e perfino fonda su di esse il suo argomento essenziale in favore della divinità del Figlio..., ma non le distingue dalle relazioni che esistono tra il Cristo storico e l'attività dello Spirito Santo... D'altra parte S. Atanasio è molto netto quando si tratta della monarchia del Padre in Dio... (Contra Arianos 1,45; PG 26,105B). La divinità appartiene dunque essenzialmente al Padre (patri-kê)."⁽⁶²⁾.

b) S. Cirillo.

Ha la stessa teologia di S. Atanasio. Combatte il nestorianesimo con la dottrina dello Spirito proprio al Figlio, del quale Egli è possesso, forza, mezzo di comunicazione a noi della pienezza e della natura divina (PG 76,173; 76,176; 73,280B ; 76,1188C). S. Cirillo quindi insiste ancor più sulla dipendenza dello Spirito dal Figlio nell'opera della nostra salvezza.

La teologia di Cirillo viene da concezioni antenicene e bibliche. Risente dell'antica concezione dello Spirito di Dio, che evocava semplicemente una presenza personale di Dio (per es. nei

profeti). Lo Spirito è anzitutto una forza personale santificatrice proveniente dal Padre e dal Figlio: PG 68,148A; 76,1408B (tutto questo per dire contro Nestorio che il Cristo possedeva una sua propria natura divina, e non aveva bisogno che gliela comunicasse lo Spirito).

"Bisognerebbe percorrere l'insieme delle opere di S. Cirillo per persuadersi che il suo insegnamento si pone interamente sul piano soteriologico. Certe espressioni sembrano corrispondere perfettamente alla dottrina della duplice processione, ma sono vicine ad altre che è impossibile interpretare in questo senso (per es. PG 77,316D)."⁽⁶³⁾ Non ci sono speculazioni in Cirillo. Il suo vocabolario è inesatto. Teodoreto di Ciro lo rimprovera di far derivare lo Spirito dal o per il Figlio. Cirillo ritratta (PG 83,1484C). Siamo verso il 430. È interessante notare che anche dopo Cirillo non abbandona il suo vocabolario.

"La teologia alessandrina gravita interamente attorno al fatto dell'incarnazione. Né S. Atanasio né S. Cirillo distinguevano chiaramente tra 'processioni eterne' e 'missioni temporali'... La coeternità delle persone divine, e dunque le loro mutue relazioni, costituiscono per essi la prova più evidente della divinità del Figlio e dello Spirito. Tuttavia le processioni eterne non li interessano che nella misura in cui esse sono in rapporto alle manifestazioni divine nella Chiesa... Il dia, così come l'ek, possono essere accettati dalla Chiesa ortodossa nella misura in cui non vi è implicata nessuna metafisica essenzialista."⁽⁶⁴⁾

2) I Padri Cappadoci.

Essi, per primi, presentano un sistema sulla Trinità, nel quale ha grande importanza (secondo la sintesi non sempre chiara di Meyendorff) l'introduzione dell'idea e del termine di persona,

di natura e di causa. La nozione di causalità, assente nella teologia alessandrina, è fondamentale nel pensiero dei Cappadocci, che l'applicano unicamente al Padre, mai al Figlio quando si tratta della processione dello Spirito. Il Padre è l'unica sorgente della divinità, dal quale il Figlio è generato e lo Spirito procede, secondo l'espressione più tardiva dello Pseudo-Dionigi. "Mai i Cappadoci applicano l'idea di causa al Figlio. Nel loro vocabolario teologico questa idea è espressa con la preposizione 'ek'; non dicono più quindi che lo Spirito è 'ek toû Hyioû'."⁽⁶⁵⁾

Quali sono le relazioni tra il Figlio e lo Spirito? Come presso gli alessandrini, esse sono descritte nel loro aspetto soteriologico. S. Basilio adopera alcune immagini per descrivere la processione (sole-raggio-luce): Gregorio di Nazianzo le rifiuta, dicendo che essa è ineffabile. Ci sono tuttavia precisazioni: sono espressioni che alludono alla vita comune e all'azione comune del Figlio e dello Spirito. "D'altra parte i Padri, partendo dal fatto che ogni atto divino trova la sua origine nel padre per essere realizzato dal Figlio e completato dallo Spirito Santo, effettuavano una trasposizione di questo 'ordine' (taxtis) delle Ipostasi nella vita divina stessa. Così S. Gregorio di Nissa parla del ruolo intermediario (mesiteia) del Figlio 'che tuttavia non allontana lo Spirito da una relazione essenziale col Padre' (Ad Ablab. PG 45,133BC). Come ogni atto del Figlio nel mondo è suggellato dalla grazia dello Spirito, così nella vita divina lo Spirito vive mediante il Figlio e per il Figlio, essendo lo Spirito della forza... E' la stessa dottrina che viene espressa più sovente con la formula 'dia Hyioû'. Tuttavia non bisogna esagerare il ruolo che questa espressione gioca nella teologia greca. Vl. Lossky ha ra-

gione di rimarcare che questa formula è stata evidenziata soprattutto dagli unionisti greci - notoriamente da Giovanni Beccos - che volevano vedervi un sinonimo del 'Filioque'. Per i Padri orientali effettivamente questa espressione era lontana dall'essere la sola possibile per esprimere le relazioni tra il Figlio e lo Spirito."⁽⁶⁶⁾ Gregorio di Nazianzo non l'adopera mai.

La formula dia toû Hyioû, in Basilio e Gregorio di Nissa, esprime di solito il ruolo centrale del Figlio nell'economia della salvezza, ed è usata per provare la divinità dello Spirito. Si confronti inoltre S. Massimo Confessore (Ep. ad Marinum, PG 91,136AB. Tra l'altro risulta che, secondo S. Massimo, Cirillo non poteva avere insegnato che il Figlio è causa dello Spirito⁽⁶⁷⁾).

3) S. Giovanni Damasceno.

Egli costituisce una sintesi dei Padri precedenti. Come i Cappadoci, considera l'Ipostasi come elemento primario. Principio dell'unità divina è la Persona del Padre, che è la causa unica. Le relazioni sono considerate come attributi delle Ipostasi. La facoltà di essere causa non appartiene al Figlio (De fide orth. 1,8; PG 94,832-833;95,60;96,605). S. Tommaso lo colloca tra gli avversari del Filioque. "Tuttavia non si può dire che S. Giovanni non consideri le relazioni tra Figlio e Spirito che sotto l'aspetto della missione temporale, come hanno fatto i polemisti bizantini posteriori. Ritroviamo presso di lui l'idea che il Figlio e lo Spirito provengono insieme (hama) dal Padre (De fide orth. 1,8; PG 94,824). La sua immagine preferita per designare questo atto unico del Padre è l'immagine biblica della Parola e del Soffio che escono insieme dalla bocca di Dio (De imag. 3,18; PG 94,1340B; De fide 1,7; PG94,805B). ...La maggior parte di queste espressioni è presa da S. Gregorio di Nissa. L'idea centrale sembra essere quella di una vita comune e di

una attività comune del Figlio e dello Spirito. Il Padre genera il Figlio e fa procedere lo Spirito, ma la processione suppone la generazione e viceversa. Il Figlio e lo Spirito appaiono ugualmente insieme al mondo: il Figlio manifesta lo Spirito e lo Spirito ci conduce al Figlio. ...Questa teologia dello Spirito è intimamente legata alla concezione biblica della 'presenza divina'. "(68).

4) Gli sviluppi successivi.

Sono incentrati sulla controversia foziana e presentati dal Meyendorff soprattutto sulla base dello studio di Dvornik. Secondo la testimonianza di Anastasio Bibliotecario, segretario di Nicola I, di Adriano II e di Giovanni VIII, la dottrina dei Papi concordava allora con Fozio (PL 129,560D). "L'argomento essenziale messo avanti da Fozio, e da cui conseguono tutti gli altri, afferma che le caratteristiche proprie a Dio appartengono tutte o a Una delle Ipostasi o alla natura che loro è comune: in altre parole, non ci sono in Dio che caratteri ipostatici e caratteri essenziali. La facoltà di essere causa appartiene al Padre in quanto Persona, mentre 'secondo la nuova dottrina eretica, scrive Fozio, l'origine della processione dello Spirito è comune al Padre e al Figlio; allora anche lo Spirito parteciperebbe alla processione dello Spirito, sarebbe promotore e promosso, in parte causa e in parte proveniente da una causa' (Mystag. 6; PG 102,288B)."(69).

Fozio sembra anche riprendere la dottrina dei Cappadoci del Padre principio di unità. Vi sono poi in lui altri argomenti minori. Manca tutto l'aspetto soteriologico della questione. Dei latini egli probabilmente conosceva solo qualcosa della dottrina dei missionari franchi, venuti in Bulgaria.

5) La controversia del secolo XIII.

E' la controversia tra Giovanni Beccos e il Patriarca Gregorio di Cipro. "In quest'epoca gli orientali avevano già trovato una risposta-tipo agli argomenti latini: lo Spirito non dipende dal Figlio che nella missione temporale; eternamente, non dipende che dal Padre. Tuttavia Gregorio di Cipro ha una dottrina più sfumata... Anzitutto oppone i medesimi argomenti di Fozio... In seguito parla della manifestazione eterna dello Spirito mediante il Figlio... Questa manifestazione eterna del Figlio costituisce la sussistenza (hyparxis) dello Spirito. Gregorio di Cipro dice che lo Spirito 'riceve la sua sussistenza' (hyparxin echei) dal Padre, ma sussiste (hyparchei) mediante il Figlio e perfino dal Figlio (De processione S.S., PG 142,275CD). Opera così una distinzione tra 'hyparchein' e 'hyparxin echein'. G. Beccos e gli uniati buttarono in ridicolo questa distinzione, non volendo vederci che delle parole. Sembra tuttavia che Gregorio non sia stato così ingenuo. La distinzione che egli opera tra questi due termini equivale pressapoco alla distinzione che si può fare in francese tra l'idea di causa e quella di 'raison d'être'. Così la causa dello Spirito sarebbe l'ipostasi del Padre, mentre Egli troverebbe la sua 'raison d'être' nel Figlio. Questa 'Raison d'être' consisterebbe nel manifestare il Figlio."⁽⁷⁰⁾.

Ma, prima della creazione del mondo, a chi lo Spirito manifestava il Figlio? Solo Gregorio Palamas darà una risposta (Cap. phys. 37; PG 150,1144-1145). "Lo Spirito è l'amore del Padre per il Figlio e del Figlio per il Padre. Lo Spirito manifesta il Figlio al Padre e il Padre lo fa procedere per compiacersi nella immagine del suo Figlio beneamato. Lo Spirito procede dunque dal Padre solo, ma trova la sua ragion d'essere nel fatto di es-

sere l'Immagine del Figlio, che Egli deve eternamente rivelare al Padre."⁽⁷¹⁾ . .

6) Precisazioni e conclusioni.

In un articolo scritto tre anni più tardi⁽⁷²⁾ Meyendorff riprende tutta la questione, considerandola però più da un punto di vista storico che patristico. Di questo articolo si possono così riassumere le conclusioni:

a) All'epoca carolingia gli occidentali parlavano di "doppia" processione dello Spirito, usando la terminologia di S. Agostino, senza però normalmente rifarsi ai suoi argomenti, se non secondariamente. Sottolineavano soprattutto la uni-sostanzialità delle persone. Alcuni teologi occidentali (per es. Anastasio Bibliotecario) adoperavano questa terminologia in senso ortodosso, cioè nel senso della processione "economica" dello Spirito dal Figlio.

b) Gli orientali, senza compromettersi per quanto riguarda la processione dello Spirito dal solo Padre, permettevano l'uso della terminologia occidentale, purchè intesa in senso ortodosso e non vi fossero aggiunte al simbolo.

c) Finchè Roma si oppose all'aggiunta nel simbolo, godette dell'incondizionato rispetto dell'oriente e furono riconosciuti i suoi diritti sulla Chiesa universale. L'aver essa assunto la difesa del Filioque determinò la reazione dell'oriente e il condizionamento dei suoi privilegi giuridico-canonici: condizionamento legato alla sua professione della fede cattolica.

d) Meyendorff cerca infine di ricavare dall'esperienza del passato delle indicazioni per il futuro. "L'unità dell'oriente e dell'occidente è impossibile al di fuori di una comune confes-

sione di fede, per la quale si è battuta la Chiesa Bizantina, che fu pronta appunto a riconoscere e custodire il primato dell'antica Roma e a permettere una larga libertà terminologica nel campo della teologia. Pertanto, nella questione della processione il più grande ostacolo sembra essere costituito dalle proposizioni dei Concili di Lione e di Birenze, che hanno stabilito in qualità di dogma non solo una terminologia unilaterale, ma la formula 'sicut ab uno principio', che presuppone l'accoglimento di tutta la metafisica del b. Agostino, incompatibile con l'insegnamento dei Padri greci."⁽⁷³⁾.

2 - Discussione e punto di vista cattolico.

Si è già detto come in questo incontro ognuna delle due parti si sia limitata ad esporre la propria tradizione patristica. La tradizione latina venne presentata da Th. Camelot⁽⁷⁴⁾ da una particolare angolatura, e cioè partendo dal tentativo di mostrare come essa su questo punto sia stata sempre collegata (o in dipendenza) a quella greca e non sia mai giunta ad affermazioni differenti.

Di Tertulliano si sottolinea, oltre la sua perfetta conoscenza della lingua greca, la dipendenza da Ireneo, Giustino, Teofilo d'Antiochia, dalla teologia asiatica (non alessandrina) in generale. D'altra parte nella sua concezione "economica" della Trinità (dispositio) si trova l'idea della sostanza stessa del Padre che passa interamente nel Figlio e mediante questo nello Spirito (Contra Praxeam 4.8.25). "La processione dello Spirito Santo non è presentata come a Patre et Filio, ma a Patre per Filium. Lo Spirito procede dal Padre, ma mediante il Figlio. Si noterà pure che in questa concezione 'economica' non si tratta delle

missioni ad extra, ma della vita trinitaria stessa."⁽⁷⁵⁾

Anche per S. Ilario viene fatto notare come la sua formazione teologica sia avvenuta tutta in oriente. Il suo testo di De Trin. 2,29: PL 10,69 (Patre et Filio auctoribus confitendus est) è interpretato nel senso della confessione dello Spirito sull'autorità delle testimonianze evangeliche del Padre e del Figlio. La questione si pone invece per il testo di De Trin. 8,20: PL 10, 250-251 (utrum ex Patre an ex Filio?). "Si tratta di mostrare nella pluralità delle persone l'unità della Trinità: il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre, lo Spirito, in quanto Spirito riceve dall'uno e dall'altro. Si vede qui apparire la teologia dello Spirito come legame tra il Padre e il Figlio, come unità della Trinità, perchè egli riceve (Ilario non dice ancora procede) dal Padre e dal Figlio. Si tratta in questo passo (Fragments Historiques 2,31: PL 10,656; B 2,11; CSEL 65,153) della missione ad extra o della processione ad intra? Certamente, è nella prospettiva della missione che parla Ilario: a Filio a Patre mittitur... Ma si vede che dalla missione si risale alla processione e che non si può avere presente l'una senza pensare all'altra. Se lo Spirito è inviato mediante il Figlio, è perchè riceve da lui come riceve dal Padre."⁽⁷⁶⁾

Mario Vittorino (che avrà influenza diretta su S. Agostino) in Adv. Arium 1,8: PL 8,1044 parla certamente di processione eterna ad intra. In Adv. Arium 1,13: PL 8,1047, nonostante la fraseologia malaccorta, va notato il suo sforzo "per mantenere che il Padre è l'unico principio, e che, d'altra parte, il Figlio pure è principio della processione dello Spirito Santo. In altri termini, è a Patre per Filium che procede lo Spirito Santo."⁽⁷⁷⁾ Se S. Ambrogio in De Spiritu Sancto I,11,117ss: PL 16,

732-733 parla solo della missione temporale, nella stessa opera in I,15,152: PL 16,739, pur trattando della missione dello Spirito risale più in alto, fino al mistero dell'origine eterna. E questo processo è mostrato chiaramente dal paragone con un testo di S. Atanasio (De Incarnatione contra Ar. 9: PG 26,1000) cui Ambrogio sembra qui riferirsi.

Volendo riassumere il pensiero dei Padri latini prima di Agostino sulla questione, scrive Camelot: "Lo Spirito viene dal Padre mediante il Figlio, a Patre per Filium, è l'espressione di Tertulliano; ma come la Scrittura dice che lo Spirito riceve dal Figlio, si dirà pure che egli esce dal Figlio, ex Filio. Parlando nella prospettiva della missione temporale dello Spirito, di cui la Scrittura ci dice altrettanto bene che è inviato dal Padre e che è inviato dal Figlio, Ilario e Ambrogio dicono che egli è ex Patre e ex Filio, che egli procede a Patre et a Filio; ma l'uno e l'altro risalgono dalla missione temporale alla processione eterna, e Ambrogio vede, secondo S. Atanasio, il Figlio presso il Padre come sorgente dello Spirito Santo. Ilario non vede molta differenza tra 'ricevere dal Figlio' e 'procedere dal Padre'."⁽⁷⁸⁾.

Agostino precisa il vocabolario, elabora la teologia, ma non aggiunge niente di nuovo. In una prima serie di testi afferma che lo Spirito Santo è Spirito del Padre e del Figlio⁽⁷⁹⁾. In passi generalmente posteriori dice che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio⁽⁸⁰⁾. Così facendo rimane nella tradizione, pensando lo Spirito come Spirito di comunione dei due. E' possibile il passaggio da questo punto all'affermazione della processione dai due? Certamente, purchè si mantenga al Padre la sua qualità di principio. "Lo Spirito che procede pure dal Figlio, procede tut-

tavia dal Padre principaliter. Non si è usciti dall'ex Patre per Filium; non si fa che esplicitarlo, sviluppandone la virtualità. E neppure ci si è allontanati dalla Scrittura?"⁽⁸¹⁾. E' questione quindi di sottolineare sufficientemente la principalità del Padre, in quanto è principio primo e assoluto, principium non de principio. Agostino, pur conoscendo male il greco, era sufficientemente informato del pensiero dei Padri greci ed era in dipendenza dei Padri latini formati alla loro scuola. Il suo pensiero non costituisce quindi un allontanamento dalla tradizione, come non lo costituisce il tentativo di sintetizzare in modo coerente tutti i dati della Scrittura.

Naturalmente, una esposizione come quella di Camelot, tendente a minimizzare le diversità delle due tradizioni patristiche, non poteva che suscitare una polemica condannata in partenza alla sterilità fra i partecipanti dell'incontro di Istina. Lo scambio di idee, più che risposte, suscitò problemi, che si possono riassumere in questa domanda: Agostino o i Cappadoci hanno introdotto la filosofia e l'essenzialismo nella teologia?⁽⁸²⁾

Da queste vicende si possono trarre due conclusioni. Anzitutto la necessità di un ulteriore approfondimento della patristica (compresa quella più tardiva), sia occidentale che orientale. E una riprova di questa necessità può essere considerata la critica rivolta da M. Candal⁽⁸³⁾ all'interpretazione di Meyendorff della teoria di Gregorio di Cipro. In secondo luogo, e ciò interessa più da vicino questo lavoro, appare abbastanza chiara la posizione personale del Meyendorff nella questione. Una posizione piuttosto spigolosa, se non da un punto di vista dogmatico almeno da quello pratico, più vicina a quella di Fozio che a quel

la degli antichi Padri greci, poco suscettibile di sfumature, benchè fondata su punti che non sono ancora acquisiti con assoluta chiarezza dall'indagine scientifica.

C - La sintesi teologica.

E' il terzo e ultimo punto trattato nella conferenza, per noi molto interessante per puntualizzare la posizione del teologo incaricato dell'esposizione, ma, attraverso il successivo scambio di vedute, per comprendere la situazione dell'intero gruppo di teologi russo-ortodossi.

1 - Il punto di vista ortodosso.

Parlare di un punto di vista ortodosso è piuttosto problematico, ha fatto notare S. Verchovski all'inizio dell'esposizione che era stato incaricato di tenere⁽⁸⁴⁾. Manca alla teologia ortodossa una dottrina trinitaria definitivamente elaborata e riconosciuta dal magistero della Chiesa o dalla maggioranza dei teologi. Ogni esposizione ha quindi carattere provvisorio, rappresentativo di una persona o al massimo di un gruppo di persone. Entro questi limiti, ecco il punto di vista dei partecipanti ortodossi alla conferenza, a partire da una illustrazione generale sulla SS. Trinità.

1) La Trinità in generale.

a) Dio è l'essere perfetto e assoluto. Dio è Uno. Ma l'unità è l'unità della pluralità. L'unità ha una priorità logica sulla pluralità, ma ne è inseparabile. In Dio la pluralità è la pienezza delle sue perfezioni, la difersità delle forme della sua esistenza. Le forme però, reali o virtuali, non lo dividono, ma si compenetrano reciprocamente.

b) Dopo l'unità, la prima forma realmente propria a Dio è l'ipostasi: Dio è personale. Scrittura e tradizione non definiscono

la persona, che viene così descritta da Verchovskij: "...la persona o l'ipostasi è il principio di vita in ogni essere spirituale. In quanto è questo principio essa è unica e incomunicabile; non vi sono due persone identiche e per ciò stesso esse sono realmente distinte, almeno negativamente... Pur essendo il fondamento (hypostasis) di tutto ciò che c'è nell'essere... la persona come tale non è niente di ciò che essa possiede; non si identifica con nessuna delle sue manifestazioni, non ne è che il supposto o il principio vivente. Ogni persona ha una situazione unica in mezzo alle altre, una sua propria ragion d'essere determinata dalle sue relazioni con altre persone; in primo luogo dalla relazione della sua origine, perchè ogni persona proviene da un'altra, ad eccezione dell'ipostasi di Dio Padre..."⁽⁸⁵⁾. Questa descrizione coincide con la dottrina dei Padri sugli idiômata, i sêmeia, i gnôrismata. L'importante è ritenere che queste caratteristiche sono sì proprietà inseparabili dell'ipostasi, ma non costituiscono l'ipostasi stessa.

c) "Poichè la persona è un principio di vita, il secondo elemento o forma di esistenza di Dio è la vita."⁽⁸⁶⁾. I Padri completano il concetto di ipostasi con quello greco di sostanza, che è sconosciuto alla Bibbia, la quale parla di Dio vivente e di vita come azione eterna, attività manifestatrice di tutte le perfezioni di Dio.

d) Origine e fine ultimo della vita è la persona. "Ma essa (la vita) ha pure un fine immediato, che è l'attualizzazione e il possesso dell'essenza che è il suo contenuto oggettivo... Dunque, dopo le persone e la vita, la terza forma dell'essere è l'essenza. Nella vita di una ipostasi, da una parte si realizza

o si attualizza ciò che essa è, cioè la sua essenza; dall'altra, nell'atto stesso della sua vita, l'ipostasi possiede o si appropria questa stessa essenza."⁽⁸⁷⁾. La vita divina è un atto eterno, e non uno stato.

e) Quale è il concetto di essenza, ousia ? I Padri usano questo termine in tre sensi:

+ "L'ousia o la sostanza, presa nel senso concreto, può significare anzitutto l'Essere divino nella sua interezza, la Trinità consustanziale. Le tre ipostasi sono allora, per così dire, all'interno della sostanza divina. Io traduco questo senso nella ousia con la parola 'essere'."⁽⁸⁸⁾.

+ Ousia = individuo, cioè l'ousia prôtê di Aristotele. Questo senso è applicato talvolta dai Padri all'ipostasi divina in quanto enousia, senza operare la distinzione dal contenuto. Così per es. quando si dice che il Figlio è generato dall'ousia del Padre: in questo contesto non significa essenza, ma sostanza concreta e personale.

+ Nella dottrina trinitaria il senso più proprio di ousia è quello di ousia deuterà di Aristotele, sinonimo di eidos e di morfê. "In questo senso ousia deve essere tradotto con 'essenza': essa è ciò che è l'ipostasi, la sua quiddità, il contenuto oggettivo della sua vita, la realtà oggettiva dell'essere intero... Il concetto di ipostasi si oppone a quello di essenza come il principio al suo termine... Ma questa opposizione diventa unione nell'atto di vita ipostatica col quale l'ipostasi si realizza e si manifesta nella sua essenza e questa si manifesta e si personifica nella sua ipostasi."⁽⁸⁹⁾.

Volendo riassumere quanto detto finora, bisogna affermare che

l'essere di Dio è personale, essenziale e vivente: queste tre forme si compenetrano senza confondersi nell'unità perfetta di Dio.

2) Il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo.

a) La prima ipostasi divina è il Padre, fondamento della divinità (Theos theogonos). La vita di una persona ha due forme differenti:

+ La prima è interiore all'individuo. E' una attualizzazione di se stessi in forme (pensiero, volontà) che non sono persone, ma riflettono impersonalmente la persona. Appunto questa impersonalità però costituisce un limite. Per questo motivo, per esempio, il pensiero perfetto che Dio ha di se stesso in quanto persona deve pure essere una persona. Per quanto riguarda il pensiero c'è quindi in Dio una forma essenziale e una forma ipostatica.

+ La seconda forma di vita personale consiste nelle relazioni tra ipostasi. "Bisogna in generale distinguere strettamente in Dio l'aspetto vitale e essenziale dall'aspetto puramente ipostatico, perchè, tutto ciò che esiste in Dio può avere questi tre aspetti differenti..."⁽⁹⁰⁾. Una Verità che è iposta, per esempio, è molto differente da una che è solo pensata.

b) Nel Padre ci sono una vita e un'essenza, ma esse non sono persone: sono modi di Lui stesso, e quindi non esauriscono la pienezza di esistenza possibile per un Dio. "E' così che si può comprendere la ragione delle processioni ipostatiche. Il Figlio di Dio è Colui che realizza, nella sua ipostasi, e in una maniera ipostatica, ciò che è il Padre, la sua quiddità, tutta l'essenza del Padre. Lo Spirito Santo è Colui che realizza nella sua ipostasi, e in una maniera ipostatica, la vita del Padre, la sua

attività assoluta ed eterna, il suo amore onnipotente."⁽⁹¹⁾ Il Figlio manifesta ipostaticamente la Deità per tutta la Trinità, lo Spirito è la vita ipostatica per la Trinità intera.

c) La processione è un atto che ha per principio una persona, non può sorgere dall'impersonale. Una persona non è un modo dell'essenza: è la persona che attualizza e possiede l'essenza. Tuttavia un atto di processione non è fuori dall'essenza. Parlare di ipostasi in generale è fare un'astrazione: in realtà ogni ipostasi è una entità assolutamente differente dalle altre: non si potrebbe nemmeno contarle, secondo S. Basilio. Anche parlare di processione in generale è fare un'astrazione. "In realtà, gli atti coi quali il Padre genera il Figlio suo e spira il suo Spirito sono specie differente, ed è da questi atti che il Figlio e lo Spirito Santo ricevono la loro esistenza propria e il loro carattere personale."⁽⁹²⁾ La realtà divina è la medesima nelle tre ipostasi, ma vissuta e manifestata in maniera diversa da ognuna di esse. Si potrebbe dire che ogni ipostasi è Dio in modo diverso.

d) "Non è la paternità come tale, nè la spirazione, che sono delle caratteristiche determinanti per sé sole la persona del Padre: la sua proprietà personale è di essere la Causa senza causa, Theos theogonos. Egli è il primo Principio unico di tutto e per tutti, ho Monarchos... Dio Padre ha tutto da se stesso, ma anche per gli altri: questi due momenti sono inerenti all'idea di principio. Un principio agisce da se stesso e dà l'esistenza a qualcosa d'altro che se stesso. Per questo motivo la teologia ortodossa afferma che il carattere di paternità e spirazione tocca ugualmente e per le stesse ragioni al Padre, Sorgen-

te unica della Trinità."⁽⁹³⁾.

e) Se il Padre è causa, le sue relazioni col Figlio e con lo Spirito sono causali per eccellenza. Conferisce agli altri l'esistenza ipostatica e tutta la ricchezza della divinità. E' anche il fine ultimo della Trinità: tutto converge eis Auton. Il Figlio è l'immagine ipostatica del Padre. Manifesta tutto quanto ha in maniera personale, ma secondo un aspetto logico, noetico. Lo Spirito è la vita ipostatica del Padre. La Scrittura, parlando di Lui, lo dice Spirito del Padre, del Figlio, della Saggiezza, della Verità, della Gloria, Luce di verità, Profumo di bellezza, Regalità, Amore. Tutte queste definizioni si riassumono bene nell'idea di vita. Egli è tês Triados plerôma.

3) La processione dello Spirito Santo.

a) Affermazioni fondamentali.

+ Lo Spirito Santo procede ek monou tou Patros. E' un dogma della Chiesa ortodossa. "Il vero fondamento del ek monou tou Patros è la fede nella supremazia della monarchia di Dio e nel carattere necessariamente trinitario di tutte le relazioni divine... Come potremmo ammettere che qualcosa che non appartiene esclusivamente a una sola persona come sua proprietà incomunicabile, non sia posseduta da tutte le persone, o come loro essenza unica, o come movimento che unisce tutta la Trinità? Una diade sarebbe una dissezione della Trinità... Una mancanza d'amore... L'ortodossia nega che due persone divine possano essere unite veramente da una realtà (simile alla potenza spirativa) a esclusione della terza."⁽⁹⁴⁾.

+ Lo Spirito Santo è lo Spirito del Figlio per quattro motivi:

- Perchè è lo Spirito del Padre. Ora, tutto ciò che appartiene al Padre appartiene al Figlio.
- Lo Spirito è consustanziale al Figlio, quindi è uno con Lui.
- Lo Spirito è nel Figlio ipostaticamente, nel senso che ha una vita comune con Lui, e ne è la vita ipostatica inviata nel Figlio dal Padre, a testimonianza del suo amore per il Figlio.
- E' lo Spirito del Figlio, perchè ne è la manifestazione. Rivela il Figlio in quanto verità ipostatica di Dio. I Padri lo chiamano 'Immagine del Figlio'.

b) La relazione Figlio-Spirito. Aspetto negativo.

+ "Si può dire che lo Spirito Santo procede dal Figlio, ma ciò non significa che Egli ne trae la sua esistenza. Nell'esistenza Egli procede dal Padre col Figlio. La processione manifestatrice dal Figlio che si può attribuire allo Spirito Santo non è una processione esistenziale... Si potrebbe dire che lo Spirito Santo dipende dal Figlio nella misura in cui Egli 'prende' in Lui questa rivelazione ipostatica di Dio che è realizzata nel Figlio. Ma questa dipendenza non è causale."⁽⁹⁵⁾.

+ Per quattro motivi non si ammette la processione causale dello Spirito dal Figlio:

- Procedendo come da causa, cesserebbe di essere veramente lo Spirito del Padre, essendo nella sua origine stessa diviso tra Padre e Figlio.
- Ammettendo il Filioque, lo Spirito non sarebbe più la vita e l'amore ipostatico del Padre, inviato nel Figlio. Si potrebbe al massimo dire che il Padre dà al Figlio la forza spirativa, ma non lo Spirito stesso.
- "E poi, se il Figlio è una causa assoluta - Dio è diviso. Se Egli è una causa complementare o strumentale non è perfetto, e neppure lo è il Padre, perchè ha bisogno di aiuto. Se forma

una causa sola col Padre e questa causa è ipostatica, il Figlio e il Padre non fanno che una sola ipostasi; se questa causa comune della loro essenza, lo Spirito Santo non può sorgere, perchè l'essenza non può produrre una persona. Inoltre, l'essenza divina sarebbe divisa in due parti: l'una, la vis spirativa, non apparterebbe che al Padre e al Figlio; l'altra, il resto dell'essenza, a tutta la Trinità."⁽⁹⁶⁾.

- Si avrebbe poi una divisione della Trinità in due diadi. La prima diade sarebbe composta dal Padre e dal Figlio; lo Spirito sarebbe solo un loro prodotto, ma non un partecipante uguale. L'altra sarebbe costituita dallo Spiratore e dallo Spirito Santo, ma Padre e Figlio (Spiratore) ne sarebbero esclusi in quanto persone distinte.

+ Quanto al dia toû Hyioû, molti cattolici latini e uniati lo considerano equivalente al Filioque: ciò è negato dagli ortodossi, per le stesse ragioni secondo cui si nega il Filioque. Gli uniati hanno proposto la dottrina del Principium imprincipiatum et principium principiatum. Essa non è accettabile per due motivi:

- Presuppone un unico Spiratore: ma di esso i Padri greci non sanno nulla.
- La vis spirativa è identica nel Padre e nel Figlio? Se sì, non c'è posto per il dia; se no, la potenza spirativa del Padre è imperfetta e la vis spirativa risulta composta di due elementi.

A volte i teologi ortodossi riferiscono il dia toû Hyioû alla missione ad extra. Ciò non è ammissibile per due motivi:

- Alcuni testi parlano evidentemente della missione ad intra.
- Il piano economico non ha senso, se non è un riflesso della vita intratrinitaria.

c) Aspetto positivo della relazione Figlio-Spirito.

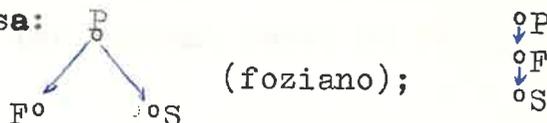
+ La migliore interpretazione della dottrina del dia toû Hyioû è costituita dalla dottrina della pericoresi. "Lo Spirito Santo procede dal Padre col Figlio. Tuttavia, v'è una certa priorità del Figlio sullo Spirito, priorità analoga a quella dell'essenza sulla vita, dell'effeto o del fine sull'azione; nè la vita nè un'azione qualsiasi hanno una ragion d'essere per sè sole - esse tendono a una attualizzazione o a una realizzazione di ciò che è il loro contenuto o il loro fine; esse sono per qualcosa d'altro oltre se stesse. Così si può dire, ma in un senso ipostatico, che lo Spirito Santo è per il Figlio, perchè è inviato dal Padre in quanto suo Spirito, sia Vita e Amore ipostatico nel Figlio; Egli è la rivelazione vivente del Padre al Figlio. Inviato dal Padre, lo Spirito Santo si riposa nel Figlio come una unzione. Si può anche dire che lo Spirito Santo, procedendo dal Padre si lancia verso il Figlio per trovare in lui questa Verità, questa 'Idea ipostatica di Dio' che è per lo Spirito Santo quasi forma della sua esistenza personale. Prendendo in Lui la Saggezza ipostatica, lo Spirito Santo diventa lo Spirito della Saggezza, la Sua Immagine attiva. Così, Egli non resta più nel Figlio, ma esce da Lui rivelandolo e per rivelarlo."⁽⁹⁷⁾.

+ A chi lo Spirito rivela ? Non alla creatura, non a nessuno, non a qualche altro sconosciuto, ma al Padre, al Figlio e a Se stesso. C'è un ritorno dello Spirito al suo unico Spiratore, e con ciò è stabilita l'unione non solo tra Padre e Figlio, ma anche tra Figlio e Padre⁽⁹⁸⁾.

+ Secondo l'uso dei Padri greci, il verbo ekporeuomai indica la processione dello Spirito dal solo Padre, mentre i verbi

profenai, procheisthai, eklampein indicano la processione dello Spirito dal Figlio. Le due processioni sono ordinate in uno schema che, secondo le immagini in cui viene presentato (Sole, raggio, luce; sorgente, fiume, acqua viva; bocca, parola, soffio), prevede questa disposizione: Padre, Figlio, Spirito. "...Lo Spirito Santo è presentato come procedente dal Padre, ma è per così dire 'informato', portato, contenuto, inviato dal (par) Figlio"⁽⁹⁹⁾. L'ordine delle ipostasi esprime solo una certa dialettica delle relazioni trinitarie. Lo schema Padre → Figlio → Spirito è abbastanza evidente nella Trinità economica. Esso si può trasportare anche all'interno della Trinità, però secondo il senso complesso sopra dato al dia toû Hyioû.

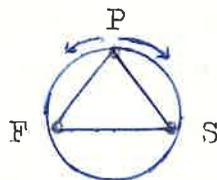
+ I seguenti schemi sono ritenuti insufficienti per rappresentare la triadologia ortodossa:



Il primo non dice niente delle relazioni tra Figlio e Spirito, il secondo potrebbe essere sufficiente per la Trinità economica, ma non spiega come, all'interno della Trinità, ogni persona sia in relazione diretta con le altre.

"Lo Schema completo della triadologia ortodossa deve essere un triangolo inserito in un cerchio. Il vertice di questo triangolo è Dio Padre; il movimento di pericoresi parte dal Padre in due direzioni e ritorna verso di lui passando per le altre due ipostasi. Il Figlio e lo Spirito Santo sono, in questo movimento, attivi come il Padre, ma solo il Padre è la causa esistenziale, il Figlio essendo il Principio di rivelazione della Verità divina, lo Spirito Santo il Principio di manifestazione dinamica del-

l'Essere Assoluto di Dio, la pienezza dell'esistenza di questo Essere Assoluto che si realizza nel Padre che possiede il suo Figlio o il suo Spirito" ⁽¹⁰⁰⁾.



2 - Punto di vista cattolico e discussione.

Non é il caso di soffermarsi sull'esposizione della parte cattolica, fatta da H.F. Dondaine ⁽¹⁰¹⁾ secondo la dottrina di S. Tomaso contenuta nella STh I, q. 36, a.2-4 (testo ritenuto dal Dondaine più recente dei corrispondenti passi di Contra Gentiles L. IV, c.24 e di De Potentia q.10). In sostanza essa si può riassumere in queste tre affermazioni: Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio; Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium; Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

La discussione successiva ⁽¹⁰²⁾, svoltasi in clima di serenità, è servita solo a mettere a fuoco i punti deboli delle due parti. Da parte ortodossa si è insistito sulla insostenibilità dello unum principium (in quanto è qualcosa nè di essenziale nè di personale), sulla mancanza di relazioni dirette dello Spirito col Figlio in quanto Figlio e col Padre in quanto Padre, sull'inutilità dell'opposizione di relazione per distinguere le persone, dal momento che esse si distinguono per il fatto stesso che sono persone. Da parte cattolica si è criticato l'eccessiva distinzione tra persona e proprietà della persona, perchè con essa si corre pericolo di attentare alla semplicità divina. Si è poi voluto approfondire la relazione Figlio-Spirito come manifestazione, una manifestazione che se anche è causalità, non è causalità

esistenziale. La risposta ortodossa, che coinvolgeva il palamismo e l'affermazione di una relazione attiva dello Spirito nei confronti del Figlio, non ha sollevato da parte cattolica (ad eccezion di P. Henry che distingue tra attività essenziale e passività personale e non sembra disposto a nessuna discussione sul palamismo) quella reazione che ci si sarebbe potuto aspettare. Ed è questo forse l'aspetto più positivo di tutta la discussione. Per il resto le obiezioni e le risposte delle due parti non sembrano aver molto rafforzato o intaccato le singole posizioni.

Volendo tirare le somme su questo incontro interconfessionale, conviene prima leggere e considerare le conclusioni ufficiali di tutto il gruppo ortodosso:

- " 1) Il pensiero ortodosso tiene a sottolineare il carattere personale di Dio.
- 2) E' impossibile adottare un doppio principio nella spirazione dello Spirito Santo, cioè associare il Figlio al Padre nell'atto stesso della spirazione.
- 3) Conviene insistere sulla monarchia del Padre. Il gruppo ortodosso riconosce con soddisfazione che le dichiarazioni cattoliche tendono a sottolineare fortemente la monarchia del Padre.
- 4) Il maximum di accordo potrebbe essere acquisito a proposito della formula dia Hyioû, ma tra i due gruppi esistono delle differenze quanto all'interpretazione del dia."⁽¹⁰³⁾.

Come si vede, nonostante le riserve espresse, si sottolineano almeno due punti positivamente. Questo fatto, oltre a lasciare sperare in un futuro approfondimento di questi punti, mostra già

l'esistenza di uno spirito più aperto e comprensivo, condizione essenziale per la continuazione del dialogo interconfessionale. Condizione che anche da parte cattolica ci si è sforzati di realizzare, almeno in quella circostanza, stando alle conclusioni ufficiali depositate al termine dell'incontro⁽¹⁰⁴⁾.

NOTE AL CAPITOLO V.

- 1) Già si è ricordata la partecipazione ecumenica di Bulgakov. va ricordato il grande lavoro svolto da Nicola Zernov. Per maggiori dettagli si rimanda alla più volte citata sua opera : The Russian Religious Renaissance of the twenty Century, London 1963.
- 2) N.LADOMERSZKI, Theologia Orientalis, coll.: Urbaniana 14, Roma: Propaganda Fide 1953, p.433; A.S.HERNANDEZ, Iglesias de Oriente, Santander: Editorial Sal terrae, v.I 1959; V.II 1963, p.742.
- 3) MITROPOLIT SERAFIM, Die Ostkirche, Stuttgart 1950, p.339.
- 4) SOPHRONY, Unité de l'Eglise, image de la Sainte Trinité, in MEx n.5 (1950) 33-61.
- 5) SOPHRONY, a.c., p.46.
- 6) M.GAVRILOV, Gibt es echte dogmatische Unterschiede zwischen der Katholischen Kirche und der Orthodoxie ?, in Una Sancta f.2, 9 (1954) 14-22.
- 7) ARCH. MITROPLANE, Le Catéchisme Orthodoxe dirigé contre les sectaires et les catholiques, Jordanville 1946, p.7.
- 8) U.KUERY, Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche, in IKZ 33 (1943) 1-19.
- 9) U.KUERY, a.c., p.2, n.1.
- 10) Si legga ad es. il seguente passo: "... indem er (Dio) sich dem Menschen als Herr offenbart, ist er das Subjekt der Offenbarung, er selbst ist es, der sich offenbart, Gott-Vater; als Herr ist er aber auch das Prädikat seiner Offenbarung, er offenbart dem Menschen sich selbst, in Jesus Christus; und endlich ist er als Herr die Copula seiner Offenbarung, er offenbart sich durch sich selbst, im Heiligen Geist. Es ist also immer derselbe und eine Herr, der in der Offenbarung handelt oder, was dasselbe heisst, das eine personhafte Sein Gottes, das in den drei Hypostasen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes dem Menschen begegnet. Der Mensch ist als solcher, als Geschöpf, in keiner Weise am Offenbarungs-Handeln Gottes beteiligt.", a.c., p.3-4.
- 11) A.c., p.4.
- 12) "... ist die Trinitätslehre eine Schutz-lehre zur Wahrung

- der spezifischen Offenbarungs- und Glaubens-wirklichkeit, hat also, wie jedes echte Dogma, negative, kritisch-begrenzende Bedeutung. Es ist nun aber das Eigenartige des Trinitätsdogmas, dass es diese wesentlich negative Funktion erfüllt in der Form einer positiven Aussage, nämlich... von der 'unzerstörten Einheit und unzerstörte Verschiedenheit' der drei Personen.", a.c., p.5.
- 13) A.c., p.6-7. A p.6, n.2, è lodato l'exkursus di Bulgakov pubblicato in Put' 1928, p.70-88 (critica alla teoria agostiniana). Del resto, nota il Küry, l'insufficienza della teoria era già stata segnalata da Agostino stesso (e viene citato a riprova A.STOLZ, Kommentar zum 3. Band der deutschen Thomas-Ausgabe, 1939, p.51).
- 14) A.c., p.7-14. Küry si associa a tale critica di impersonalismo: "... weil durch diesen Impersonalismus gerade diejenige Erkenntnis verdunkelt wird, um deren willen das Trinitätsdogma unserem Denken als negative Schtzlehre abgefordert ist, nämlich die Erkenntnis, dass der dreeinige Gott in allen drei Hypostasen der Herr, und das heisst eben 'Person', ist, und dass er, hinter seinem Person-sein in der Offenbarung, in sich selbst nicht etwas anderes ist - ein bloss unpersönliches Sein." (p.14).
- 15) A.c., p.15.
- 16) A.c., p.16.
- 17) A sostegno dell'affermazione Küry (p.16) cita H.SCHELL, Katholische Dogmatik II, p.53 e K.BARTH, Christliche Dogmatik I, 1, p.503.
- 18) A.c., p.16.
- 19) A.c., p.16-17.
- 20) A.c., p.19.
- 21) L.S.THORNTON, The Revelation of the Trinity with special reference to the procession of the Spirit, in Sobornost' serie 3, n.20 (1956-1957) 398-404. Non so a quale confessione l'autore appartenga, ma è russa (dell'emigrazione) la rivista su cui l'articolo è pubblicato.
- 22) A.c., p.399-400.
- 23) A.c., p.400-405.
- 24) Concerning the Holy Spirit, in EChQ 7 (1948) Supplementary Issue.
- 25) P.HENRY, On Some Implications of the "Ex Patre Filioque tan-

- quam Ab Uno Principio", in EChQ 7 (1948) Supplementary Issue p.16-31.
- 26) A.c., p.19-20.
- 27) A.c., p.24, n.2: "During the discussion Professor V.Lossky and myself agreed that our disagreement, if any (I saw a lesser one than he) bears on dogma or revealed truth, and is not a question of mere theologoumena, freely discussed between Christian schools of thought".
- 28) A.c., p.28: "In my opinion the Catholic Church could suppress the Filioque from the Creed or add to the Creed the Tanquam ab uno principio which has twice been solemnly defined".
- 29) Non si sa se ammirare di più l'intransigenza dottrinale o la risolutezza pratica di Henry.
- 30) Cfr. H.A.HODGES, Anglicanism and Orthodoxy, London: SCM Press 1955: "The points of divergence need to be considered separately, each on its own merits, and it is not always obvious today what the final judgment will be. Even in the matter of Filioque, I would argue, the final judgment is not yet in sight. No doubt the West is in the wrong by virtue of the high-handed way in which the clause was adopted; and there can be no fruitfull discussion where the western spokesmen have not begun by acknowledging this and making an act of penitence. But from the fact that the clause was wrongly introduced it does not follow that the substance of it could never be so explained as to be found tolerable. That question, I would contend, has never been discussed in conditions which gave any hope of a true conclusion.", p.51.
- 31) Gli interventi, per intero o sunteggiati, dei vari partecipanti alla Conferenza sono pubblicati da H.WADDAMS, Anglo-Russian Theological Conference. Moscow, July 1956, London: The Faith Press 1958, p.XXI-120.
- 32) Cfr. A.VETELEV, Dogma, Theologoumena and Opinion and the formulation of Dogma, in H.WADDAMS, o.c., p.37-42.
- 33) Cfr. anche l'articolo di V.BOROVJ, Simvoly very i sobory, in ZMP 9, (1956) 58-62.
- 34) A.VETELEV, a.c., p.39-40.
- 35) K.V.NECAEV, The Filioque Clause (Extratcts from a paper), in H.WADDAMS, o.c., p.49-52.
- 36) K.V.NECAEV, a.c., p.49.
- 37) A.c., p.50-51.

- 38) A.c., p.51-52.
- 39) Cfr. H.WADDAMS, o.c., p.92-101.
- 40) J.GILL, Anglicans and Russians discuss Theology, in Unitas (ed. ingl.) 11 (1959) 23-36.
- 41) "But the Russian Church was adamant", scrive il Gill, a.c., p.32.
- 42) A.c., p.36.
- 43) Partecipanti ortodossi: Mons. Cassiano (Bezobrazov), N.Afanassiev, A.Schmemmann, A.Kniaziev, A.Kartachev, L.Zander, S.Verkhovsky, J.Meyendorff, A.Sémenoff Tian-Chansky, E.Melia, C.Costantinidès (la trascrizione dei nomi russi è quella adoperata dalla rivista RCh). Partecipanti cattolici: Th.Camelot, H.-F.Dondaine, L.-B.Guérard des Lauriers, Y.Congar, A.-M.Dubarle, M.Sagnard, P.Gy, L.Bouyer, P.Henry, R.Rouquette, Dom C.Lialine, C.-J.Dumont.
- 44) Cfr. RCh serie 4, 3-4 (1950) 123-244.
- 45) S.EXC.MGR.CASSIEN, L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit, in RCh serie 4, 3-4 (1950) 125-150.
- 46) A.c., p.128-129.
- 47) Ivi, p.135.
- 48) Ivi, p.138.
- 49) Ivi, p.139.
- 50) Ivi, p.140.
- 51) Ivi, p.141.
- 52) Ivi, p.141.
- 53) Ivi, p.142-143.
- 54) Ivi, p.146.
- 55) Ivi, p.148.
- 56) Ivi, p.150.
- 57) A.-M.DUBARLE, Les fondements bibliques du "Filioque", in RCh serie 4, 3-4 (1950) 229-244.
- 58) A.DUBARLE, a.c., p.234. L'autore nota anche come tutta la questione sia già stata teorizzata da S.Gregorio di Nazianzo, PG 36,133-172.
- 59) Ivi, p.235.
- 60) Ivi, p.243-244.
- 61) J.MEYENDORFF, La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux, in RCh serie 4, 3-4 (1950) 158-178.
- 62) Ivi, p.162-163.
- 63) Ivi, p.164.
- 64) Ivi, p.165.
- 65) Ivi, p.168.

- 66) Ivi, p.169-170.
- 67) Ma S.Massimo probabilmente non lo pensava neppure degli occidentali.
- 68) Ivi, p.172.
- 69) Ivi, p.175.
- 70) Ivi, p.177.
- 71) Ivi, p.178.
- 72) J.MEYENDORFF, U istokov spora o Filioque, in Pravoslavnaja Mysl' 9 (1953) 114-137. Il pensiero dell'autore non appare modificato dagli accenni fatti in L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui, Paris: Seuil 1969, p.41, 47, 48; 49, 157, 168.
- 73) U istokov..., p.132.
- 74) TH.CAMELOT, La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit "a Filio" ou "ab utroque", in RCh serie 4, 3-4 (1950) 179-192.
- 75) Ivi, p.181.
- 76) Ivi, p.183-184.
- 77) Ivi, p.185.
- 78) Ivi, p.186.
- 79) Cfr. Sermo 71, 12,18:PL 38,454; 16,21:PL 38,459; 20,33:PL 38,463-464; Traditio Symboli I, 212,1:PL 38,1059; De Fide et Symbolo 9,19:PL 40,191; De civ. Dei 11,24:PL 41,337-338; Sermo 214, 10:PL 38,1071; Enchiridion 3,9:PL 40,236.
- 80) Cfr. Tract. 99 in Joann. 4-9:PL 35,1888-1894; De Trinitate 4,20-29:PL 42,908; 5,14-15:PL 42,921; 15,17,28:PL 42,1081; 15,26,45:PL 42,1092; 15,26,47:PL 42,1094-1095; C.Maximumum II, 14,1; 17,4; PL 40,770.784-785.
- 81) TH.CAMELOT, a.c., p.189.
- 82) Cfr. Echange de vues, in RCh serie 4, 3-4 (1950) 193-196.
- 83) M.CANDAL, Nueva interpretacion del "per Filium" de los Padres Griegos ?, in OrChrP 31 (1965) 5-20. Meyendorff spiega hyparchein = ragion d'essere, hyparxin echein = causa. Sarebbe questo il significato del "per Filium" dei Padri greci. Qual'è questa ragion d'essere ? Per Gregorio di Cipro è la manifestazione eterna che dello Spirito fa il Figlio (il Figlio è manifestante). Il Meyendorff ammette questo, ma poi dice anche che la ragion d'essere consiste nel fatto che lo Spirito manifesta il Figlio. Quando avviene questa manifestazione ? Secondo Meyendorff, la risposta si potrà trovare solo in seguito, in Gregorio Palamas. Meyendorff interpreta quindi Palamas secondo la teoria di Gregorio di Cipro. Per Candal ciò è molto discutibile (critica la citazione di Palamas fatta da Meyendorff). Il problema, per lo meno, rimane aperto per ulteriori discussioni.

- 84) S.VERCHOVSKIJ, La procession du Saint-Esprit d'après la triadologie orthodoxe, in RCh serie 4, 3-4 (1950) 197-210.
- 85) Ivi, p.198.
- 86) Ivi, p.198.
- 87) Ivi, p.199.
- 88) Ivi, p.199.
- 89) Ivi, p.199.
- 90) Ivi, p.200.
- 91) Ivi, p.200.
- 92) Ivi, p.201.
- 93) Ivi, p.201-202.
- 94) Ivi, p.204.
- 95) Ivi, p.205.
- 96) Ivi, p.205.
- 97) Ivi, p.206-207.
- 98) "La vraie signification de dia tou Hyioû est donc non seulement 'avec', mais 'pour' ou 'après' (dans le sens de l'ordre des hypostases), ou 'du' Fils, mais surtout 'à travers' ou 'par' le Fils, parce que le Saint-Esprit dans sa circumcession ineffable, procédant du Père passe dans le Fils et par le Fils, tout en se reflétant en Lui, Il revient vers le Père; tout cela, évidemment, dans le sens spirituel. Le 'mouvement' du Saint-Esprit n'est qu'une explication symbolique de son caractère hypostatique - être une vie, une énergie, un parfum...", a.c., p.207.
- 99) Ivi, p.208.
- 100) Ivi, p.209. Le ultime parole così suonano nel testo francese: "... la plénitude de l'existence de cet Être Absolu se réalisant dans le Père possédant son Fils et Son Esprit".
- 101) H.F.DONDAINE, La théologie latine de la procession du Saint-Esprit, in RCh serie 4, 3-4 (1950) 211-218.
- 102) RCh serie 4, 3-4 (1950) 221-228.
- 103) Ivi, p.225.
- 104) Ecco le conclusioni del gruppo cattolico, che, confrontate con quelle ortodosse, permettono un bilancio ancor più chiaro della discussione:
 "1- Nous reconnaissons que l'Écriture ne contient explicitement ni le Filioque, ni le a Patre solo, mais, d'une part cette absence de précision n'est pas propre à cet aspect du dogme trinitaire; d'autre part, on trouve dans l'Écriture des textes qui peuvent fournir des appuis à une interprétation dans le sens d'un rapport éternel entre le Fils et le Saint-Esprit.

- 2- Nous désirerons une considération plus positive des textes néo-testamentaires et en particulier pauliniens qui mentionnent l'Esprit du Fils.
- 3- Le sens de l'Écriture s'explicité dans la Tradition dont les Pères sont les organes actifs et les témoins.
- 4- Il nous semble résulter de la patristique ancienne que le Saint-Esprit procède du Père, principe de la Monarchie divine - mais il y a un rapport dans la vie trinitaire entre le Saint-Esprit et le Fils, rapport dont il n'est pas précisé qu'il n'est pas un rapport d'origine.
- 5- Les formules s. Athanase et de s. Cyrille sur l'Esprit propre du Fils (idios) nous orientent dans le sens d'un tel rapport.
- 6- La speculation théologique trinitaire a été orientée déjà par s. Grégoire de Nazianze dans un sens nouveau, la 'trinité consubstantielle' étant parfois considérée désormais antérieurement aux hypostases. Cette tendance s'est trouvée accentuée chez s. Augustin.
- 7- Nous sommes heureux de constater que nos frères orthodoxes admettent une relation éternelle entre le Fils et le Saint-Esprit - mais pour nous une telle relation n'est intelligible que comme relation d'origine. Comme théologiens, nous ne voyons pas comme une Personne pourrait être sujet d'une relation active à une autre, sans être, pour autant, aitia par rapport à celle-ci. A nos yeux, elle ne peut être principe de connaissance, par exemple, sans être ipso facto aitia dans l'ordre de l'existence.
- 8- Nous reconnaissons à titre de principe la formule latine ab utroque et la formule grecque a Patre per Filium - sans vouloir par autant affirmer qu'elles sont équivalentes dans l'ordre de la formulation - chacune mettant en valeur un aspect différent du mystère, l'une l'aspect consubstantiel, l'autre l'aspect monarchique. La formule ek monou tou Patros ekporeuesthai est acceptable pour nous si on l'entend de la première origine, le mot procedere ayant chez nous un sens moins déterminé bien qu'impliquant toujours l'origine.
- 9- Nous ne nous sentons pas atteints par l'objection extraite du schéma de la causalité, parce que 1° les personnes divines coïncident avec leurs propriétés caractéristiques - on

ne peut donc penser un Fils s'ajoutant au Père pour composer avec lui une causalité quelconque; 2° les personnes divines sont selon nous relations subsistentes - par conséquent, la Personne du Fils et la Personne du Saint-Esprit sont corrélativement impliquées dans la Personne du Père. 10- Nous ne voyons pas qu'il soit nécessaire, même à l'intérieur de la théorie orthodoxe, de nier une procession a Filio dans l'ordre hypostatique." (RCh p.226-228).

C A P I T O L O VI

VL. N. LOSSKIJ

"Teologo della persona e dello Spirito Santo" è stato definito⁽¹⁾ Vladimiro N. Losskij in uno dei migliori articoli a lui dedicati dopo la sua prematura scomparsa. Egli si è occupato della teologia dello Spirito Santo in tutte le sue dimensioni⁽²⁾, ma particolarmente della questione della sua processione, che egli, a differenza di altri teologi moderni, ha sempre ritenuto "l'unica ragione dogmatica della separazione tra l'oriente e l'occidente"⁽³⁾. Le altre divergenze ne sono state soltanto una conseguenza.

Naturalmente, la dottrina della processione ha un senso solo nell'insieme della dottrina trinitaria, nella quale Losskij ha consumato la maggior parte della sua opera di studioso⁽⁴⁾. Dottrina trinitaria in generale e dottrina della processione saranno quindi presentate in questo capitolo, dopo un accenno non inutile alla vita di questo teologo.

A - La vita.

Vladimir Nikolaevič Losskij⁽⁵⁾ nacque a Göttingen l'8 giugno 1903 dal famoso filosofo russo N.O. Losskij⁽⁶⁾. La sua educazione però ebbe luogo in Russia, dove il padre era tornato appena completati i propri studi in Germania. Già nel 1919, in pieno periodo rivoluzionario iniziava gli studi all'università di Pietroburgo nella facoltà di lettere. Fondamentale in questo periodo l'influenza subita dallo Storico-filosofo L. Karsavin, di cui seguiva i corsi; da lui era attirato a rivolgere il suo interes-

se verso la patristica greca e verso il problema del Filioque.

Nel novembre del 1923, assieme al padre, veniva espulso dalla Russia. Dopo un anno passato a Praga (seguendo le lezioni del bizantinologo N.P. Kondakov) si recava a Parigi e iniziava gli studi alla Sorbona. Sotto l'influsso di Ferdinando Lot e di Etienne Gilson veniva segnato per sempre l'indirizzo delle sue ricerche; si sarebbe dedicato infatti allo studio del pensiero mistico di Mastro Eckhart⁽⁷⁾, visto nei suoi parallelismi col pensiero palamitico e gli addentellati con la questione del Filioque⁽⁸⁾.

Negli anni 1935-1936 si oppose a S. Bulgakov nella famosa controversia sulla Sofia, divenendo uno dei principali fautori della condanna della dottrina bulgakoviana da parte del Patriarcato di Mosca. Ormai cittadino francese (1939), nel 1941 iniziava una serie di conferenze sulla teologia mistica ortodossa. Frutto di esse, la sua opera più celebre: La teologia mistica della Chiesa d'Oriente (1944). Risultato invece del suo insegnamento alla Sorbona (iniziato nel 1945) la pubblicazione postuma di una raccolta di lezioni sotto il titolo: La visione di Dio (1962). Era ormai delineata chiaramente la sua teologia, incentrata sul palamismo⁽⁹⁾.

All'ottobre del 1947 risalgono i suoi primi contatti col movimento ecumenico (incontri del Fellowship St. Alban and Sergius ad Abingdon in Inghilterra). Losskij, che vi si era accostato con una certa diffidenza li avrebbe poi continuati fino alla morte. In occasione della sua prima partecipazione si discusse del Filioque. Dopo lunga controversia il cattolico P. Henry fu costretto ad ammettere che il Filioque rappresenta un problema es-

senziale, che pone una questione di fede tra cattolici e ortodossi. Nel 1956 compiva un viaggio in Russia, dietro invito del Patriarca Alessio. Nella piena maturità della sua vita di studioso e di cristiano, improvvisamente moriva, il 7 febbraio del 1958.

B - La dottrina trinitaria.

Tutta la dottrina di Losskij, e particolarmente quella trinitaria, è saldamente ancorata alla tradizione patristica greca e alla speculazione palamitica. Questa dipendenza non si limita al piano delle idee: ma tocca il modo stesso di fare teologia: una teologia viva, discorsiva, sempre aderente a problemi reali. Questo fatto, se da una parte procura inevitabili vantaggi, dall'altra rende difficile e povera una sistematizzazione, quando questa, come nel caso presente, si rende necessaria.

1 - Caratteri generali della teologia.

1) Teologia mistica.

Così scrive E. Lanne nell'introdurre la versione italiana di due opere di Losskij: "La teologia mistica è la teologia dei misteri della fede, e la nostra fede deve vivere questi misteri; questa, secondo Losskij, è la tradizione dell'Oriente ortodosso."⁽¹⁰⁾ E questo è anche il modo di Losskij di intendere la teologia. Fare teologia non è "assimilare il mistero al nostro modo di intendere", ma è attendere "ad un mutamento profondo, ad una trasformazione interiore del nostro spirito, al fine di divenire atti all'esperienza mistica"⁽¹¹⁾. È evidente che un tale atteggiamento deve pervadere lo studio di tutta la teologia, e non può essere relegato a un semplice trattato, per cui tutta la teologia deve essere mistica. Appare anche un altro fatto: il mistero continuerà ad essere mistero per la nostra mente. Que-

sto fatto, particolarmente sottolineato da Losskij, darà un'impronta apofatica a tutta la sua teologia.

2) Teologia negativa - Antinomia.

Il Dio della Bibbia è un "Dio nascosto", che si rivela solo quando vuole e nella misura in cui vuole. La rivelazione fatta all'uomo (il massimo di essa è toccato nell'incarnazione) dà origine all'economia. Solo attraverso l'economia l'uomo può a sua volta risalire a Dio, fare della "teologia". Ma proprio attraverso l'economia Dio gli si rivela trascendente, per cui lo studio della "teologia" rivestirà sempre un carattere apofatico che, se nel vocabolario risentirà dell'influsso neoplatonico, nella sostanza sarà totalmente cristiano⁽¹²⁾.

"Il punto finale a cui giunge la teologia apofatica... non è una natura o una essenza, non è neppure una persona, ma è qualcosa che supera al tempo stesso ogni nozione di natura e di persona: la Trinità."⁽¹³⁾ Parlando di Trinità si tratta di persona e di natura, e tuttavia si va al di là della persona e della natura, cioè si fa della teologia affermativa e della teologia negativa: è questo il carattere antinomico della teologia, "che procede attraverso le opposizioni di proposizioni contrarie ma ugualmente vere"⁽¹⁴⁾. "Ciò che resterà, al di là di ogni negazione o affermazione, è la nozione della differenza ipostatica, assoluta, e dell'identità essenziale altrettanto assoluta del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. E tuttavia i termini e le distinzioni triadologiche - natura, essenza, persona, ipostasi - resteranno sempre impropri, malgrado la loro purezza matematica (o, forse, a causa di questa purezza), esprimendo soprattutto la deficienza del linguaggio e lo scacco del pensiero davanti al mistero del Dio personale che si rivela come trascendente a ogni rapporto col creato."⁽¹⁵⁾

Lo scopo della teologia antinomica non è quello di forgiare un sistema di concetti, ma di servire da supporto dello spirito umano nella contemplazione dei misteri divini, in ultima analisi della Trinità. La contemplazione eleva lo spirito verso realtà che sorpassano l'intelligenza. Essa è frutto di esperienza e si realizza attraverso una unione effettiva con la Trinità, per cui in definitiva la teologia trinitaria viene ad essere una teologia dell'unione⁽¹⁵⁾.

2 - La Trinità in se stessa.

Consideriamo più da vicino, sempre secondo Losskij, la Trinità che è fine ultimo della teologia, e che ci si presenta come tre persone esistenti in una identica natura. Naturalmente questi concetti dovranno ricevere l'inevitabile limitazione apofatica.

1) Le tre Persone e l'ousia.

A differenza delle speculazioni romantiche della filosofia tedesca (e anche a differenza da Bulgakov) "non vi è in Dio nessun processo interiore, nessuna 'dialettica' delle tre persone, nessun divenire, nessuna 'tragedia dell'Assoluto', che avrebbe bisogno, per essere superata e risolta, dello sviluppo trinitario dell'essere divino"⁽¹⁷⁾. Le tre persone si presentano come un fatto iniziale assoluto, unite nella loro natura. La natura deve essere intesa nel senso dell'essenza unica e identica, cioè della consustanzialità (omoousia) dei Padri (non di Plotino)⁽¹⁸⁾.

a) Equilibrio tra Ipostasi e ousia.

Ipostasi e ousia non possono essere comprese nel senso dell'antica filosofia, ma solo secondo il senso dei Padri. Esse si distinguono fra loro come il particolare e il comune⁽¹⁹⁾. Se le tre Ipostasi o Persone si presentano in Dio come un fatto iniziale,

ciò non significa che l'identità essenziale dei tre sia ontologicamente posteriore alla loro diversità ipostatica. "La monarchia del Padre salvaguarda l'equilibrio perfetto tra la natura e le persone, senza far pendere la bilancia dall'una o dall'altra parte. Non esiste sostanza impersonale, come non esistono persone non-consustanziali. La natura una e le tre ipostasi si presentano contemporaneamente al nostro spirito, senza che l'una sia anteriore alle altre, o viceversa."⁽²⁰⁾ Questa affermazione è contro il filioquismo latino, che antepone la natura alle persone; e contro la teologia di Bulgakov, che fa precedere le persone alla natura, la quale riceve il carattere di rivelazione comune di esse⁽²¹⁾. La monarchia del Padre è così principio di trinità e di unità, perchè da Lui hanno origine le altre due Persone ed Egli è il principio del possesso comune dell'unica natura.

La monarchia del Padre però, nella tradizione patristica, assume spesso l'idea di causalità applicata alla sua persona. Ciò potrebbe far sorgere il pericolo di subordinazionismo. Questo però non succede, perchè (a parte il senso di questo termine che verrà spiegato appresso) questa causa unica non è anteriore ai suoi effetti, non essendoci nella Trinità un prima e un poi. Inoltre questa causa non è superiore ai suoi effetti, perchè la causa perfetta non può produrre effetti inferiori⁽²²⁾.

b) La persona.

Il concetto di persona (e ciò vale anche per la persona umana) non coincide con quello aristotelico. Nei Padri, esso si avvicina all'accezione moderna del termine. Esso non si può definire, ma solamente descrivere, in base alla rivelazione cristiana: "L'idea che ci facciamo della personalità umana, di quel

qualcosa di personale che fa di ciascun individuo umano un essere unico al mondo, assolutamente incomparabile, irriducibile agli altri individui, l'idea stessa della persona ci viene dalla teologia cristiana; la filosofia dell'antichità conosceva soltanto degli individui."⁽²³⁾ Mentre però le persone umane sono isolate, quelle divine sono unite e si compenetrano l'una l'altra (pur senza confondersi), perchè hanno una sola natura: è la pericoreasi. Le loro opere, a differenza di quelle umane, non sono distinte, perchè, avendo una sola natura, hanno una sola volontà, una sola potenza, una sola operazione⁽²⁴⁾.

c) Le relazioni di origine.

La relazione di origine è "la sola caratteristica delle ipostasi che possiamo formulare come esclusivamente propria a ciascuna e che non si ritroverebbe nelle altre, in ragione della loro consustanzialità"⁽²⁵⁾. Tuttavia anche il concetto di relazione va inteso in senso apofatico.

2) Valore negativo e antinomico dei concetti.

a) Unità e Trinità.

Quando si parla del Dio della rivelazione cristiana, si ha sempre a che fare con i numeri 'uno' (un solo Dio) e 'tre' (le tre Persone). Il due non è in questione, perchè rappresenta la diade, e la diade è sempre un'opposizione di due termini e perciò non è in grado di significare la diversità assoluta (e di fatto, nella Trinità, la diade è superata mediante la processione dello Spirito Santo). Secondo l'espressione di S. Massimo Confessore, Dio è "identicamente monade e triade" (Cap. theol., II cent., 1: PG 90,1125A).

Ci si può chiedere però se ha un senso applicare i numeri alla divinità. Si può rispondere che anzitutto il numero ha la fun-

zione di mettere in luce la diversità assoluta delle Persone. "Quando noi diciamo che Dio è Trinità, usciamo dalla serie dei numeri che calcolano. La processione dello Spirito Santo è un superamento infinito della diade, superamento che consacra la diversità assoluta (e non relativa) delle persone. Questo superamento della diade non è una serie infinita di persone, ma la infinità della processione della Terza Persona: la triade basta per designare il Dio vivente della rivelazione."⁽²⁶⁾ In secondo luogo il numero serve per stabilire la taxis nella divinità. "In particolare, quando ci si riferisce alle ipostasi divine indivisibilmente unite, l'insieme delle quali ('la somma', per esprimerci in modo improprio) non fa mai altro che unità, $3 = 1$, il numero trino non è una quantità come noi lo intendiamo abitualmente: esso esprime l'ordine ineffabile nella divinità."⁽²⁷⁾ Se quindi da una parte si fa uso del numero e dall'altra il numero non ha il senso della quantità e del calcolo, è evidente che si crea una situazione di antinomia. Non è altro che l'antinomia che accompagna tutte le nozioni riguardanti la divinità.

b) Inadeguatezza dei termini applicati a Dio.

I termini filosofici che sono applicati a Dio vengono radicalmente cambiati nel loro valore dall'attitudine negativa del pensiero ortodosso. "Non solo l'immagine della causa, ma anche termini come produzione, processione, origine devono essere considerati come le espressioni inadeguate di una realtà estranea ad ogni divenire, a ogni processo, a ogni inizio."⁽²⁸⁾

E' soprattutto il termine 'causa' che viene esaminato da Loskij. "Come le relazioni vogliono dire tutt'altro che relazioni di opposizione, la causalità non è qui niente altro che un'immagine più o meno deficiente, che vuol esprimere l'unità personale determinante l'origine del Figlio e dello Spirito Santo"⁽²⁹⁾.

La causalità attribuita al Padre esprime la stessa idea della monarchia, e cioè che Egli costituisce il principio personale dell'unità dei Tre, sorgente di una medesima essenza, non nel senso che l'essenza divina è sottomessa alla persona del Padre, ma nel senso che la Persona del Padre dà luogo al comune possesso dell'essenza. "Mai noi troveremo presso gli autori ortodossi delle espressioni che presentino la consustanzialità come una partecipazione del Figlio e dello Spirito Santo all'essenza del Padre. Ogni persona è Dio per natura, e non per partecipazione alla natura di un altro. Il padre è la causa delle altre Ipostasi in quanto Egli non è la Sua essenza⁽³⁰⁾, cioè in quanto Egli non ha la sua essenza per Sè solo."⁽³¹⁾ Va sempre ricordato che la causalità viene attribuita al solo Padre (monarchia), e che essa "stabilisce così dei rapporti irreversibili che ci fanno distinguere le due altre ipostasi a partire da quella del Padre, e contemporaneamente le rapporta al Padre, come al principio concreto dell'unità nella Trinità"⁽³²⁾.

3 - La manifestazione della Trinità.

Si è visto, attraverso le osservazioni fatte sull'attitudine negativa della teologia, come la mente umana rimanga impotente di fronte al mistero della Trinità. Essa infatti è inconoscibile nella sua essenza: "Ogni nome oltre quelli del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo - perfino il nome di Verbo e quello di Paraclito - sarà improprio per designare i caratteri particolari delle ipostasi nell'esistenza inaccessibile della Trinità..."⁽³³⁾. Che valore rivestono allora tutti gli altri attributi trinitari di cui fa uso la teologia? In altre parole, come è possibile conciliare la teologia negativa con quella positiva?

Ma c'è un'altra questione più grave. Nella S. Scrittura ci sono testi che parlano della nostra comunione con la natura stessa divina, e altri che sono nel senso dell'assoluta incomunicabilità dell'essere divino. Nella tradizione patristica si può riscontrare in abbondanza la continuazione di questa doppia serie di testi contrastanti. Siamo di fronte a una nuova antinomia, quella della accessibilità della natura divina unaccessibile. Ci si può chiedere secondo quale rapporto ci è possibile entrare in unione con la Trinità. Non certo secondo l'essenza, perchè allora la Trinità diventerebbe un Dio myriopostatos e noi saremmo Dio per natura. Neppure mediante l'unione con una delle Ipostasi divine, perchè allora si avrebbero altre unioni ipostatiche oltre quella del Figlio. Di conseguenza, ha ancora un senso parlare della nostra comunione con la Trinità⁽³⁴⁾?

Questi due problemi (in realtà però il primo viene assorbito dal secondo) hanno trovato una soluzione nella dottrina ortodossa delle energie, elaborata soprattutto da S. Gregorio Palamas⁽³⁵⁾.

1) Le divine energie.

a) Esistenza delle energie.

"Al di fuori dei nomi designanti le tre ipostasi e del nome comune della Trinità, i nomi innumerevoli che noi prestiamo a Dio, i 'Nomi Divini' che la teologia dei manuali chiama 'attributi', non designano Dio nel suo Essere inaccessibile, ma in 'ciò che circonda l'essenza' - ta peri tês ousias (S. Greg. Naz., Or. 38,7: PG 36,317B)."⁽³⁶⁾ Queste ultime parole, prese da S. Gregorio Nazianzeno, ci danno in qualche modo la definizione di energia (energeia), cioè di questo modo di esistere di Dio al di fuori della sua essenza, di questo eterno irradiamento del con-

tenuto comune delle tre Ipostasi, della loro essenza incomunicabile.

Ma in base a quale motivo si può stabilire la loro esistenza? Se la natura di Dio è incomunicabile (inconoscibile) e d'altra parte esiste la promessa di una nostra unione (conoscenza-visione) con Lui, perchè questa promessa divina non sia resa vana è necessario "confessare un'altra distinzione ineffabile in Dio, diversa da quella dell'essenza o delle persone, una distinzione secondo la quale Egli sarebbe totalmente inaccessibile e accessibile al tempo stesso sotto rapporti diversi"⁽³⁷⁾. In Dio bisogna dunque distinguere: le tre Ipostasi, che sono processioni personali, la natura o essenza, e le energie, che sono delle processioni naturali. Natura ed energie non costituiscono due parti di Dio (inconoscibile e conoscibile), ma indicano due modi differenti dell'esistenza divina, nell'essenza e al di fuori dell'essenza⁽³⁸⁾. L'esistenza di Dio al di fuori dell'essenza, cioè nelle energie, serve alla sua eterna manifestazione (eis aidion ekphansin).

B) Tradizionalità della dottrina.

All'obiezione di introdurre in Dio delle distinzioni puramente filosofiche, Losskij risponde mostrando come questa dottrina abbia un fondamento nella S. Scrittura e nella tradizione patristica. "La Bibbia, nel suo linguaggio concreto, non intende dire altro quando ci parla della gloria di Dio, gloria dai nomi innumerevoli che circonda l'Essere inaccessibile di Dio, facendolo conoscere al di fuori di Se stesso, pur dissimulandolo in ciò che Egli è in Sè."⁽³⁹⁾. Per la tradizione patristica bisogna intendere in questo senso il termine dynamis usato dalla teologia prenicena. Dopo Nicea questa dottrina si andrà sempre più

chiarendo, soprattutto nelle opere di S. Basilio, dello Pseudo-Dionigi, di S. Massimo Confessore e S. Giovanni Damasceno⁽⁴⁰⁾.

2) Caratteristiche delle energie.

Non ci si può limitare che ad un elenco, rimandando ai testi di Losskij per un approfondimento della sua interpretazione palamitica. La presenza di Dio nelle energie va intesa nel modo più realistico. Esse non sono un effetto della causalità, qualcosa di creato, ma fluiscono eternamente dall'essenza della Trinità (processione naturale): "sono il traboccare della natura divina che non può limitarsi, che è più della sua essenza". Dio non è diminuito nelle sue energie. Se Palamas parla di "divinità superiore" e di "divinità inferiore", ciò è da intendersi nel senso in cui si dice che il Padre, sorgente della divinità, è superiore al Figlio e allo Spirito (è questa la differenza più evidente dal neoplatonismo, nonostante la somiglianza di termini come 'energia' e 'processione').

Le energie non infrangono la semplicità divina (contro la filosofia scolastica), perchè essa (la semplicità divina) non è equivalente dell'essenza semplice. La semplicità divina è antinomica, come ogni enunciato su Dio: pur non ammettendo nè separazione nè frazionamento dell'essere divino, non esclude la distinzione. Le energie non sono accidenti (anche se Palamas le chiama pôs symbebêkoi), non sono esseri ipostatici, anche se sono sempre enypostatoi o hypostatikai (riferite però alle tre Ipостasi divine, mai ad una in modo esclusivo), ma "rivelano i nomi innumerevoli di Dio", sono suoi attributi dinamici e concreti.⁽⁴¹⁾

Seconda la tradizionale distinzione di 'teologia' ed 'economia', "le energie starebbero in mezzo: da un lato apparterebbe-

ro alla teologia, come forze eterne e inseparabili della Trinità che esistono indipendentemente dall'atto della creazione del mondo; dall'altro dipendono anche dal dominio dell'economia, poiché Dio si manifesta alle creature nelle sue energie 'che discendono fino a noi', secondo l'espressione di S. Basilio"⁽⁴²⁾. Le energie quindi non esistono in funzione delle creature, perchè Dio continuerebbe a manifestarsi al di fuori della sua essenza anche se non esistessero le creature⁽⁴³⁾. Il creato esiste per mezzo delle energie, non per questo però diventa infinito ed eterno come lo sono le energie, che in esso "riposano, facendo risplendere in ogni cosa la manifestazione di Dio"⁽⁴⁴⁾. La presenza di Dio nel creato però è solamente causale, mentre in noi la Trinità dimora realmente secondo tutto ciò che Essa ha di comunicabile, cioè secondo le sue energie naturali, nelle quali Essa è presente altrettanto realmente che nella sua natura. E' questo il fondamento, nell'ortodossia, della dottrina della grazia, che è Dio stesso in quanto entra in unione ineffabile con l'uomo mediante l'energia, che è luce divina, da intendersi non in senso metaforico, ma nel senso più concreto possibile (luce del Tabor)⁽⁴⁵⁾.

C - La processione dello Spirito Santo.

Per Losskij tutta la triadologia dipende dai diversi modi di soluzione del problema della processione dello Spirito Santo. Su questo non è d'accordo con tutti quei teologi (particolarmente Bolotov) che non trovano una differenza fondamentale tra la posizione latina e quella orientale. Egli quindi non si limita ad esporre la dottrina ortodossa, ma continuamente sottopone a critica quella del Filioque, mettendo in evidenza le deviazioni

che ne sono una conseguenza. Non sarà possibile una conciliazione fra le due Chiese fino a quando non si sarà risolta tale questione fondamentale⁽⁴⁶⁾.

1 - La processione secondo Losskij.

E' indispensabile tenere presente a questo punto la distinzione tra il piano della Trinità in se stessa e quello della manifestazione della Trinità. "La differenza tra i due piani è costituita dalla volontà, che non interviene mai, per la tradizione orientale, nei rapporti interni della Trinità, ma determina le attività esterne delle persone divine in rapporto alle creature."⁽⁴⁷⁾ Si dovrà parlare quindi di una specie di doppia processione, una all'interno della Trinità, l'altra nella manifestazione.

1) All'interno della Trinità.

a) Le relazioni di origine.

La relazione di origine è l'unica caratteristica delle Ipostasi che può essere formulata come esclusiva di ciascuna. Tuttavia anch'essa deve essere intesa in senso apofatico: è soprattutto una negazione e ci mostra che il Padre non è il Figlio nè lo Spirito, ecc. "Intesa apofaticamente, la relazione d'origine segnala la differenza, ma non indica tuttavia il 'come' delle processioni divine."⁽⁴⁸⁾ La relazione serve quindi a esprimere la diversità delle tre Persone, non a fondarla. Anzi, "è la diversità assoluta delle tre ipostasi che determina le differenti relazioni e non il contrario"⁽⁴⁹⁾. Il carattere apofatico della relazione non permette che si possa parlare di 'relazioni di opposizione', ma solo di 'relazioni di diversità'. La relazione serve inoltre per significare l'unità delle tre Persone, perchè

introduce un riferimento al Padre "che è il principio e la ricapitolazione (synkefalaiosis) della Trinità"⁽⁵⁰⁾.

b) Lo Spirito Santo.

Come per le altre due Persone, la diversità ipostatica dello Spirito Santo è qualcosa di assoluto, e non ha bisogno di relazione di opposizione per essere fondata. Essa si esprime mediante la sua relazione di origine, che dice che lo Spirito Santo procede dal Padre solo: ek monou tou Patros. "Questa formula, per quanto nuova possa apparire nella sua espressione verbale, non rappresenta, nel suo tenore dottrinale, niente altro che una affermazione molto netta dell'insegnamento tradizionale sulla 'monarchia del Padre', sorgente unica delle ipostasi divine."⁽⁵¹⁾ In diverse forme Losskij, che abbraccia la dottrina della processione dal solo Padre, cerca di mostrare come essa non sia altro che un modo concreto per esprimere la monarchia del Padre. Leggiamo altrove: "In effetti, le relazioni d'origine - innascibilità, filiazione, processione - che ci fanno distinguere le tre ipostasi, riconducono il nostro pensiero alla sorgente unica del Figlio e dello Spirito Santo, alla pêgaia theotês, al Padre, sorgente di divinità, ma non stabiliscono una relazione a parte tra il Figlio e lo Spirito Santo. Queste due persone si distinguono per il modo diverso della loro origine: il Figlio è generato, lo Spirito Santo procede dal Padre. Questo è sufficiente a distinguerle."⁽⁵²⁾ Volendo rappresentare graficamente lo schema della processione dello Spirito Santo, si otterrebbe un angolo rivolto verso l'alto: il Figlio e lo Spirito sarebbero rappresentati dall'estremità delle due rette uscenti dal medesimo punto (il Padre)⁽⁵³⁾.

La mancanza di rapporti tra Figlio e Spirito (processione dal

solo Padre) potrebbe far nascere il sospetto di una mancanza di rapporti trinitari nella Trinità. A una possibile obiezione risponde O. Clément, che può disporre anche di testi inediti di Losskij: "In effetti, nella prospettiva 'soprarazionale' dei rapporti sempre trinitari, come potremmo noi affermare che il Padre genera il Figlio, senza affermare simultaneamente che egli fa procedere lo Spirito, dunque che processione e generazione si condizionano vicendevolmente, non cessando la diade del Figlio e dello Spirito di trovare nel Padre la sua origine e il suo fine, cioè di completarsi come Trinità...? Si potrebbe, secondo Vladimir Lossky, insinuare che il Padre genera il Figlio perchè 'contemporaneamente' fa procedere lo Spirito Santo. Vi è 'simultaneità' tra il Figlio e lo Spirito nella loro origine (e nel loro fine), non che l'uno sia la 'causa' dell'altro (o, in termini latini, il suo 'principio': tutti questi termini, nel vocabolario trinitario, devono essere allegorizzati), ma perchè non si può pensare all'origine dell'uno senza porre quella dell'altro: altrimenti, noi non evocheremmo la Trinità, noi contrapporremmo due diadi..."⁽⁵⁴⁾. Secondo queste ultime considerazioni lo schema trinitario di Losskij presenta la tendenza ad evolversi dalla figura dell'angolo a quella di un triangolo col vertice rivolto verso l'alto. Certo, la linea che congiunge Figlio e Spirito è di natura differente dalle altre due.

Va infine ricordato che il termine 'processione', come quello 'generazione', deve essere inteso sempre negativamente. Inoltre, è anche più generico di quello, dal momento che non si riferisce esclusivamente allo Spirito: tanto è vero che i latini parlano spesso di duae processiones. "Quest'ultimo (il termine 'ge-

nerazione'), pur continuando a conservare il mistero di paternità e filiazione, pone un rapporto definito tra due persone, ciò che non è il caso della processione, espressione indefinita, che cimette di fronte al mistero di una persona anonima, la cui origine ipostatica si presenta sotto una forma negativa: essa non è la generazione, è qualcos'altro che quella del Figlio."⁽⁵⁵⁾. Intesa affermativamente, la processione si riferisce soprattutto all'economia dello Spirito in quanto forza divina santificante. "Si arriva a una conclusione paradossale: tutto ciò che noi sappiamo sullo Spirito Santo si riferisce alla sua economia; tutto ciò che noi ignoriamo ci fa venerare la Sua Persona, assieme alla diversità ineffabile dei Tre Consustanziali."⁽⁵⁵⁾.

2) Nella manifestazione.

Si è visto come le tre Persone divine non esistono limitandosi nell'essenza, ma sono totalmente presenti anche nell'energia, che serve alla loro manifestazione. Anche nella manifestazione esiste un processo trinitario che ha la sua origine nel Padre (monarchia) e il suo compimento nello Spirito Santo (che nella Trinità in ~~ve~~ stessa costituiva il superamento della diade). Questo nuovo processo trinitario viene così indicato da Losskij: "Ogni energia, ogni manifestazione comune viene dal Padre, si esprime nel Figlio e procede al di fuori nello Spirito Santo. E' una processione naturale, energetica, manifestatrice, che deve essere nettamente distinta dalla processione ipostatica, personale, interna - dal Padre solo. La medesima monarchia del Padre condiziona la processione ipostatica dello Spirito Santo, la Sua esistenza personale ek monou toû Patros e la processione manifestatrice, naturale della divinità comune esteriorizzata nello Spirito Santo - 'attraverso il Figlio', dia

hyioû."⁽⁵⁷⁾. Va sottolineato che anche questa seconda processione è eterna, esiste indipendentemente da un riferimento al creato, perchè avviene nell'ambito delle eterne energie.

Siamo dunque di fronte a due processioni dello Spirito, per cui il termine 'processione' viene ad assumere un doppio significato. "Da una parte lo Spirito, nella sua sussistenza personale, procede dal Padre solo (che 'simultaneamente' genera il Figlio): è la processione ipostatica dello Spirito Santo. Dall'altra, la Gloria, l'energia, la vita divina (tutti questi nomi designano la medesima realtà - si potrebbe moltiplicarli all'infinito), cioè lo Spirito Santo non nel suo essere personale, ma come 'manifestatore' della natura divina, procedono dal Padre attraverso il Figlio: è ciò che si potrebbe chiamare la processione energetica dello Spirito Santo o piuttosto, poichè non si tratta della sua Persona stessa, la processione energetica nello Spirito Santo. Il Figlio, commentava Vladimir Lossky, mostra in lui ciò che è il Padre, lo Spirito ciò che è il Padre e ciò che è il Figlio in quanto essi sono un medesimo principio - ma principio al quale lo Spirito appartiene lui pure e che egli manifesta sebbene dissimulando la sua ipostasi in questa manifestazione."⁽⁵⁸⁾. Si può quindi parlare di una processione dello Spirito attraverso il Figlio, purchè i termini 'processione' e 'Spirito' siano intesi nel secondo dei sensi sopra indicati.

Questa processione nella manifestazione, per sè, non è ancora la missione temporale dello Spirito. Ciò dipende dal fatto che il piano della manifestazione, che ha un suo valore intrinseco ed è eterna, non coincide completamente col piano dell'eco-

nomia. Quale relazione esiste allora tra il piano della manifestazione e quello dell'economia? "La missione temporale è un caso specifico della manifestazione divina nell'economia, cioè in rapporto all'essere creato. In generale, l'economia divina nel tempo esprime la manifestazione eterna, ma quest'ultima non è un fondamento necessario delle creature che avrebbero potuto non esistere. Indipendentemente dall'esistenza delle creature, la Trinità si manifestava nell'irradiamento della sua gloria."⁽⁵⁹⁾ Il piano dell'economia quindi, pur essendo differente da quello della manifestazione, è con esso collegato e ne segue lo schema. Questo vale particolarmente dello Spirito Santo, che deve essere detto inviato dal Padre, attraverso il Figlio.

Alla luce di questi schemi Losskij interpreta le espressioni patristiche sulla processione dello Spirito Santo. "Per quel che concerne lo Spirito Santo, i Padri greci si servono abitualmente del verbo ekporeuomai per indicare la sua processione eterna, mentre i verbi proiêmi, procheomai indicano per lo più la sua missione nel mondo."⁽⁶⁰⁾ Si tratta quindi della processione all'interno della Trinità oppure della missione nell'economia. Ma esiste un'altra serie di testi (per es. quelli dove il Figlio è chiamato 'immagine del Padre' e lo Spirito 'immagine del Figlio') che secondo Losskij deve essere interpretata sul piano della manifestazione eterna⁽⁶¹⁾. Egli mostra quindi una terza possibilità (non sarebbe esatto dire una via di mezzo) nella secolare questione dell'interpretazione dei testi patristici sulla processione.

2 - Critica al Filioque.

La triadologia latina commette l'errore di voler giungere a conclusioni positive sulla persona dello Spirito Santo che, come

si è detto, rimane in qualche modo nell'anonimato. Dal momento che il nome stesso 'Spirito Santo' è generico (il Padre e il Figlio sono Santi, ed entrambi sono Spirito), la persona designata da questo appellativo deve essere in rapporto col Padre e col Figlio in ciò che essi hanno di comune. Inoltre, poichè anche il termine 'processione' è generico, è necessario, perchè possa segnalare un'origine diversa dalla generazione, che designi contemporaneamente una relazione al Padre e al Figlio, in modo che possa fondare una terza persona diversa dalle altre due. Questo modo di ragionare presuppone, secondo Losskij, le seguenti condizioni: "1) Che le relazioni sono i fondamenti delle ipostasi che si definiscono per opposizione reciproca: la prima alla seconda, le due insieme ~~alla~~ terza; 2) Che due persone rappresentano una unità non-personale, in quanto danno luogo a una nuova relazione d'opposizione, ciò che significa: 3) che in generale l'origine delle persone nella Trinità è impersonale, avendo per fondamento reale l'essenza una, differenziata dalle sue relazioni interne. Il carattere generale di questa triadologia può essere definito come una preminenza dell'unità naturale sulla Trinità personale, un primato ontologico dell'essenza sulle ipostasi."⁽⁶²⁾.

Priorità della natura quindi, che non può essere accettata da Losskij perchè infrange l'equilibrio natura-ipostasi. Nella sostanza una le relazioni non sono più le caratteristiche delle ipostasi (le quali si presentano in modo assoluto e si esprimono mediante la monarchia del Padre), ma intervengono a fondare la loro distinzione, anzi, si identificano con esse. La nuova e ormai necessaria relazione Figlio-Spirito distrugge la monarchia

del Padre, che è sostituita appunto dalla sostanza una. E' evidente da tutto questo che il Filioque si pone sul piano della Trinità in ~~ve~~ stessa, non su quello della manifestazione eterna o della missione temporale, perciò Losskij afferma con forza che esso non si oppone al dia toû Hyioû (come storicamente talvolta risulta detto, anche con tentativo di conciliazione tra le due formule), ma all' ek monou toû Patros (che è un equivalente della monarchia del Padre)⁽⁶³⁾.

Il Filioque inoltre non costituisce un vero superamento della diade e distrugge il mistero della persona. "E' una dialettica della monade che si apre in diade e si chiude di nuovo nella sua semplicità."⁽⁶⁴⁾ Questa dialettica si basa sul nexus amoris del Padre e del Figlio. Ma l'unità d'amore del Padre e del Figlio non è lo Spirito Santo, ma è l'unità d'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cioè la natura comune della Trinità. "In queste condizioni, in effetti, la diversità personale si troverebbe relativizzata: in quanto lo Spirito Santo è una ipostasi, il Padre e il Figlio ai quali egli si rapporta appaiono in una indistinzione naturale; in quanto il Padre e il Figlio sono due ipostasi distinte, lo Spirito Santo non rappresenta che l'unità dei due nella medesima natura. Qui interviene la impossibilità logica di opporre tre termini fra di loro e la chiarezza di questo sistema triadologico si rivela come molto superficiale; in definitiva, non si arriva a distinguere tra loro le tre ipostasi senza confonderle, in un modo o nell'altro, con l'essenza."⁽⁶⁵⁾

Quanto detto finora sulla diade e sul suo comportamento potrebbe far supporre l'introduzione di qualche principio filoso-

fico nella Trinità. In realtà non è così per l'ortodossia. "Se il Padre comunica al Figlio e allo Spirito Santo la sua essenza una e che resta indivisa in questa comunicazione, ciò non è un atto di volontà nè di necessità interna: in generale, ciò non è un atto, ma il modo eterno dell'esistenza trinitaria in se stessa. E' una realtà primordiale che non può essere fondata su alcuna altra nozione che se stessa..."⁽⁶⁶⁾. Dall'accusa non si salva invece la triadologia latina, che parla di processione dello Spirito ab utroque, per modum voluntatis seu amoris. "Noi ci troviamo qui in presenza di un antropomorfismo filosofico che non ha nulla di comune con l'antropomorfismo teofanico della Bibbia... Col dogma del Filioque, il Dio dei filosofi e dei sapienti si introduce nel seno del Dio Vivente, prende il posto del Deus absconditus, qui posuit tenebras latibulum suum. L'essenza inconoscibile del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo riceve delle qualificazioni positive. Essa diventa l'oggetto di una teologia naturale: è un 'Dio in generale', che potrebbe essere quello di Descartes, come quello di Leibnitz... I manuali di teologia debutteranno con una dimostrazione della Sua esistenza, per dedurre poi..."⁽⁶⁷⁾. A questo punto Losskij continua enumerando quelli che sono i difetti, oggi spesso riconosciuti, dei manuali occidentali. Da questa filosofia si salva l'ortodossia con la distinzione dell'essenza e delle energie.

Le conseguenze più concrete del filioquismo si ritrovano nel campo della grazia e dell'ecclesiologia. Il Dio-essenza non può più entrare in relazione con l'uomo, ma quello che era scambio vitale si riduce a semplici effetti creati (grazia creata). L'ecclesiologia perde la sua dimensione pneumatologica riducendosi a essere unilateralmente cristologica. In essa è possibile solo

applicare il potere di Cristo sui fedeli (Ecclesia docens, il papa vicario di Cristo, svalutazione del laicato, ecc.). Non è il caso però di dilungarsi a questo riguardo⁽⁶⁸⁾.

Le critiche di Losskij fin qui enumerate, per sè, si riferiscono più al filioquismo che al Filioque. La differenza tra i due termini consiste nel fatto che il Filioque è ~~sub~~ ^{sub}iezione di una interpretazione ortodossa, non solo sul piano della missione temporale, ma anche su quello della manifestazione eterna, come equivalente del dia toû Hyioû⁽⁶⁹⁾. Questo potrebbe essere stato il suo senso iniziale. "Si può supporre che appunto questa ultima verità (la manifestazione eterna della natura divina nello Spirito) che si è voluto esprimere prima del secolo IX, nelle prime formule filioquiste, in Spagna e altrove. Può darsi che il 'filioquismo' di S. Agostino possa essere interpretato nel medesimo senso; ma qui il problema è più delicato e si impone un'analisi teologica del trattato De Trinitate, cosa che finora non è stata fatta dagli ortodossi."⁽⁷⁰⁾ Purtroppo le rozze menti degli occidentali dell'epoca carolingia non seppero percepire questa distinzione, e da essi nacque il filioquismo, consacrato poi dalla scolastica e dai Concili di Lione e di Firenze. Il filioquismo, come dottrina della processione ipostatica dello Spirito dal Padre e dal Figlio, non può oggi trovare più alcuna giustificazione e costituisce un vero impedimentum dirimens per la riunione delle Chiese.

D - Considerazioni conclusive.

Prima di concludere questo capitolo con qualche osservazione sulla dottrina di Losskij, mi sembra opportuna stabilire un confronto, sia pure in forma succinta, tra il suo insegnamento e

quello di Bulgakov sulla processione dello Spirito Santo.

1 - Il confronto tra Bulgakov e Losskij.

Senza voler riprendere la critica mossa da Losskij alla sofiologia di Bulgakov, ma limitando il discorso alla dottrina trinitaria, possiamo trovare più di un punto dove i due teologi non sembrano essere d'accordo. Losskij accusa Bulgakov di intendere il concetto di causalità semplicemente come 'manifestazione', di rompere l'equilibrio essenza-ipostasi in favore di queste ultime, di interiorizzare le energie (che indicano una manifestazione esteriore della Trinità), identificando l'energia della sapienza (Sofia) con l'essenza stessa⁽⁷¹⁾.

La prima di queste accuse è senz'altro valida: come si è visto nel cap.III, l'identificazione causalità-manifestazione è uno dei pilastri di tutta la dottrina trinitaria di Bulgakov. La seconda accusa sembra meno accettabile, alla luce di quanto è già stato scritto alle pagine 111 e 120s del presente lavoro. La terza accusa è più complessa, perchè, stando al tenore dei termini, essa sembra facilmente ammissibile; approfondendo invece il loro significato ci si ritrova con dei dubbi. Losskij stabilisce una distinzione tra l'ousia e le energie, che sono ta peri tês ousias e servono per la manifestazione di Dio (Trinità); Bulgakov distingue tra ousia e Sofia, la quale però è l'ousia stessa nella sua autorivelazione. La distinzione ousia-energie è reale, il tipo di distinzione ousia-Sofia non è chiaro ed è di accertamento problematico. Inoltre, Losskij parla sempre di energie che rivelano Dio+Trinità, Bulgakov parla invece di Sofia che rivela l'ousia (o meglio, di Sofia che è l'ousia in quanto si autorivela). Fin qui la differenza tra i due

sembra abbastanza chiara. Se però si considera da una parte che le energie sono delle processioni naturali (cioè procedono dalla natura per rivelare Dio) e dall'altra che l'ousia, che nell'autorivelazione è Sofia, non può mai essere considerata separatamente dalle Ipostasi, la differenza si attenua e tutto potrebbe essere rimesso in questione. Infatti le energie, nonostante la loro distinzione reale dall'ousia, sono con essa talmente congiunte che danno luogo a un binomio abbastanza simile a quello di ousia-Sofia; e il soggetto dell'autorivelazione bulgakoviana è una ousia mai separata dalle Ipostasi, cioè il Dio Tri-uno.

Le precedenti considerazioni devono essere tenute presenti, a mio parere, anche in una più completa valutazione degli insegnamenti dei due teologi sulla processione dello Spirito Santo. La differenza tra i due sembra abbastanza chiara. Secondo Bulgakov, siccome l'ousia è assolutamente ineffabile, non ha senso parlare di qualcosa a suo livello, e perciò non ha senso neppure parlare di processione: "Le ipostasi non procedono affatto, esse esistono avanti l'eternità"⁽⁷²⁾. A livello di Sofia invece "lo Spirito Santo procede dal Padre, e il Padre spira lo Spirito Santo, essendo data la presenza, o la partecipazione necessaria, del Figlio"⁽⁷³⁾. Questa partecipazione del Figlio corrisponde a quella chiamata da Bolotov 'condizione', termine ritenuto inadeguato da Bulgakov (e corrisponde alla partecipazione dello Spirito nella generazione del Figlio). È indispensabile ricordare che generazione e processione non sono intese nel senso della causalità e dell'origine delle Ipostasi, ma della loro manifestazione ed auto-definizione. Per Bulgakov l' ek monou tou Patros è di scarso significato, mentre il Filioque e il dia indi-

cano la via per una buona soluzione. Nella missione temporale il dia non crea difficoltà.

Anche per Losskij l'ousia è ineffabile, però secondo lui è necessario collocare a livello di essa la generazione e la processione. Ciò è reso possibile dal fatto che questi termini sono intesi negativamente (come più in generale deve essere inteso negativamente il concetto di causalità), e non servono a fondare le Ipostasi, ma ad esprimerne la diversità. Premesso questo, si può affermare che lo Spirito Santo procede dal Padre solo, salva restando una certa trinitarietà di questo processo, dovuta al fatto che non si può pensare all'origine dello Spirito senza pensare contemporaneamente a quella del Figlio e viceversa ('simultaneità' dell'origine). Come si può notare, si tratta di una processione abbastanza simile a quella ritenuta da Bulgakov, soltanto che è collocata a un livello differente. Ci si potrebbe però domandare fino a che punto è ineffabile l'ousia di Losskij e quale distanza la separa dalla Sofia di Bulgakov. A livello di energia il dia esprime la formula migliore (però si può tollerare anche l'antico Filioque), purchè si ricordi che lo Spirito Santo non procede come Persona, ma come funzione (funzione manifestatrice). Questa processione è abbastanza differente da quella di cui parla Bulgakov nella Sofia increata. Anche a questo punto però è lecito chiedersi se il livello della Sofia increata corrisponde in tutto o solo parzialmente a quello dell'energia, ossia, in altre parole, fino a che punto la Sofia è stata interiorizzata rispetto all'energia.

2 - Altre osservazioni.

Tutto quanto Losskij scrive sulla processione dello Spirito Santo è basato unicamente sulla tradizione patristica greca: la

tradizione latina è più oggetto di critica che di indagine. Quel che più conta è però notare come sia praticamente assente ogni ricorso alla Scrittura su questo argomento. Questa limitazione di partenza impone un carattere restrittivo a tutte le conclusioni: quand'anche esse fossero tutte esatte, il loro valore, certamente molto grande, rimarrebbe circoscritto al campo della patristica greca, senza coprire ancora la totalità della rivelazione e della sua tradizione.

In secondo luogo, in Losskij sembra venir meno la corrispondenza tra 'teologia' ed economia, che in qualche modo è ammessa anche dalla tradizione orientale. La missione dello Spirito corrisponde perfettamente alla sua processione eterna nelle energie, non però alla processione all'interno della Trinità. Ci si può chiedere allora, più in generale, se la corrispondenza tra missione e manifestazione eterna è sufficiente a salvare quella tra economia e 'teologia'. La risposta di Losskij sarebbe senza altro affermativa, per il particolare valore delle energie, ma da parte cattolica sorgono degli interrogativi.

Quanto all'accusa non nuova rivolta al Filioque (filioquismo), come causa di deviazioni nella pietà e nella prassi della Chiesa latina, si è già risposto altrove in questo lavoro (cfr. conclusione del cap. IV). Si può solo aggiungere come certe insufficienze giustamente rimproverate alla Chiesa latina (per es. la scarsa valutazione dei 'laici') siano state superate o siano in fase di superamento, senza per questo aver rinunciato al Filioque.

Infine, un accenno al punto centrale della teologia di Losskij: la dottrina delle energie. Ereditata dalla patristica greca e in

modo precipuo da Palamas, essa costituisce il nerbo dell'intero suo sistema, e in modo particolare del suo insegnamento sulla processione dello Spirito. Ma, questa dottrina delle energie, viene accettata da parte cattolica? I lunghi secoli di polemica ci danno chiaramente una risposta negativa. La principale obiezione che viene mossa contro di essa è la seguente: se in Dio vi è una reale distinzione tra essenza ed energie, vi è anche una reale composizione, e allora come si salva la semplicità divina? Conosciamo già la risposta di Losskij: semplicità divina non è uguale ad essenza semplice (concetto, quest'ultimo, puramente filosofico). Qualche anno più tardi J. Meyendorff sarebbe stato ancora più esplicito: il palamismo non è un sistema teologico o filosofico, ma piuttosto l'espressione di un'esperienza dell'assoluta trascendenza e della mistica immanenza di Dio, e perciò non inquadrabile in categorie scolastiche⁽⁷⁴⁾. Non è forse il caso allora di rivedere tutta la questione con un diverso atteggiamento mentale⁽⁷⁵⁾?

Forse qualche passo in questo senso è già stato mosso a proposito di un'altra questione molto importante sul palamismo: è esso tradizionale, oppure costituisce una innovazione? La tendenza cattolica è sempre stata quella di vedervi un'innovazione, alla quale addirittura lo stesso Palamas non sempre rimase fedele. Si possono infatti trovare dei passi della sua opera che si scostano dal palamismo in favore di un avvicinamento alla dottrina latina⁽⁷⁶⁾. E' chiaro però che quando si va a cercare nella tradizione patristica precedente a Palamas non si deve pretendere di trovarvi il palamismo nella sua forma completa. Esso è la logica evoluzione e sistemazione di alcune affermazioni dei Padri, e sono appunto tali affermazioni che devono essere trovate

e interpretate. Fortunatamente un lavoro del genere è già iniziato da qualche decennio da parte cattolica. Sulla distinzione tra essenza e attributi divini nella visione di Dio, J. Daniélou ha scritto: "Si tratta di una visione, di una contemplazione delle energeiai divine che sono la Bontà, la Purezza, la Stabilità. Sono delle realtà che non sono l'essenza, ma che sono peri auton. Si sa come la teologia orientale posteriore svilupperà questa distinzione e ammetterà in Dio, accanto all'essenza inconoscibile, delle energeiai realmente distinte le quali sono l'oggetto della conoscenza simbolica. Vediamo presso Gregorio Nisseno come questa teoria trova i suoi primi appoggi."⁽⁷⁷⁾. In seguito tali studi, concotti con animo più aperto, si sono moltiplicati e stanno tuttora continuando⁽⁷⁸⁾. Non è possibile ancora dare un giudizio definitivo su Palamas, e conseguentemente neppure su Los-skij. E' difficile dire, quindi, fino a che punto sarà fruttuoso, per la teologia in generale, il suo apporto, che appare così ricco di suggestioni.

NOTE AL CAPITOLO VI.

- 1) Cfr. O. CLÉMENT, V. Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit, in MEX n.30/31 (1959) 137-206. Questo articolo ha il vantaggio di poter usufruire di fonti inedite (appunti di corsi scolastici) per poter approfondire il pensiero di Losskij.
- 2) Cfr. ad es. il cap.VIII (p.149-165) della sua celebre opera: La teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Bologna: il Mulino 1967, p.XXVII-412 (ed. franc.: Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris: Aubier 1944). Il suo valore è stato sempre più riconosciuto col passare del tempo. per una critica generale cfr. le recensioni di B.SCHULTZE, Zwei Arten neurussischer Mystik, in Geist und Leben 20 (1947) 289-305; e di C.LIALINE, in Irénikon 20 (1947) 451-452.
- 3) VL.N.LOSSKIJ, La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe, in A l'image et à la ressemblance de Dieu, coll.: Le buisson ardent, Paris: Aubier-Montaigne 1967, p.225. Questo libro rappresenta una raccolta pubblicata postuma di alcuni articoli di Losskij. Il nostro articolo, che rappresenta il cap.IV (p.67-93, qui è citata la p.67) del libro, era già stato pubblicato come opuscolo a Parigi: Ed. Setor 1948, p.36. Una versione inglese si trova nella ricordata rivista EChQ 7 (1948) Supplementary Issue, 31-53. Nel presente studio verrà sempre citata la pubblicazione più recente.
- 4) Losskij ha sempre sostenuto l'importanza vitale della dottrina trinitaria per la comprensione di qualsiasi altro problema teologico, e la critica che egli muove a molti teologi contemporanei è appunto quella di affrontare molte questioni, sia pure di moda (per es. ecclesiologiche), prescindendo dal loro fondamento trinitario (cfr. La procession..., p.67). La teologia trinitaria avrebbe dovuto influire anche sulla filosofia: cfr. O. CLÉMENT, a.c., p.152: "... il semblait à Vladimir Lossky que seul l'approfondissement du dogme orthodoxe de la Trinité pourrait réconcilier, en les dépassant, la philosophie essentialiste et celle de l'existence. Dans la première, en effet, il voyait une dégénérescence de la théologie scolastique qui, pour justifier le Filioque, met l'accent, dans sa doctrine trinitaire (et par reflet dans son anthropologie)

- sur le moment essentiel au détriment du moment personnel..".
- 5) Per i cenni biografici cfr. Memorial Vladimir Lossky (1903-1958), in MEx 30-31 (1959) 81-83.
 - 6) Il padre (sopravvissuto al figlio) gli ha dedicato un capitolo della sua Histoire de la Philosophie..., p.415-421.
 - 7) Lo studio su questo mistico, che è l'opera più monumentale di Losskij, venne pubblicato postumo ad opera di E.Gilson e altri amici: VL.LOSSKIJ, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960.
 - 8) Cfr. B.KRIVOCHÉINE, A la mémoire de Vladimir Lossky, in MEx 30-31 (1959) 96: "V.L. avait l'intention de montrer comment Eckhart et son école se rapprochèrent souvent, dans leur intuition mystique, des principaux thèmes du palamisme, comment ils tentèrent de se libérer des liens de la scolastique latine du moyen-âge, et comment, en même temps, le filioquisme, qui restait leur présupposé dogmatique fondamental, les empêcha de comprendre et de résoudre pleinement ces problèmes théologiques et spirituels".
 - 9) Cfr. Memorial Vladimir Lossky..., p.82: "... toute la théologie de V.L., centrée sur la grâce incréée, sur la conception palamite de l'énergie divine, tentera d'exprimer d'une manière traditionnelle et rigoureusement orthodoxe l'intuition fondamentale du P.Boulgakov".
 - 10) E.LANNE, L'opera di Vladimir Lossky: un importante messaggio del cristianesimo ortodosso, in La teologia mistica..., p.XII.
 - 11) VL.LOSSKIJ, La teologia mistica..., p.4.
 - 12) VL.LOSSKIJ, A l'image..., p.8: "L'existence d'une attitude apophatique, d'un dépassement de tout ce qui a trait à la finitude créée, est impliquée dans le paradoxe de la révélation chrétienne: le Dieu transcendant devient immanent au monde, mais dans l'immanence même de son économie, qui aboutit à l'incarnation et à la mort sur la croix, il se révèle comme transcendant, comme ontologiquement indépendant de tout être créé".
 - 13) La teologia mistica..., p.39.
 - 14) A l'image..., p.45.
 - 15) Ivi, p.10.
 - 16) La teologia mistica..., p.61. Cfr. anche N.LOSSKIJ, o.c., p.415.
 - 17) La teologia mistica..., p.40.
 - 18) Ivi, p.44.

- 19) Ivi, p.46. Cfr. anche A l'immagine..., p.110-111; il capitolo da cui è tratto questo ultimo rimando era già stato pubblicato col titolo: La notion théologique de la personne humaine, in MEx n.24 (1955) 227-235.
- 20) A l'immagine..., p.77. Cfr. anche O.CLEMENT, a.c., p.153: "Dans la pensée de V.Lossky... la notion d'ousie ne relève pas d'un substantialisme scolastique. Elle n'a aucune priorité logique sur les hypostases... mais elle désigne leur unité et leur contenu... L'hypostase... est un mode unique de contenir l'ousie. Que les Trois Personnes divines aient le même 'contenu essentiel' signifie qu'elles se contiennent mutuellement, que chacune donne aux autres tout ce qu'elle a, que le Père, souce personnelle de la divinité, communique entièrement celle-ci au Fils et à l'Esprit... qu'en somme la diversité absolue des hypostases s'accomplit dans leur unité absolue, de même que leur unité n'a de sens que dans leur diversité irréductible".
- 21) La teologia mistica..., p.56-57.
- 22) A l'immagine..., p.77-78. Cfr. anche La teologia mistica..., p.57-58.
- 23) La teologia mistica..., p.48. Cfr. anche A l'immagine..., p.112 e O.CLEMENT, a.c., p.154.
- 24) La teologia mistica..., p.48-49.
- 25) Ivi, p.49.
- 26) A l'immagine..., p.80-81.
- 27) La teologia mistica..., p.43.
- 28) A l'immagine..., p.78.
- 29) Ivi, p.78.
- 30) Cioè la Persona del Padre non si identifica con la Sua essenza.
- 31) A l'immagine..., p.79.
- 32) Ivi, p.80.
- 33) Ivi, p.86. Cfr. anche La teologia mistica..., p.46-47.
- 34) La teologia mistica..., p.62-64.
- 35) La dottrina delle divine energie di S.Gregorio Palamas è diventata oggetto di interesse e di studio da parte di teologi di ogni confessione soprattutto negli ultimi trent'anni circa. Una rassegna dei principali contributi al riguardo si può trovare nell'operetta di B.SCHULTZE, Das Gottesproblem in der Osttheologie, coll.: Aevum Christianum, Münster: Aschendorff 1967, p.23-26. Nella medesima opera lo Schultze presenta l'aspetto fondamentale della dottrina, seguito da una breve cri-

tica. Dello stesso Schultze cfr. anche l'articolo: Die Bedeutung des Palamismus in der russischer Theologie der Gegenwart, in Scholastik 26 (1951) 390-412. Per una sintesi brevissima cfr. B.EMMI, Introduzione alla teologia orientale, in Somma del Cristianesimo, Roma: Ed. Paoline 1958, p.763s. Lo studio migliore su Palamas rimane finora quello di J.MEYENDORFF, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, coll.: Patristica Sorbonensia, Paris: Seuil 1959, p.431. Per quanto riguarda la dottrina delle energie si dovrà considerare soprattutto il cap.V, p.279-310. Si potrà notare, attraverso un confronto, come Losskij, che scrive alcuni anni prima, abbia saputo cogliere tutti gli aspetti principali di questa dottrina. Meyendorff presenta anche l'insegnamento di Palamas sulla processione dello Spirito Santo (p.311-322), elaborato sulla base della dottrina delle energie. Credo opportuno, anche per quanto è stato accennato nei capitoli precedenti su Palamas e su Meyendorff, riportare almeno questo passo: "La distinction entre l'essence et l'énergie permet aussi au docteur hésychaste d'adopter une attitude plus tolérante que beaucoup d'autres théologiens grecs envers les formules latines: en tant qu'énergie, ' l'Esprit s'épanche à partir du Père par le Fils et, si l'on veut, du Fils'... sur tous ceux qui en sont dignes; cet 'épanchement' peut d'ailleurs aussi s'appeler 'procession' (ekporeusis): 'Ne manquons pas aux bienséances, demande Palamas, pour de quelles de mots...' (oude gar peri tôn onomatôn zygomachountes aschêmonêsomen). C'est le sense orthodoxe que l'on peut donner au Filioque latin: tout en sauvegardant le personnalisme des Pères et la position traditionnelle des Byzantins concernant la procession 'économique' de l'Esprit à partir du Fils, Palamas, puisqu'il considère les énergies divines comme incrées et éternelles, ne limite pas cette 'économie' à un ordre temporel. Il est vrai que, d'autre part, la distinction entre l'essence et l'énergie empêche de passer par induction de l'ordre 'économique', soumis à la volonté divine, à l'ordre essentiel qui n'engage pas l'action énergétique de Dieu; même si, en vertu d'un 'consubstantiel', le Père et le Fils n'ont qu'une seule énergie qui est appelée 'Esprit' et qui est distincte de la troisième hypostase, nous ne possédons encore aucun moyen d'en tirer des conclusions concernant les relations éternelles des Person-

nes divines. Dans ses Chapitres physiques, Palamas nous dévoile un peu cependant sa conception de ces relations et l'on est assez étonné d'y découvrir une image psychologique assez semblable à celle de saint Augustin. Après avoir évoqué le schème patristique classique de la Parole (logos) et du Souffle (pneûma), il pousse: 'Cet Esprit du Verbe d'en haut est comme un amour mystérieux (hoion tis erôs aporrêtos) du Père envers le Verbe mystérieusement engendré; de cet Amour, le Verbe et Fils bien-aimé du Père use lui-même envers Celui qui l'a engendré; il le fait dans la mesure où il provient du Père conjointement avec cet Amour et où cet Amour repose naturellement sur lui'. Il ne semble pas qu'on puisse trouver un parallèle à ce passage dans la littérature théologique byzantine. Notre bref aperçu de quelques idées de Palamas sur la procession du Saint-Esprit ne constitue aucunement une analyse complète de sa doctrine sur ce point. Nous nous sommes borné à souligner certains points qui nous paraissaient importants pour orienter des recherches ultérieures et qui montrent que, malgré les difficultés persistantes, malgré le caractère manifestement inachevé de la pensée du docteur hésychaste, on peut trouver chez lui un esprit plus ouvert envers l'Occident que chez beaucoup de ses contemporains. Son attitude mérite en tout cas une attention bien plus grande que les intérêts politiques ou humanistes qui poussèrent certains de ses adversaires à une capitulation sans conditions devant la pensée latine." (p.315-316). Per una valutazione da parte cattolica di questa opera di Meyendorff cfr. la recensione di M.CANDAL, Un libro nuevo sobre Gregorio Pàlamas, in OrChrP 26 (1960) 418-428.

- 36) A l'image..., p.86.
 37) La teologia mistica..., p.64. Cfr. anche A l'image..., p.47-48 e soprattutto La visione di Dio, in La teologia mistica..., p.388-389. Losskij chiamava questo donarsi di Dio nella manifestazione un "infrangere il muro della sua essenza" (cfr. O.CLEMENT, a.c., p.156).
 38) La teologia mistica..., p.78-79.
 39) A l'image..., p.86.
 40) La teologia mistica..., p.64-65.
 41) Per quanto detto in quest'ultima parte cfr. La teologia mistica..., p.68-73 e A l'image..., p.49-51.
 42) La teologia mistica..., p.75.
 43) Aggiunge però Losskij al riguardo: "Certo, le espressioni

'manifestarsi' e 'al di fuori' sono qui improprie, perchè il 'fuori' non comincia ad esistere che con la creazione e la 'manifestazione' non può essere concepita che in un ambiente estraneo a colui che si manifesta. Adoperando queste espressioni improprie e inadeguate, vogliamo indicare il carattere assoluto e non relativo di una forza naturale d'espansione, eternamente propria di Dio." (La teologia mistica..., p.68).

- 44) Ivi, p.69.
- 45) Ivi, p.79-80; A l'image..., p.52-54.
- 46) A l'image..., p.84, 68.
- 47) La teologia mistica..., p.78.
- 48) Ivi, p.49. Cfr. anche VL.LOSSKIJ-P.L'HUILLIER, Notes sur le "Credo" de la Messe, in Contacts 38-39 (1962) 118.
- 49) A l'image..., p.75.
- 50) La teologia mistica..., p.53.
- 51) A l'image..., p.74.
- 52) La teologia mistica..., p.50.
- 53) Nell'articolo K voprosu ob ischozdenii Svjatogo Ducha, in MEx n.25 (1957), a p.58, dopo aver affermato che lo schema trinitario di S.Atanasio non può accordarsi con quello latino, Losskij aggiunge: "No ona (schema atanasiano) ne svodima i na pravoslavnuju shemu ipostasnyh otnošenij, gde Otec - edinoe ličnoe Načalo i Syna i Ducha (treugol'nik ili, vernee, ugol obrascennyj vverch)".
- 54) O.CLEMENT, a.c., p.176. Cfr. anche p.193. Questo pensiero si fonda sulle note prese durante il corso tenuto da Losskij il 6-12-1957.
- 55) A l'image..., p.70.
- 56) Ivi, p.71.
- 57) Ivi, p.88. Cfr. anche La teologia mistica..., p.55. Soprattutto poi questo altro testo di Losskij: "Dans son existence hypostatique, le Saint-Esprit procède du Père seul, et cette procession ineffable nous permet de confesser la diversité absolue des trois personnes, c'est-à-dire notre foi en la Tri-Unité. Dans l'ordre de la manifestation naturelle, l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils dia hyioû, après le Verbe, et cette procession nous révèle la gloire commune des Trois, la splendeur éternelle de la nature divine." (A l'image..., p.90).
- 58) O.CLEMENT, a.c., p.177. Per ben comprendere l'ultimo periodo

citato, si legga questo passo di Losskij: "Dans l'ordre de la manifestation divine, les hypostases ne sont pas des images respectives des diversités personnelles, mais de la nature commune: le Père révèle Sa nature par le Fils et la divinité du Fils est manifestée dans l'Esprit-Saint." (A l'image..., p.89). Sullo Spirito Santo che manifesta le altre due Ipostasi, ma non se stesso, cfr. A l'image..., p.88 e La teologia mistica..., p.77,153. Questa 'kenosi personale' dello Spirito rende più difficile un discorso sulla sua esistenza ipostatica.

- 59) A l'image..., p.91.
- 60) La teologia mistica..., p.151.
- 61) In questo senso sembrano abbastanza chiari i testi di La visione di Dio, p.314, e di A l'image..., p.88-89. Questa è anche l'interpretazione di O.CLEMENT, a.c., p.178. Meno chiaro il passo di La teologia mistica..., p.77.
- 62) A l'image..., p.72-73.
- 63) Cfr. La teologia mistica..., p.51, 56, 52; A l'image..., p.68-69. Inoltre O.CLEMENT, a.c., p.194-196 e N.LOSSKIJ, o.c., p.415.
- 64) A l'image..., p.81.
- 65) Ivi, p.73.
- 66) Ivi, p.82.
- 67) Ivi, p.83, 84-85.
- 68) Per una esposizione sistematica di questi due punti cfr. O.CLEMENT, a.c., p.196-200 e 200-203.
- 69) "... le Filioque peut être justifié sur le plan de la manifestation: le Saint-Esprit manifeste la nature commune de la Trinité et procède du Père et du Fils non en tant que Personne, mais comme fonction: sa fonction est essentiellement manifestatrice, il manifeste la nature du Père et du Fils (qui est aussi la sienne propre)". Dalle note del corso del 10-11-1955, citato da O.CLEMENT, a.c., p.192, n.257.
- 70) A l'image..., p.92.
- 71) Cfr. nell'ordine: A l'image..., p.87, 90; La teologia mistica..., p.73.
- 72) S.BULGAKOV, Le Paraclet, p.129.
- 73) Ivi, p.135.
- 74) J.MEYENDORFF, Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV siècle, in NRTh 79 (1957) 914.
- 75) E' quanto, del resto, suggerisce Losskij, al termine del suo articolo sulla processione dello Spirito Santo (A l'image..., p.93).

- 76) Cfr. Capita phys., theol., etc., c.34: PG 150,1141C-1144A
(citato da B.SCHULTZE, Das Gottesproblem..., p.30-31).
- 77) J.DALIÉLOU, Platonisme et Théologie mystique; doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris 1953, p.139. Secondo E.Lanne, che mi ha suggerito questa citazione, attualmente Daniélou, a voce, non si mostrerebbe più d'accordo con quanto da lui scritto circa trent'anni fa.
- 78) Cfr. E.LANNE, L'opera di Vladimir Lossky..., p.XX-XXII.

C A P I T O L O VIIGLI SCRITTI PIU' RECENTI

Questo ultimo capitolo intende accennare agli scritti apparsi negli anni sessanta o poco prima. Per ragioni di completezza si accennerà anche agli scritti di autori non russi o addirittura non ortodossi: essi infatti, nel nuovo clima ecumenico, sono spesso in dialogo con gli autori russo-ortodossi e possono quindi essere di aiuto per una loro migliore comprensione. In generale si tratta di scrittori che solo indirettamente o in forma breve parlano del problema della processione, per cui tutto il capitolo assumerà l'aspetto di una rassegna bibliografica. Due autori tuttavia meritano una presentazione più particolareggiata: Vl. Rodzjanko e P. Evdokimov. Essi, pur non offrendo in definitiva (come si vedrà) delle soluzioni nuove o delle prese di posizione originali, hanno posto un grosso impegno nello studio del problema e hanno molto contribuito a tener desta su di esso l'attenzione dei teologi.

I - VL. RODZJANKO.

Nel 1955 Vl. Rodzjanko scrisse un denso articolo⁽¹⁾ sulla questione del Filioque. Ad esso fece seguito un altro, molto critico, di Vl. Losskij e la questione finì a quel punto, non senza però aver suscitato una eco nella Russia stessa, sulla rivista ufficiale del Patriarcato di Mosca. Sono questi i tre momenti che saranno considerati più da vicino.

A - Il pensiero di Rodzjanko.

La prima parte dell'articolo (p.260-267) è costituita dal riassunto, abbastanza preciso, di tutta la diatriba filioquista, a partire dall'809 (Gerusalemme) fino agli scritti di Bulgakov, Losskij e all'incontro di Saulchoir (quanto è stato detto dalle origini fino a S. Massimo Confessore era ancora al di fuori di ogni polemica). Quest'ultimo incontro, alla stregua di Zander, è qualificato come un'espressione di 'talmudismo patristico' delle due parti a confronto (si è già detto però che l'impressione che se ne ricava da una completa lettura delle conferenze e delle discussioni è differente), ed è accusato dell'errore comune a tutti i secoli della polemica: l'isolamento teologico. Tutto il problema infatti è stato sempre ridotto alla semplice domanda: lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio insieme, oppure dal solo Padre? Esso invece andava inquadrato in tutto il contesto dogmatico. Losskij viene rimproverato di avere identificato, seguendo Gregorio Palamas, la processione dia Hyioû con l'eterna manifestazione dell'energia divina, che esprime l'essenza, ma non l'ipostasi del Figlio. "Questa affermazione contraddice l'antica triadologia orientale, seguendo la quale 'l'essenza non ha un essere indipendente, ma è considerata nelle ipostasi' (S. Gioŷ. Damasc., De fide orth. 3,6: PG 94,1004A). Così la formulazione del prof. V.N. Losskij non ha risposto al quesito fondamentale: quali sono le relazioni personali (ipostatiche) del Figlio e dello Spirito, su cui appunto verte la polemica." (p.265). A Bulgakov (al quale mi sembra che debba molto questo excursus storico di Rodzjanko) viene riconosciuto il merito di aver notato per primo l'isolamento teologico del problema. Il tentativo però di una impostazione più ampia, poichè

condotto sulla base della dottrina della Sofia, lo ha portato a una nuova forma di isolamento: l'isolamento storico, che significa distacco dalla dottrina tradizionale della Chiesa.

Siccome fundamentalmente il problema è rimasto insoluto, nella seconda parte dell'articolo Rodzjanko pensa di poter mostrare una via di uscita (oltre, si intende, la via dell'amore a Dio e dell'amore tra gli uomini). Essa consiste nel derivare i risultati delle proprie analisi non da un Fozio o da un Agostino ecc. presi isolatamente, ma "dagli stessi fondamenti dei problemi trinitari della letteratura patristica, nel suo insieme" (p.269-270). Ora, l'autentica tradizione della Chiesa mostra chiaramente che "il problema principale non appare la domanda: lo Spirito Santo procede (ischodit) dal solo Padre, o dal Padre e dal Figlio insieme, oppure dal Padre attraverso il Figlio, ma la domanda: che cosa propriamente significa di per sè processione (ischoždenie) (ekporeusis) - e quale è la sua essenza?" (p.270). E nei santi Padri è possibile trovare la risposta a questa domanda.

E' opinione comune che il termine gennêsis abbia un significato ben preciso (il Padre si rivela interamente nel suo unigenito Figlio, che è la sua immagine), mentre rimane imprecisato e misterioso il senso del termine ekporeusis. Questo modo di pensare però non è patristico. Indagando filologicamente sul termine ekporeusis (ekporeuomai) Rodzjanko giunge alle seguenti conclusioni: "In questa parola è espressa la libertà dell'azione energetica in contrapposizione alla processione (proischoždeniju: provenienza, origine) passiva: to pneûma tês alêtheias ho para toû Patros ekporeuetai significa (letteralmente): 'lo Spirito di verità che si sprigiona (izvergajuscijsja) dal Padre', e non 'che procede dal Padre'⁽²⁾ o 'procedit'. La traduzione latina,

così come quella slavo-ecclesiastica, è assolutamente imperfetta, dal momento che vi è inclusa l'idea di processione passiva (includendo anche la generazione), di cui non vi è assolutamente nul la nel greco originale." (p.271).

A riprova di questa conclusione Rodzjanko aggiunge alcune brevi considerazioni. Anzitutto la presenza del para nel testo evangelico (Gv 15,26) contro l'ek del Simbolo. Il para (in russo ot) esprime meglio il libero e attivo staccarsi dello Spirito dal Padre⁽³⁾, mentre l'ek (in russo iz) è adatto solo per la passiva generazione del Figlio. In secondo luogo, i Padri greci chiamano lo Spirito 'Dono', e non Figlio, perchè egli si dà, quasi esistesse di per se stesso. Infine, gli stessi Padri hanno introdotto il termine proboleus, malamente tradotto in latino con productor. Infatti il verbo proballô significa rigettare (otbrosit'), in latino projicere e non producere. Anche qui c'è l'idea di attività, e i Padri hanno ⁱⁿ prodotto questo termine proprio per esprimere la differenza della 'natura ipostatica' (?!) del Figlio e dello Spirito.

Questo senso di ekporeuomai è quello di S. Atanasio nella sua lotta contro gli pneumatomachi. Rodzjanko cita un passo (ek patros legetai ekporeuesthai epeidê para tou logou tou ek tou patros ~~h~~omologoumenou eklampeî⁽⁴⁾), che poi viene da lui parafrasato in questo modo: "Lo Spirito Santo ha la libertà di 'rivelare se stesso' (vyjavljat' sebja) dal Padre in modo indipendente, come dono, e non di procedere dalle viscere, come Figlio, perchè Egli risplende dal Verbo Paterno, Che solo è il Figlio Unigenito, Consustanziale al Padre." (p.272). Questo testo è importante perchè dimostra che nello Spirito, differentemente dal Figlio, non c'è nessun 'provenire' (proischozdenie), nè nel senso

della generazione nè nel senso della processione. Egli è lo Spirito del Figlio, è tutto nel Figlio quando il Figlio è generato, e perciò "liberamente si rivela dal Padre in quanto Padre del Figlio⁽⁵⁾." (p.272). Perciò ekporeuetai, secondo s. Atanasio, "implicite include in sè il Figlio. Il suo senso è tale che esso, senza il Figlio, è impensabile. Ma esso perde ogni significato se non lo si riferisce che al solo Padre. Applicare questo termine nella lingua greca patristica e al Padre e al Figlio (Filioque) sarebbe una perfetta assurdità, perchè esso significherebbe quanto segue: 'lo Spirito Santo liberamente, come Dono, si rivela dal Padre, perchè Egli appartiene al Figlio che è generato, e dal Figlio'." (p.272). Per questo motivo ekporeuetai non può essere adoperato, e di fatto fino al VII secolo non è mai stato adoperato neppure col dia (che può stare solo con proeisin, proerchetai, col latino procedit o con lo slavo-ecclesiastico ischodit).

Sempre secondo l'uso di S. Atanasio, i termini ekporeusis (il rivelarsi a partire dal Padre) e eklampsis (il risplendere a partire dal Figlio) sono diversi e identici: diversi, in quanto diversi sono il Padre e il Figlio; identici, in quanto il primo include necessariamente il secondo. Per cui si può concludere: "Lo Spirito risplende (sijaet) dal Verbo, perchè il Verbo è proferito dal Padre; lo Spirito manifesta se stesso (vyjavljaet se bja) dal Padre, perchè il Padre proferisce il Verbo. Nell'uno e nell'altro caso il Padre è l'unico principio 'archê' in Dio, l'unico, dal Quale è l'auto-rivelazione dello Spirito, ekporeusis, sopralogicamente (sverchlogičeski) realizzata con la generazione del Figlio; il Figlio è l'unica completa rivelazione del Padre, rivelazione che sopralogicamente si unisce con la co-presenza

dello Spirito che si rivela; lo Spirito Santo è l'Unico Spirito dell'Unico Padre, cosa che sopralogicamente si accoppia col fatto che Egli è lo Spirito del Figlio. Questa 'sopralogica' è anche il mistero fondamentale della SS. Trinità." (p.273).

Nella patristica greca il senso di ekporeusis si indebolisce a partire dalla fine del VI secolo e con S. Giovanni Danasceno e il Patriarca S. Tarasio è già scomparso. Il termine processio usato dai latini linguisticamente si avvicina di più a gennêsis che ad ekporeusis, perchè ha il senso di un passivo provenire. S. Agostino ha usato per primo l'espressione Filioque, in realtà però il suo pensiero non è molto differente da quello di Atanasio, del quale certamente ha subito l'influsso. "Il suo (di Agostino) 'nulli debere sed Patri' e 'principaliter procedit' o 'exiit' significano l'ekporeusis, il 'et de Filio procedere reperitur' è l'atanasiana eklamptsis, 'paradossalmente' unita con la generazione del Figlio nell'unico ed eterno atto del Padre, e del Padre solo. Questa unione, secondo il pensiero di Agostino, avviene per la via del vicendevole amore del Padre e del Figlio, ed esso ipostaticamente si esprime nello Spirito Santo; Egli è il Loro Amore Ipostatico. E solo in questo senso egli parla del Padre e del Figlio come di 'unum principium'. Il beato Agostino unisce ciò non tanto per mezzo del '-que', quanto con le parole 'ideo autem addidi', corrispondenti all'epeidê di Atanasio... In breve, il 'Filioque' di Agostino fu un fedele tentativo di esprimere la verità, non riuscito completamente per un errore di lingua. Come S. Atanasio non poteva dire in greco ekporeuetai para toû patros kai toû hyioû o dia toû hyioû, così il b. Agostino non poteva dire in latino 'ex Patre Filioque (α per Filium) principaliter procedit'. Sarebbe stata una assur-

dità o un'eresia in entrambe le lingue." (p.275-276). Eppure questa assurdità è stata commessa a partire dall'epoca carolingia. Giustamente vi si oppose Fozio, che però commise l'errore di escludere dall'ekporeusis ogni partecipazione del Figlio.

Rodzjanko conclude con la proposta pratica di un ritorno al Simbolo niceno-costantinopolitano, in lingua greca. Le traduzioni in altre lingue per l'uso liturgico dovrebbero avere una formula più complessa di cui egli offre un esempio per lo slavo-ecclesiastico⁽⁶⁾.

B - La risposta di Vl. Losskij.

Sebbene con un certo ritardo, la reazione del mondo russo-ortodosso all'articolo di Rodzjanko si concretò in un altro articolo, scritto da un teologo che era stato chiamato direttamente in causa: Vl. Losskij⁽⁷⁾. Ecco alcuni dei principali appunti da lui rivolti (e in tono piuttosto duro) all'articolo di Rodzjanko.

Anzitutto, dopo aver promesso di voler risolvere il problema basandosi su tutta la triadologia patristica presa nel suo insieme, Rodzjanko di fatto introduce un nuovo isolamento, quello filologico, che necessariamente trascina dietro di sé anche gli altri due (storico e teologico). Attraverso una parziale 'petitio principii', inconsapevolmente introdotta, egli basa tutto il suo discorso su ciò che appunto deve ancora essere dimostrato, cioè il particolare senso di ekporeusis. Il significato di questo termine è ricavato dal dizionario di Lieddell-Scott (isolamento filologico) e poi applicato alla patristica greca, da cui però è escluso tutto il periodo a partire dalla fine del VI secolo (isolamento storico-patristico).

Anche l'isolamento teologico è una conseguenza necessaria di

quello filologico, "per quel tanto che tutta la triadologia del p. V. Rodzjanko si concentra nel contenuto che egli vuol introdurre nella 'espressione verbale' ekporeusis, invece di definire quest'ultima 'sulla base degli stessi fondamenti dei problemi trinitari'." (p.56). Quasi accecato dalla sua scoperta (senso attivo di ekporeusis), egli interpreta in senso attivo anche espressioni patristiche (lo Spirito come Dono, il darsi dello Spirito) che per sè suggerirebbero l'idea della passività (posto che si possa parlare della divinità usando questi termini umani). Interessante notare come egli capovolge la posizione di Bulgakov, che mostrava la tendenza ad attribuire l'attività (mascolinità) al Figlio e la passività (femminilità) allo Spirito.

Un altro aspetto dell'isolamento teologico, strettamente legato a quello storico, è il fatto che Rodzjanko si fonda unicamente sulla teologia trinitaria di S. Atanasio, lasciando da parte tutta l'opera dei Cappadoci. Per trattare i problemi trinitari è particolarmente importante la distinzione tra ousia e hypostasis, chiarificata appunto dai Cappadoci, ma ancora assente in Atanasio, il quale combatte sul piano dell' homousios, cioè dell'unicità dell'essenza. Il voler partire dall'essenza per mostrare la diversità delle Ipostasi significa ripetere lo schema dei filioquisti (che talvolta si rifanno appunto ad Atanasio). Ma in Rodzjanko sembra mancare una chiara distinzione tra natura e ipostasi, se egli può parlare di 'natura ipostatica' del Figlio e dello Spirito! In ogni caso "sarebbe un imperdonabile errore dedurre le determinazioni ipostatiche della generazione e della processione dalle proprietà naturali rivelate nel Figlio e nello Spirito, comuni alle tre persone." (p.53).

Il citato testo atanasiano deve essere interpretato in altro senso, perchè "ekporeusis, nella sua differenza da gennêsis, non si definisce ipostaticamente, ma solamente è descritta nei termini dell'unica attività naturale, dell'energia consacratrice e creatrice." (p.60). Inoltre, non distinguendo tra ipostasi e natura, e attribuendo allo Spirito una certa 'auto-attività ipostatica' che per sè appartiene alla natura, Rodzjanko non è più in grado di mostrare in chiare categorie patristiche la consustanzialità del Figlio e dello Spirito. Ricorre allora alla 'sopra-logica', che secondo Losskij è solo un testimonium paupertatis. Infatti "la teologia cristiana, fedele alla tradizione patristica, non conosce salti nella sopra-logica: essa costantemente ci pone di fronte alle antinomie, ma sempre si sforza di risolverle attraverso la distinzione, che permette di pensare e parlare del metalogico, senza distruggere i principi di identità, dicotomia e del terzo escluso." (p.71).

C - L'eco della discussione in Russia.

Sia l'articolo di Rodzjanko che quello di Losskij furono recensiti da un teologo residente nell'Unione Sovietica, A. Veder-nikov, sulla rivista del Patriarcato di Mosca. L'aspetto più notevole di questo fatto è costituito dal risveglio di una voce che taceva da anni, almeno pubblicamente, lasciando ai soli teologi dell'emigrazione il peso dell'approfondimento teologico. E' bene però fare un accenno anche al contenuto di queste recensioni.

La prima⁽⁸⁾ riguarda l'articolo di Rodzjanko. Dopo averne fatto un buon riassunto, il recensore propone la seguente valutazione: "Ci sembra, tuttavia, che ispirato da questi (di riavvicinamento cristiano) tentativi l'autore sminuisce la profondità delle

differenze dogmatiche tra l'oriente ortodosso e le confessioni Occidentali. A fondamento del dogma latino della processione dello Spirito Santo non ci sta solo un'errata traduzione in latino dei termini greci ekporeusis ed eklamptis. La differenza è inclusa nella struttura stessa dell'esperienza mistica della Chiesa e dell'Occidente latino..." (p.77). Quanto alla nuova formula del Simbolo che viene proposta, essa non può venir valutata in una recensione. Certo, viene sollevata una questione grave, anche per la Chiesa Russa, soprattutto in relazione ai colloqui con gli Anglicani.

La seconda recensione⁽⁹⁾ è per l'articolo di Losskij. Si può essere d'accordo con la maggior parte delle critiche da lui rivolte a Rodzjanko, egli stesso però si rende meritevole di un grave appunto. Già dai tempi di Bolotov è stato dimostrato che la dottrina orientale non si limita all'economia, ma tocca anche l'intimo della Trinità. Bisogna allora in qualche modo trovare uno schema intratrinitario che tenga conto della relazione Figlio-Spirito accennata dai Padri. Se lo schema filioquista non è accettabile, come non è accettabile la proposta di Rodzjanko, neppure lo Schema ad angolo proposto da Losskij appare sufficiente. Solo una vera messa a punto della dottrina ortodossa può costituire un superamento, e non semplicemente un rifiuto, della dottrina occidentale.

Per motivi di completezza ricordo a questo punto un altro articolo apparso sulla rivista del Patriarcato ad opera di N. Popov, candidato al dottorato in teologia⁽¹⁰⁾. Esso ha il carattere di esercitazione scolastica, e presenta la più comune dottrina ortodossa: lo Spirito procede dal Padre solo, anche se il Fi-

glio è presente nella spirazione (come lo Spirito è presente nella generazione)⁽¹¹⁾. L'autore stesso afferma di rifarsi all'insegnamento di A. Katanskij⁽¹²⁾, risalente a più di sessanta anni prima.

II - P. EVDOKIMOV,

Anche Paolo Evdokimov⁽¹³⁾, il valente teologo russo-ortodosso recentemente scomparso, ha dedicato un'operetta allo Spirito Santo, con particolare riguardo al problema della processione⁽¹⁴⁾. Verrà seguita quest'opera (che è anche la sua più recente) nell'esposizione del suo pensiero, con eventuale richiamo ad altri scritti.

Il merito che sembra essere il più evidente di Evdokimov è quello di una grande capacità di sintesi equilibrata ed accorta, non solo della più antica tradizione orientale (con tutta la vaghezza che comporta questa denominazione), ma anche delle speculazioni più recenti ed originali. Ciò vale anzitutto per il suo metodo generale teologico. Come i maggiori dei teologi russi contemporanei e alla stregua dei Padri greci egli riconosce la primaria importanza della teologia trinitaria, distingue tra ragione e intelligenza (quest'ultima unita alla contemplazione e alla comunione con Dio) nel far teologia, sottolinea la preponderanza della teologia apofatica su quella catafatica, distinguendo tra essenza ed energie in Dio, senza disdegnare il ricorso all'uso della Sofia bulgakoviana⁽¹⁵⁾. Più particolarmente però possiamo notare questa sua capacità nell'esporre la dottrina della processione dello Spirito Santo e nell'indicarne le possibili soluzioni, che risultino valide anche in un discorso ecumenico.

A - La processione dello Spirito Santo nell'insieme della triadologia.

Va sempre ricordato che nella tradizione ortodossa tutti i termini, i triadologici ricevuti dalla cultura profana (filosofica) non sono mai accolti senza una profonda modifica del loro significato. Valga ad esempio quanto è successo per i termini ousia e hypostasis⁽¹⁶⁾. La teologia trinitaria è costruita a partire dalle ipostasi (senza per questo rompere l'equilibrio con la natura). La loro unità però non è data dalla natura unica, ma dalla monarchia del Padre, la quale presiede anche alla diversità delle persone. La generazione del Figlio e la processione dello Spirito servono ad esprimere anzitutto la loro consustanzialità col Padre⁽¹⁷⁾. Padre, Figlio e Spirito Santo sono Dio per natura.

Ognuna delle persone, oltre all'essenza comune, possiede le sue proprietà ipostatiche. Secondo queste, il Padre si distingue come ingenerato, il Figlio come generato e lo Spirito come spirato. Esse sono distintive e rappresentative dei modi di esistenza delle Ipostasi, o, secondo l'espressione del Damasceno, "non sono dimostrative dell'essenza, ma della relazione reciproca e del modo di esistenza delle ipostasi della Santa Trinità" (PG 94,816)⁽¹⁸⁾. Naturalmente, conservano sempre un carattere apofatico.

Le Persone, identiche nella sostanza, si diversificano mediante le relazioni interne. A questo punto però si deve precisare una differenza con l'occidente: "Per l'Oriente, le relazioni tra le Persone della Trinità non sono di opposizione nè di separazione, ma di diversità, di reciprocità, di rivelazione reciproca e di comunione nel Padre."⁽¹⁹⁾ Queste relazioni di origine

non sono il fondamento delle Ipostasi, ma sono solo il mezzo per eccellenza che ne significa la diversità. Esse inoltre sono sempre ternarie e "contemporaneamente tri-uniche ed è per questo che in ogni relazione di una Persona le altre sono presenti"⁽²⁰⁾. E' esclusa così ogni possibilità di diade. Queste relazioni triple, non di opposizione, non sono neppure causali. "La relazione attiva del Figlio e dello Spirito al Padre è quella di comunione, di rivelazione, di manifestazione, come la relazione attiva tra il Figlio e lo Spirito non è affatto quella di origine. La relazione di origine è una negazione: il Padre non è il Figlio; ecc..."⁽²¹⁾. La Trinità delle Persone è un dato primordiale; non esiste nessuna monade iniziale nè alcuna dialettica di tipo hegeliano. Il dogma trinitario è al di sopra di ogni speculazione metafisica. Il numero stesso non esprime la quantità, ma solo l'ordine ineffabile⁽²²⁾.

Quando si dice che i greci considerano "la natura come il contenuto della persona", secondo l'espressione di p. De Régnon, si vuol significare che "ogni Ipostasi è la maniera personale di appropriarsi la medesima natura e conseguentemente ogni Ipostasi nella sua realtà unica sorpassa le sole relazioni di origine"⁽²³⁾. Se è vero che è il Padre che distingue le Ipostasi, è anche vero che questa distinzione va al di là del semplice piano delle origini. Infatti i Padri distinguono tra la sussistenza ipostatica e l'azione manifestatrice. Presso di loro è sempre stato fortemente sottolineato il carattere apofatico della processione del Figlio e dello Spirito dal solo Padre; d'altra parte Figlio e Spirito appaiono inseparabili nella loro azione manifestatrice del Padre. "Presso tutti i Padri si costata l'affermazione del-

l'unica sorgente Ipostatica del Padre e contemporaneamente una relazione intima tra il Figlio e lo Spirito inseparabilmente concepiti e uniti: lo Spirito riposa eternamente sul Figlio e lo manifesta."⁽²⁴⁾.

Dopo questa raccolta delle principali affermazioni triadologiche di Evdokimov, ecco il quadro completo dello schema trinitario, compresa la processione dello Spirito: "Con una figura, si può rappresentare la triadologia sotto forma di un angolo il cui vertice designa il Padre e i due punti dove si arrestano i lati, il Figlio e lo Spirito. Questo schema esprime l'uguaglianza dei due, ma non dice niente sulle loro relazioni reciproche, eccetto la relazione all'unica origine che è il Padre. Secondo il P. Sergio Boulgakov, lo schema più corretto è un triangolo inscritto in un cerchio: il movimento è circolare, parte dal Padre e ritorna verso di lui. Il Padre è la sorgente della verità, il Figlio è il principio della rivelazione della verità del Padre, lo Spirito Santo è il principio della sua manifestazione dinamica e vivificante, egli è la Via della Verità, il suo Spirito. La relazione tra il Figlio e lo Spirito non è causale, ma è una relazione di interdipendenza e di condizione, perchè ogni relazione intradivina è sempre tripla nella circumincessione eterna dell'Amore divino."⁽²⁵⁾.

Per cercare di meglio comprendere il pensiero di Evdokimov è opportuno soffermarsi con qualche osservazione su quanto detto finora. Egli presenta un primo schema trinitario di tipo losskijano, che viene giudicato insufficiente (anche se non per questo apertamente rigettato). Segue poi un secondo schema, di tipo bulgakoviano, giudicato migliore. Si è già visto però come il

primo schema sia applicato da Losskij alla Trinità in se stessa, mentre il secondo è applicato da Bulgakov alla Trinità a livello di Sofia. Ci si domanda ora a quale livello Evdokimov intende riferirsi. Non è chiaro, anzi il lettore ha l'impressione almeno fino a questo punto, che la mancanza di chiarezza sia in qualche modo voluta. Infatti, se non si vuole accettare il primo schema, bisognerebbe dire che è perchè si pone su un piano intratrinitario, sul quale si vuol conservare l'assoluta apofaticità, e non perchè manca una relazione Figlio-Spirito, che è ammessa da tutti coloro che parlano di eterna manifestazione trinitaria.

B - La processione dello Spirito Santo dal punto di vista ecumenico.

Più chiaro sembra Evdokimov nella prosecuzione del suo pensiero. Costata la divergenza storicamente esistente tra Oriente e Occidente sulla processione dello Spirito Santo, e passa poi a indicarne, se non la soluzione, almeno la direzione per un possibile accordo. Dopo aver accertato che la Scrittura non contiene esplicitamente nè il Filioque nè l' a Patre solo, ed aver esaminato la tradizione patristica e teologica (in genere piuttosto unanime, con qualche testo ambiguo)⁽²⁶⁾, egli si domanda fino a che punto il Filioque sia accettabile. Ciò significa criticarne certi aspetti e presentare degli schemi che siano in grado di assorbirne le parti valide.

Le accuse contro il Filioque sono quelle di sempre, a partire da Fozio. La causalità attribuita anche al Figlio diventa una proprietà non più ipostatica (del Padre), ma naturale (e quindi attribuibile anche allo Spirito). Viene così intaccata la monarchia del Padre e rotto l'equilibrio trinitario; la Tri-

nità è spezzata in due diadi. Le processioni per modum intellectus e per modum voluntatis introducono un inammissibile antropomorfismo. Il peggio però è che la processione ab utroque presuppone che le relazioni siano il fondamento delle Ipostasi, mentre in realtà ne esprimono solo la diversità. Tutto ciò è conseguenza di un falso concetto di causalità, filosofico e non patristico, come si potrà meglio vedere appresso⁽²⁷⁾.

Il Filioque, che nella sua interpretazione latina è assolutamente da escludersi, può essere accettato fino a un certo punto (ma solo fino a quel punto) in due particolari schemi, che sono presentati da Evdokimov come vie di possibile soluzione. Il primo di questi schemi è basato sulla distinzione palamitica tra essenza ed energie e risente molto della sistemazione di Loskij. "Nella sua processione ipostatica, lo Spirito realizza ad intra il mistero di una alterità senza opposizione, e, ad extra, egli manifesta la processione naturale dell'energia, l'eterno movimento dell'amore trinitario. La distinzione dell'essenza e dell'energia costituisce la prima delle soluzioni possibili del Filioque alla luce della Tradizione orientale. Essa pone la distinzione-identità dello Spirito (to pneûma con l'articolo) in quanto Ipostasi, e dello Spirito (pneûma senza articolo) in quanto energia. A livello dell'essenza comune, lo Spirito in quanto ipostasi procede dal Padre solo, benchè congiuntamente col Figlio sul quale riposa. In quanto energia divina, insegna Palamas, 'lo Spirito si effonde a partire dal Padre attraverso il Figlio e, se si vuole, dal Figlio'. La soluzione consiste dunque nella distinzione dell'Ipostasi dello Spirito Santo e dell'energia che essa manifesta ex Patre Filioque."⁽²⁸⁾.

Il secondo schema in grado di recepire in qualche modo il Filioque è ricalcato su quello già presentato da Bulgakov. Si tratta di trovare una formulazione che esprima le correlazioni sempre trinitarie delle Ipostasi. Il dia e il -que sono un tentativo in questo senso. Mentre il primo rimane piuttosto sfumato, il secondo fallisce il suo scopo perchè parte dal presupposto che generazione e processione siano il risultato di una produzione, cioè di una dipendenza causale⁽²⁹⁾. Ma le Persone divine sono "sopracausali", cioè senza causa, nel senso tecnico del termine. Perciò la dialettica causale deve lasciare il posto alla dialettica della rivelazione, secondo la quale il Padre, soggetto della rivelazione, si rivela attraverso il Figlio nello Spirito. E' qui che può essere usato il Filioque, purchè sia bilanciato dallo Spirituque. "Il Padre genera il Figlio con la partecipazione dello Spirito Santo e spirita lo Spirito con la partecipazione del Figlio, e perfino la sua innascibilità comporta la partecipazione del Figlio e dello Spirito Santo, che ne sono testimonianza, provenendo da lui come dalla loro unica sorgente. Ma queste relazioni non sono di produzione ma di correlazione tra Colui che si rivela e Coloro che lo rivelano, l'atto trino dell'Amore reciproco dei Tre."⁽³⁰⁾ Questa seconda soluzione consiste dunque nell'abbandono della nozione di causa che, sempre secondo Evdokimov, non ha alcun fondamento nella teologia patristica. "Al giorno d'oggi, ritrovando la teologia dei Padri e cercando una sintesi neo-patristica, bisogna oltrepassare la nozione di causa, di dipendenza causale che presenta un antropomorfismo inapplicabile al mistero di Dio e non trova alcun riferimento nelle Scritture. Nessuna produzione causale può aver

luogo nell'eternità. Se alcuni Padri hanno impiegato questo termine, era unicamente per designare il principio monarchico del Padre e in modo puramente descrittivo; il Padre è radice, sorgente, principio, causa, ma essi si arrestano là, afferrati dalla contemplazione apofatica. L'interpretazione strettamente causale è postpatristica, è una teologia antifilioquista polemica... 'Che procede dal Padre' significa anzitutto l'equi-divinità in connessione con altre realtà al di là di una semplice causalità, perchè le Ipostasi non procedono nel senso metafisico ma esistono da principio e senza inizio. La 'processione' presso i Padri ha chiaramente l'aspetto apofatico. La Trinità esiste da principio come tre centri ipostatici del Soggetto tri-unico. L'innascibilità, la generazione e la processione non producono delle Ipostasi come una causa i suoi effetti... Nessuna Persona è 'prodotta' da un'altra, ma ognuna si determina contemporaneamente da se stessa e dalle altre, e si qualifica come Padre, Figlio e Spirito Santo."⁽³¹⁾ Giustamente in questo schema si può usare il termine condizione trinitaria (Bolotov) per indicare la partecipazione del Figlio alla spirazione dello Spirito, e come tale può essere usato il Filioque.

Nell'odierno dialogo ecumenico la questione del Filioque dovrebbe essere messa in connessione con quella dell'epiclesi, che può offrire un valido aiuto nella ristrutturazione di tutto il problema⁽³²⁾. In ogni caso l'addizione al Credo potrebbe essere tollerata e per la sua antichità e perchè di fatto non è riuscita a portare una differenza sostanziale tra Oriente e Occidente nell'adorazione dello Spirito Santo. Osservazione, quest'ultima, diretta soprattutto contro una certa durezza di

atteggiamento assunta da Losskij⁽³³⁾.

Con tutto questo penso che siano stati mostrati a sufficienza il valore e i limiti del lavoro teologico di Evdokimov. Suo merito principale è quello di aver saputo individuare, tra le più recenti, le speculazioni più ricche e capaci di contribuire alla soluzione del problema. I suoi limiti sono indicati dal fatto che egli, in definitiva, ci dice poco di nuovo: aspetto questo che sembra ignorato almeno dagli articoli su Evdokimov di divulgazione teologica⁽³⁴⁾.

III - ALTRI SCRITTI.

Ed eccoci alla rassegna bibliografica. Si tratta degli accenni comparsi nell'ultimo decennio presentati in ordine cronologico. Per completezza sono ricordati anche scritti di ortodossi non russi, di protestanti e di cattolici. Ciò è giustificato dal fatto che il nuovo clima ecumenico impegna gli scrittori ad interessarsi di quanto succede anche al di fuori dell'ambito della propria confessione, e quindi anche la teologia russa vi è sempre, più o meno apertamente, coinvolta. Anzi, l'ultimo degli scritti che saranno ricordati riguarderà proprio un incontro interconfessionale sullo Spirito Santo.

A - Scrittori russo-ortodossi.

Un accenno brevissimo alla questione della processione si trova in un'opera di N. Zernov⁽³⁵⁾. Si limita a riassumere la situazione: il problema non è ancora risolto, mentre vi sono teologi di entrambe le parti che ritengono le due formulazioni (orientale e occidentale) dogmaticamente distanti tra loro, altri invece che le ritengono differenti solo verbalmente.

Più ampio invece lo spazio dedicato al problema nell'operetta di O. Clément⁽³⁶⁾. La sua posizione non si distanzia da quella

di Vl. Losskij: distinzione tra essenza ed energie, apofaticità delle relazioni di origine (che hanno soprattutto valore di relazioni di diversità), trinitarietà di tutte le relazioni, mutuo condizionamento (nella simultaneità eterna di generazione e processione) del Figlio e dello Spirito. Quest'ultimo pensiero risulta più marcato che in Losskij, mentre sono con minor forza sottolineate le conseguenze pericolose del filioquismo. Il Filioque ha un aspetto legittimo solo sul piano dell'energia.

In un articolo di G. Florovskij sul problema dell'incontro ecumenico⁽³⁷⁾ si può trovare la critica al metodo storico che conduce Karsavin (e in dipendenza da lui, Losskij) a una conclusione inaccettabile, e cioè che tutte le deviazioni della Chiesa occidentale sono frutto del Filioque. Attraverso il metodo delle intuizioni radicali Karsavin giunge all'affermazione della massima opposizione tra oriente ed occidente; pur essendo però uno storico brillante, finisce col peccare di eccessivo costruttivismo. Losskij è sulla stessa linea, però mantiene un linguaggio più sobrio e cauto. Sintomatico comunque il fatto che entrambi i teologi verso la fine della vita in qualche modo recedettero da queste posizioni, il primo ricevendo l'estrema unzione in un campo di concentramento da un attoico orientale, il secondo impegnandosi profondamente nel dialogo ecumenico.

Va ricordato infine l'articolo pubblicato su Sobornost' ad opera di D. Chitty⁽³⁸⁾, forse ortodosso (non so se di origine russa). Si tratta del problema del Filioque dai punti di vista storico e teologico, e si termina con la proposta pratica di metterlo tra parentesi permettendone l'uso ad libitum. Tutto sommato, questo articolo lascia una discreta impressione di super-

ficialità.

B - Altri scrittori ortodossi.

Un articolo di I. Karmiris, come pure le opere più generali di R.M. French e di T. Ware⁽³⁹⁾, non si distaccano dalla tradizionale concezione greco-ortodossa, quella propria dei polemisti antilatini a partire da Fozio. L'aspetto giuridico dell'inserzione del Filioque è particolarmente posto in discussione. Dei tre, T. Ware dedica più spazio al problema e lo presenta con maggiori sfumature.

In un articolo di N. Nissiotis⁽⁴⁰⁾ si trovano considerazioni sul filioquismo odierno. Esso si presenta in un nuovo contesto, e cioè come base dell'imperante cristomonismo. La dottrina sulla Chiesa, sui sacramenti, ecc. è presentata in luce difettosa, per la posizione secondaria dello Spirito, subordinato a motivo del Filioque, e considerato solo come agente soggettivo. Nissiotis è nettamente per la processione dal solo Padre ad intra, mentre la missione ad extra avviene per il Figlio.

C - Scrittori Protestanti.

H. Waddams, alglicano, in una breve operetta sulle Chiese ortodosse⁽⁴¹⁾, prendendo posizione contro Vl. Losskij afferma come la questione della processione non presenti delle differenze insormontabili per la fede dell'oriente e dell'occidente. La diversità nei simboli è piuttosto il risultato di un diverso clima mentale e spirituale.

Più ampio e interessante, invece, il saggio di D.L. Berry⁽⁴²⁾ sulla relazione Spirito - Cristo - Chiesa. Dopo aver affermato la necessità di mantenere l'equilibrio tra cristologia e pneumatologia, presenta il Filioque come un'esigenza dell'afferma-

zione che lo Spirito Santo è lo Spirito di Cristo. Mediante il Filioque si vuole affermare che lo Spirito rende presente non solo l'opera di Cristo, ma Cristo stesso vivente e attivo. "Quando il Filioque è usato per mettere in rilievo l'inseparabilità dello Spirito Santo e del Figlio in quella maniera e in quel senso come noi abbiamo abbozzato in questo saggio, allora pare che niente è asserito che i teologi orientali negherebbero. Né la difesa né il rifiuto del Filioque possono mantenersi nella vecchia maniera. Affermare il Filioque è dire in tutta pienezza che lo Spirito Santo è Spirito di Gesù Cristo. Negare il Filioque è dire in tutta onestà che il presupposto cristologico dell'opera dello Spirito Santo è o adeguatamente protetto dagli altri aspetti della fede della Chiesa e della liturgia, o che bisogna che sia trovata una qualche terminologia più appropriata. Nell'uno e nell'altro caso un dialogo fruttuoso sembra ora genuinamente possibile."⁽⁴³⁾ L'autore fa notare come in occidente si cerchi ora di evitare l'aspetto dello Spirito come legame tra Padre e Figlio, perchè introduce una nota di impersonalismo nel Filioque (e al riguardo cita la critica di Losskij). Suggerisce inoltre di tenere in maggior conto la concezione ortodossa delle energie increate di Dio. Se un appunto è da muovere a D. Berry, è il seguente: egli sembra vedere il Filioque solo come una funzione. Fino a che punto ciò è possibile e legittimo? Vero è che il Filioque è nato in Spagna con una precisa funzione.

Ancora sulla rivista Sobornost' si può trovare una presa di posizione a proposito dell'inserzione del Filioque nel Simbolo; essa è però opera di un anglicano, H.A. Hodges⁽⁴⁴⁾. Egli critica il dubbio principio secondo il quale tale inserzione è avvenuta e cioè quello di voler salvaguardare una dottrina (divinità di

Cristo) mediante un'altra non fondata con sicurezza. Attualmente sarebbe meglio togliere il Filioque dal Credo, in modo da lasciare libero il campo per la discussione.

W. Ullmann⁽⁴⁵⁾, trattando questo problema dal punto di vista ecumenico, nota come si vada incontro a un certo irenismo dogmatico da parte cattolica e da parte protestante, mentre più complesso sembra l'atteggiamento degli ortodossi. Ed effettivamente si è di fronte a dottrine differenti tra oriente e occidente, perchè, se è vero che S. Agostino dipende dai Cappadoci per concetti di ousia e di relazione, di sua iniziativa introduce la dottrina dello Spirito come mutua relazione e la dottrina psicologica. Secondo Ullmann, se Agostino presenta in definitiva una differente concezione trinitaria, ciò dipende dal fatto che tra oriente e occidente esiste una fondamentale differenza nella concezione della storia della salvezza. Quindi, sia nella formulazione latina che in quella greca della processione, "ci si fanno incontro soprattutto due fundamentalmente diverse concezioni teologiche della dottrina trinitaria... Sono sintomi di un problema che invero non è radicato nel campo della dottrina trinitaria. In questa divergenza si pone una questione che sta oggi al centro di tutti i lavori teologici: il problema teologico della storia."⁽⁴⁶⁾ Ullmann accenna poi ad un altro problema di carattere generale, ma che investe anche il Filioque: quello del significato delle strutture di pensiero per la formulazione dei dogmi.

D- Scrittori cattolici.

Anzitutto va ricordato un manuale di teologia orientale, ad opera di A.S. Hernandez⁽⁴⁷⁾. Tratta del problema del Filioque alle p.169-210 del vol.I; quanto al contenuto non sembra distac-

carsi dalla presentazione classica dei suoi predecessori (Palmieri, Jugie), con l'aggravante di essere stato scritto qualche decennio più tardi. Il secondo volume, dedicato alla bibliografia, avrebbe potuto essere più completo per quanto riguarda il Filioque.

Il benedettino J. Chrysostomus, in un articolo pubblicato in occasione dell'annuncio del Vaticano II⁽⁴⁸⁾, esprime l'opinione che il Filioque non debba costituire un ostacolo insuperabile per la riunione, dal momento che gli è spianata la strada dal per Filium orientale. Inoltre, in una operetta pubblicata senza data⁽⁴⁹⁾ (ma probabilmente posteriore all'articolo sopra citato) sempre sul medesimo argomento, riporta l'opinione di alcuni teologi ortodossi sul Filioque, sia di chi non vi trova grosse difficoltà come Vinogradov⁽⁵⁰⁾, sia di chi lo ritiene inaccettabile come Meyendorff. Anche in questa operetta egli si dimostra abbastanza ottimista.

Un articolo di B. Capelle⁽⁵¹⁾ cerca di mostrare come l'idea del Filioque sia contenuta nella liturgia greca di S. Basilio. Il seguente passo dell'anafora: "par'hoû (il Figlio) to pneûmato hagion exefanê" dovrebbe essere considerato come una spiegazione adeguata della formula troppo concisa del Filioque. Tutti gli Orientali quindi, usando la liturgia di S. Basilio, confesserebbero il Filioque. Va però notato che questo testo è interpretato ben diversamente da Evdokimov⁽⁵²⁾.

Molto ben informato appare l'articolo del domenicano C. Gerest⁽⁵³⁾. Dopo aver brevemente tracciata la storia del problema a partire dai Padri fino ai teologi russi più recenti, conclude riconoscendo come giustificati certi rimproveri (per es. la poca

attenzione rivolta allo Spirito) mossi da parte ortodossa ai cattolici, e consigliando una revisione della questione sulla base della Scrittura. Di struttura analoga e ugualmente ben fatto è anche il capitolo dedicato alla pneumatologia in un piccolo libro a carattere ecumenico di M. Lehmann (penso che l'autore sia cattolico)⁽⁵⁴⁾.

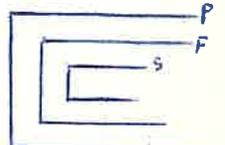
Alle diverse critiche sollevate dai teologi russi contro il Filioque e le sue conseguenze si risponde, sia pure in forma indiretta, in alcuni articoli abbastanza recenti. Così in un articolo a firma X di Lumière et Vie si parla del 'filioquismo', mentre L. Malevez tratta del problema dell'unione del cristiano con Dio (relazione con lo Spirito e conseguenti problemi trinitari) e Y. Congar risponde all'accusa di cristomonismo come frutto del Filioque⁽⁵⁵⁾, pur riconoscendo la debolezza della pneumatologia nella tradizione occidentale, e soprattutto della pneumatologia eucaristica, come conseguenza dell'assenza di una epiclesi formale nel Canone romano.

Da ultimo ricordo una pubblicazione che è frutto del lavoro di teologi di tutte le confessioni. Si tratta degli Atti del primo Simposio dell'Accademia Internazionale di Scienze Religiose, tenuto a Héverlée-lez-Louvain nel 1966. Il libro⁽⁵⁶⁾ contiene le relazioni dei diversi teologi, ognuna seguita dalla discussione suscitata dai presenti. Tema del simposio era: "Lo Spirito Santo e la Chiesa", però spesso il discorso tocca anche il tema del Filioque. In modo particolare vanno ricordate due relazioni.

La prima è di P. Evdokimov⁽⁵⁷⁾, ma il suo contenuto ci è già noto, perchè corrisponde alla seconda parte dell'operetta di questo teologo sullo Spirito Santo, e della quale si è già detto.

Degli interventi seguiti alla relazione va ricordato almeno quello di H.F. Torrance, presbiteriano, che ha detto tra l'altro: "Mi sembra... che, se l'Oriente e l'Occidente sono qui (sul Filioque) opposti l'uno all'altro, ciò è il risultato di un malinteso reciproco durante il quale l'opposizione tra loro continua a oscurare la soluzione fondamentale. Se posso esagerare un poco per maggior chiarezza, vorrei esprimere questa soluzione fondamentale come segue: in Occidente, lo Spirito è concepito come dato agli uomini principalmente sotto forma di una grazia soprannaturale, non in Gesù Cristo, ma in ragione di ciò che il Cristo ha fatto per noi; ma in Oriente, lo Spirito è concepito come dato dal Padre 'nel' e 'per' Gesù Cristo, il Figlio. Così almeno come lo intendo io, l'Oriente accetta realmente la sostanza del Filioque, mentre praticamente l'Occidente la evita. Il punto cruciale che noi dobbiamo qui prendere in considerazione è l'aspetto redentore del Filioque."⁽⁵⁸⁾.

La seconda relazione è di M^r-J. Le Guillou⁽⁵⁹⁾, e tratta del Filioque nei Padri greci del IV e del V secolo. Di questo articolo, molto ben fatto e che dovrebbe essere preso a modello per indagini del genere, ecco i principali punti di conclusione, non essendo possibile riportare tutti i testi patristici. Anzitutto, si afferma che la riflessione patristica lascia normalmente al di fuori della sua visuale la specificità del rapporto tra Figlio e Spirito. In secondo luogo, che la rappresentazione abituale dei Padri dello schema trinitario non è riducibile a una linea, ma assume un aspetto di inclusione delle persone, secondo lo schema qui raffigurato. Secondo questa prospettiva di inclusione un rapporto Figlio-Spirito, a livello



di origine, vi si trova implicato. Ciò lascia credere che a poco a poco una corrente importante del pensiero greco sia arrivata ad ammettere che lo Spirito Santo ha il suo essere dal Figlio (esistenza dal Figlio o attraverso il Figlio). Infine, che vi fu un rifiuto a proseguire la ricerca teologica in questa direzione, soprattutto in seguito alla forte reazione di Teodoro di Cirro, che ricondusse alla pura fedeltà alle Scritture. In seguito a queste vicende, la teologia si trova ancor oggi, come è già stato fatto notare da Bulgakov, a dover approfondire la questione del rapporto Figlio-Spirito (come pure la questione del rapporto teologia-economia, che ne sta alla base).

La discussione successiva a questa relazione dimostra come essa sia stata sostanzialmente accettata da tutti. Naturalmente, essa ha offerto l'opportunità anche ad un allargamento del discorso sul Filioque. Così, mentre Torrence (p.222) ripete quanto è già stato riferito più sopra, il russo-ortodosso B. Bobrinskoj (forse il più critico nei confronti di Le Guillou) può riaffermare il pensiero che abbiamo già visto in tanti altri teologi: monarchia del Padre (che toglie forza ad alcuni testi citati da Le Guillou), distinzione essenza-energie, processione dello Spirito in quanto Dono dal Padre e dal Figlio e dallo Spirito stesso, cioè lo Spirituque accanto al Filioque (p.224-225). Sulla stessa linea si pone il teologo rumeno A. Scrima. Afferma che esistono due tipi di passaggio concettuale dall'economia alla teologia: per via di analogia e per via di analogia e causalità insieme. Questo secondo tipo non è accettabile, perchè le tre Persone sono date a priori, con le loro proprietà personali che non si lasciano ridurre alle relazioni: i Padri hanno sempre distinto tra gnorismata e schesis. Quanto alla controversia sul

Filioque, egli è dell'opinione che si debba oggi da parte di tutti porre un nuovo atto veramente creativo ed ecumenico (p.226-227). Il cattolico greco-melchita J. Hajjar con siglia di ricorrere, per un approfondimento della questione, a un libro liturgico, l'Oktoikos, ricco di centinaia di testi trinitari (p.232). Infine il benedettino O. Rousseau propone che nell'attuale riforma cattolica della liturgia il Filioque sia lasciato nel testo latino, tralasciato nelle versioni in lingue moderne (p.233).

Rispondendo soprattutto alle questioni sollevate dai teologi ortodossi, Le Guillou presenta una serie di affermazioni così riassumibili: non bisogna eliminare troppo rapidamente la nozione di causa; la distinzione essenza-energie può facilmente condurre a una dissociazione del mistero di Dio in se stesso e della sua manifestazione, e quindi a misconoscere il rapporto economia-teologia affermato dai Padri; bisogna certo evitare ogni facile interpretazione (tipo Jugie e Palmieri) dei testi patristici; l'incontro ecumenico suppone un'attitudine creativa per ritrovare il senso profondo dei modi tradizionali di espressione, evitando di bloccare le due tradizioni sui loro limiti; non si è mai voluto affermare che il Filioque costituisca la migliore formulazione (p.228-230).

A conclusione di questo capitolo penso che appaia abbastanza chiaramente la situazione recente sul problema della processione. Alcuni autori dimostrano di voler approfondire il problema studiandolo scientificamente nelle sue origini, inserendolo in una prospettiva più vasta, non limitandolo ai risultati e alle formulazioni finora raggiunti. Tutti, in ogni caso, lo vogliono discutere abbandonando ogni atteggiamento polemico, in clima di carità. Le ultime discussioni ricordate ne sono la prova più bella.

NOTE AL CAPITOLO VII.

- 1) VL.RODZJANKO, Kak razrešit' problemu filioque?, in MEx n.24 (1955) 259-291. La prima parte dell'articolo era già apparsa in inglese col titolo: The "Filioque" dispute and its importance, in EChQ 10 (1953) 177-191; e in ChE 5-6 (1953) 151-161. La seconda parte apparve col titolo "Filioque" in Patristic Thought, in ALAND-CROSS, Studia Patristica, coll.: Texte und Untersuchungen 64, Berlin: Akademie-Verlag 1957, v.II, p.295-303.
- 2) E' citato secondo la traduzione slavo-ecclesiastica: "iže ot Otca ischodit".
- 3) E di conseguenza l'ekporeuetai "vyražāet Ego samostojatel'nuju svobodu dejstvija, slovno On vovse i ne edinosuščen - homousios - Otcu." (p.271).
- 4) Ad Serap. 1,15; PG 26,577.
- 5) E' impossibile rendere bene in italiano il testo russo: "svobodno vyjavljaetsja ot Synoivnogo Otca".
- 6) Così dovrebbe essere la formula in slavo-ecclesiastico: "I v Ducha Svjatago, Gospoda Životvorjaščago, iže ot Otca Sebe 'svobodno vyjavljajuščago' (vyhodjaščago), jako ot Slova Otcago vossijavajuščago - Duch bo est' Edinorodnago, roždeniem Syna vsja ot Otca ipostasno obretajaj, v Syne vo veki počivajaj, Otca i Syna edinajaj, ot Otca edinago, jako edinyja viny (pričiny) obraz obraza javljajaj - iže so Otcem i Synom spoklanjaema i sšlavima, glagolavsago proroki" (p.277). Per le altre lingue Rodzjanko propone un esempio in inglese: "And I believe in the Holy Ghost, the Lord the Giver of Life, Who, shining forth from the Only-Begotten Son - Whose only Spirit He is and from whose generation he gets everything - makes Himself to go out from only Father." (p.290, n.170).
- 7) VL.LOSSKIJ, K voprosu ob ischoždenii Svjatogo Ducha, in MEx n.25 (1957) 54-64.
- 8) E' ad opera di A.VEDERNIKOV, in ZMP n.2 (1957) 75-77.
- 9) Anch'essa di A.VEDERNIKOV, in ZMP n.5 (1957) 75-77.
- 10) N.POPOV, O Svjatom Duche kak božestvennoj ipostasi, in ZMP n.2 (1957) 29-35.
- 11) "My predstavljāem, čto oba Oni proischodjat ot Otca soedinnenno, sovokupno, vmeste, to est' Syn soroždaetsja s ischo-

- 29) djascim Duchom, Duch soischodit s roždajiščimsja Synam - nerazdel'no, chotja i neslijanno. Ni ta, ni drugaja Ipostas', takim obrazom, ne sodejstvuet odna drugoj v polučenii bytija ot Otca i ne uslovlivaet bytija drugoj."(a.c., p.35).
- 12) A.KATANSKIJ, Ob ischoždenii Sv. Ducha, in Christianskoe Čtenie maj-ijun' (1893) 402-403.
- 13) Per notizie biografiche e bibliografiche cfr. N.ZERNOV, The Russian Religious..., p.358-359.
- 14) P.EVDOKIMOV, L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe, coll.: Bibliothèque Oecuménique 10, Paris: Cerf 1969, p.111.
- 15) Cfr. nell'ordine: L'Esprit Saint dans..., p.13, 18, 19, 23; inoltre P.EVDOKIMOV, L'Ortodossia, Bologna:il Mulino 1965, p.14, 18, 34, 73, 132, 253-254, 120-122 (Ed. or. Franc. di quest'opera: L'Orthodoxie, Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé 1959).
- 16) Cfr. nell'ordine: L'Esprit Saint dans..., p.27, 30-31; L'Ortodossia, p.94-99.
- 17) Cfr. L'Ortodossia, p.193; L'Esprit Saint dans..., p.33, 45-46.
- 18) L'Esprit Sainr dans..., p.38-39.
- 19) Ivi, p.41.
- 20) Ivi, p.42.
- 21) Ivi, p.42-43.
- 22) Ivi, p.43-44. Cfr. anche L'Ortodossia, p.192.
- 23) L'Esprit Saint dans..., p.46.
- 24) Ivi, p.47.
- 25) Ivi, p.48. Cfr. anche P.EVDOKIMOV, L'Esprit Saint et l'Eglise d'après la tradition liturgique, in L'Esprit Saint et l'Eglise, Paris: Fayard 1969, p.91-92. Il contenuto di questa conferenza coincide in molti punti con la seconda parte della più volte citata operetta: ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~ L'Esprit Saint dans...
- 26) L'Esprit Saint dans..., p.49-60.
- 27) Cfr. L'Esprit Saint dans..., p.57, 64-66; L'Ortodossia, p.193-196. Cfr. anche P.EVDOKIMOV, Grundzüge der orthodoxen Lehre, in R.STUPPERICH, Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben, Witten: Luther-Verlag 1927, p.68.
- 28) L'Esprit Saint dans..., p.63. Cfr. anche L'Ortodossia, p.198.

- 29) "Même sur le plan causal, la formule 'par le Fils' n'est pas identique à la formule 'du Fils'. La préposition ek indique la cause première efficiente dont quelque chose provient, tandis que la préposition dia désigne le Fils en tant que cause par qui tout a été fait. La formule 'par le Fils' signifie que l'Esprit procède d'un seul principe qui est le Père, mais que le Fils n'est pas étranger à cette procession, en tant que condition dans des relations toujours trines. De même, il faut affirmer la formule correspondante 'par l'Esprit'." (L'Esprit Saint dans..., p.71, n.78).
- 30) Ivi, p.72. Cfr. anche L'Ortodossia, p.198, n.61.
- 31) L'Esprit Saint dans..., p.74-75.
- 32) "Il semble qu'actuellement pour le dialogue oecuménique, la question de l'épiclese soit aussi importante que celle du Filioque, car c'est surtout à la lumière de l'épiclese qu'on pourrait ensemble re-situer correctement le Filioque. L'épiclese précise les rapports entre le Fils et l'Esprit et par l'invocation adressée au Père remonte à la théologie trinitaire. Sans réduire l'économie du salut à la seule économie du Fils ou à celle de l'Esprit, il faut les ouvrir l'une à l'autre, les ouvrir l'une et l'autre à l'économie finale et monarchique du Père et de la Trinité du Royaume." (L'Esprit Saint dans..., p.101, n.42).
- 33) Ivi, p.76, 67 (nell'ordine).
- 34) Si cfr. ad es.: G.BAUAUD, Il "Filioque" nel dialogo con gli Ortodossi, in Studi Cattolici n.2 (1971) 115-118.
- 35) N.ZERNOV, Eastern Christendom, London: Weidenfeld and Nicolson 1961, p.90-91.
- 36) O.CLÉMENT, L'Eglise Orthodoxe, coll.: Que sais-je? 949, Paris: Presses Universitaires de France 1961, p.50-61.
- 37) G.FLOROVSKIJ, The problem of ecumenical encounter, in FRY-ARMSTRONG, Rediscovering eastern christendom, London: Darton Longman & Todd 1963, p.63-76.
- 38) D.CHITTY, Grounds for the excision of the "Filioque" from the Creed of the Church of England, in Sobornost' serie 5, n.8 (1969) 557-559.
- 39) I.KARMIRIS, Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in P.BRATSIOTIS, Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, coll.: Die Kirche der Welt, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1959, Band 1, T.1, p.15-120 (par-

- ticolarmente p.33-34). R.M.FRENCH, The Eastern Orthodox Church, London: Hutchinson and Co. 1961, p.73. T.WARE, The Orthodox Church, Baltimore: Penguin Books 1963, p.59-60, 218-223.
- 40) N.A.NISSIOTIS, The importance of the doctrine of the Trinity for Church life and theology, in A.J.PHILIPPOU, The Orthodox Ethos, Oxford: Holywell Press, v.I, 1964, p.32-69.
- 41) H.WADDAMS, Meeting the Orthodox Churches, London: SCM Press LTD 1964, p.36-37.
- 42) D.L.BERRY, Filioque and the Church, in Journal of Ecumenical Studies 5 (1968) 535-554.
- 43) Ivi, p.554.
- 44) H.A.HODGES, Filioque ?, in Sobornost' serie 5, n.8 (1969) 559-562.
- 45) W.ULLMANN, Das filioque als Problem ökumenischer Theologie, in Kerygma und Dogma 16 (1970) 58-76.
- 46) Ivi, p.67.
- 47) A.S.HERNANDEZ, Iglesias de Oriente, Santander: Editorial Sal terrae, v.I 1959, p.541; v.II 1963, p.742.
- 48) J.CHRYSOSTOMUS, Vozmožno li vosstanovlenie edinstva meždu katoličeskuju i pravoslavnuju Cerkov'ju ?, New York: Russian Center Fordham University, s.d., p.46.
- 49) J.CHRYSOSTOMUS, Das Oekumenische Konzil und die Orthodoxie, in Una Sancta 14 (1959) 177-186.
- 50) Di V.VINOGRADOV è citato il seguente articolo: Soedinenie ili vzaimnyj kontakt i sotrudničestvo ?, in Russkaja Mysl' n.1461 (17-12-1959) 4.
- 51) B.CAPELLE, The Procession of the Holy Spirit according to the Greek Liturgy of St. Basil, in EChQ 14 (1962) 283-290.
- 52) P.EVDOKIMOV, L'Esprit Saint dans..., p.55. Probabilmente a questo articolo si riferiscono le seguenti parole pronunciate dal p. O.Rousseau, in occasione di un incontro interconfessionale: "On doit faire très attention à propos des textes qu'on cite au sujet du Filioque. Beaucoup de ces textes quand on les remet dans leur contexte et qu'on les regarde de près, concernent l'économie, les missions ad extra. Je cite un exemple. Il y a quelques années nous (il p. Rousseau è direttore della rivista Irénikon) avons reçu d'un très grand patrologue, que je ne nommerai pas, une étude sur le Filioque chez saint Basile à propos de textes liturgiques qui, à la première lecture, semblait donner un argument tout à fait intéressant à la tradition latine. Nous les avons, chez nous, examinés de très près. Tous ces textes

- visaient la mission, visaient l'économie." (in L'Esprit Saint et l'Eglise, p.233).
- 53) C.GEREST, Une querelle de plusieurs siècles: le Filioque, in Verbum Caro n.76, 19 (1965) 39-56.
- 54) M.LEHMANN, Im Grenzland der Kirchen. Der Standort der katholischen und der prthodoxen Theologie. Eine Uebersicht, Wien/München: Verlag Herold 1967. Cfr. il cap.V: Pneumatologische Fragen, p.84-108.
- 55) X, Note sur le "filioquisme", in Lumière et Vie n.67 (1964) 102-114. L.MALEVEZ, L'existence chrétienne dans sa relation à l'Esprit, in ETHL 45 (1969) 380-393. Y.CONGAR, Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine ?, in ETHL 45 (1969) 394-416.
- 56) L'Esprit Saint et l'Eglise. Actes du symposium organisé par l'Académie Internationale des Sciences Religieuses, Paris: Fayard 1969, p.348.
- 57) P.EVDOKIMOV, L'Esprit Saint et l'Eglise d'après la tradition liturgique, in L'Esprit Saint et l'Eglise, p.85-111.
- 58) L'Esprit Saint et l'Eglise, p.119.
- 59) M.-J. LE GUILLOU, Réflexions sur la théologie des Pères grecs en rapport avec la Filioque, in L'Esprit Saint et l'Eglise, p.195-219. L'autore avverte che si tratta della sintesi di un capitolo di un libro che apparirà col titolo: L'expérience ecclésiale de l'Esprit.

C O N C L U S I O N E

Lo scopo di questo lavoro era di presentare, attraverso una rassegna il più possibile completa, l'opera dei teologi russo-ortodossi dell'ultimo cinquantennio sul problema della processione dello Spirito Santo. Questo intento storico-positivo, anche se perseguito attraverso un'esposizione che rende noiosa e pesante la lettura, spero sia stato realizzato. Eventuali dimenticanze, per quanto riguarda la completezza bibliografica, dovrebbero essere di secondaria importanza. Ricordo, in ogni caso, che la bibliografia per motivi contingenti è aggiornata solo fino al 1969 (eccetto qualche raro articolo posteriore in cui mi sono imbattuto per caso).

Nell'introduzione si parlava anche di vantaggi immediati che lo studio della teologia russa su questo problema avrebbe potuto procurare. Mi pare ora che dall'insieme del lavoro si possa ricavare qualche indicazione. Anzitutto dal punto di vista dell'arricchimento dottrinale. Almeno due teologi si presentano con le caratteristiche di pensatori profondi ed originali: S. Bulgakov e Vl. Losskij. Il primo ha tentato la costruzione di un intero sistema teologico sulla base dell'intuizione della Sofia. Anche le relazioni trinitarie, e particolarmente quella Figlio-Spirito, sono viste in questa luce e ricevono quasi una dimensione nuova, fino a suscitare almeno titubanza all'interno stesso del mondo ortodosso. Il secondo ha presentato un'impostazione dei problemi trinitari secondo una teologia più cauta e tradizionale, tradizione però piuttosto ignorata in occidente (tanto da apparire quasi nuova), perchè fondata sull'insegna-

mento di S. Gregorio Palamas della distinzione essenza-energie e richiamantesi soprattutto a quei passi dei Padri greci che costituiscono l'embrione della dottrina palamitica. Questi punti centrali dei due teologi non sono risultati completamente chiari nella presente trattazione. Ma non poteva essere altrimenti. La loro opera è troppo vasta e complessa perchè un lavoro di rassegna ne possa esaurire il significato: sono necessarie delle monografie⁽¹⁾, e io spero di averne almeno suscitato il desiderio. Mi sembra comunque evidente che qualsiasi odierno ripensamento teologico sulla processione dello Spirito Santo non possa ignorare o semplicemente prescindere dal fatto dell'esistenza della sofologia bulgakoviana e della dottrina delle energie.

Sempre da un punto di vista dottrinale, credo che sia potuto apparire come la differenza tra Oriente (almeno quello russo-ortodosso) e Occidente, prima ancora che nella formule dogmatiche, si riveli nella mentalità teologica generale. Questa differenza di mentalità si può concretare in alcuni punti: nel maggior risalto attribuito all'apofaticità divina; nel senso mistico che permea ogni teologizzare, che non è mai pura ricerca scientifica, ma anche contemplazione e comunione con Dio; nel senso della tradizione, per cui il teologo non parla mai come persona isolata, ma si sente sempre membro di una Chiesa che supera le barriere del tempo e dello spazio⁽²⁾; nel continuo riferimento alla liturgia, dove il mistero divino è concretamente vissuto. Non che questi aspetti manchino nella teologia cattolica, ma sono senz'altro meno evidenti che presso i teologi russi.

Al termine di questo lavoro potrebbe sorgere una facile obie-

zione: perchè addentrarci nei meandri della speculazione trinitaria di questi teologi russi, se essi in definitiva non sono in grado di presentarci delle soluzioni assolutamente convincenti e noi cattolici non possiamo recedere dalla nostra fede nel Filioque ? A ben riflettere però essa risulta semplicistica. Ci sono almeno due motivi che giustificano questo studio: la necessità intrinseca di rendere sempre più chiara la nostra posizione cattolica e il dialogo ecumenico.

Le continue critiche che questi teologi rivolgono alla dottrina filioquista, benchè non siano generalmente nuove in se stesse, acquistano tuttavia una forza nuova perchè inserite in contesti più attuali e in sistemi più efficaci. Per questo motivo il cattolico si vede costretto a domandarsi che cosa significhi realmente il Filioque. C'è già chi si è chiesto se il Filioque sia altrettanto necessario per gli Orientali, data la loro mentalità fondamentalmente apofatica e rifuggente dall'eccessiva dogmatizzazione⁽³⁾. Più d'uno già si è posto il quesito sulla validità della formula per esprimere quella relazione che certamente intercorre tra il Figlio e lo Spirito all'interno della Trinità, stando a quanto suggerisce la Scrittura e tutta la Tradizione. Penso che possano ben riassumere la situazione cattolica queste parole di Le Guillou: "Il problema è che col Filioque noi siamo davanti a un'affermazione cattolica di valore dogmatico: essa ha per noi cattolici un significato spirituale, di natura profondamente contemplativa, che deve nutrire la nostra intelligenza. Che si possa trovare un'altra formula, che accolga le richieste dei nostri fratelli ortodossi e che ci porti a una migliore intelligenza del mistero trinitario, io lo spero, ma non vedo altro mezzo che riflettere sul problema del-

l'origine."⁽⁴⁾. Se si deve cercare una nuova formula (si intende, salvo restando il contenuto dogmatico), se più precisamente si deve riflettere sul problema dell'origine, perchè tutto questo non può essere fatto insieme ? Ecco allora il dialogo ecumenico.

Se nel dialogo ecumenico dobbiamo essere aperti con tutti, a maggior ragione dobbiamo esserlo, almeno sul problema della processione, con i teologi russi, che su di esso hanno speso tanta parte delle loro forze e della loro intelligenza, come penso di essere riuscito a mostrare in questo lavoro. Il dialogo comincia, quando si comincia a conoscere il pensiero degli altri: qui si è voluto cominciare a conoscere il pensiero russo-ortodosso. Bisogna però precisare che il dialogo non è una semplice schermaglia dove i concetti sostituiscono le spade. Si è detto più sopra che, prima ancora che nelle formulazioni dogmatiche, la differenza tra Oriente e Occidente è una questione di mentalità. Il dialogo deve quindi cominciare a livello di mentalità (e su questo punto ci favoriscono i moderni mezzi di comunicazione), per passare solo in un secondo tempo a problemi più specifici. E' un teologo russo che ci offre un suggerimento in questa direzione: "Questa ripresa di una riflessione in comune e in profondità sul mistero insondabile della processione dello Spirito Santo, non è essa stessa possibile che in una prospettiva di unità e di convergenza, al di là delle polemiche di scuola, a livello della rivelazione biblica dello Spirito Santo da una parte, in una esperienza partecipata d'altra parte della presenza vivificante dello Spirito nel culto e nella vita della Chiesa e del credente."⁽⁵⁾. Il pretendere di trovare immediatamente la soluzione di una determinata questione, nel nostro caso quella della processione, diventa un non-senso.

Se si è alla ricerca di una formula nuova, la quale deve tener conto anche degli antichi contenuti irrinunciabili, è necessaria anche un'esperienza nuova. Il dogma è frutto di un'esperienza ecclesiale, la quale non è possibile senza una trasformazione interiore, una metanoia. Ci suggerisce ancora il teologo russo: "Le formulae dogmatiche esprimono la fede profonda e l'esperienza interiore della Chiesa, più ancora che non determinarle. Un'esperienza rinnovata della vita cristiana nello Spirito Santo, il senso crescente della sua Persona sovrana e agente, sia nella Chiesa che nel segreto del cuore del credente o nell'azione liturgica e sacramentale, permetteranno, in seno al movimento ecumenico, una messa a punto delle 'questioni disputate', e in particolare della controversia del Filioque."⁽⁶⁾.

Del resto, così è sempre stata concepita la teologia, in quanto intelligenza della fede, di una fede vissuta nell'esperienza lunga e difficile della vita quotidiana. E così ci insegna anche il Decreto sull'Ecumenismo: "Oecumenismus veri nominis sine interiore conversione non datur. Etenim ex novitate mentis, ex sui ipsius abnegatione atque ex caritatis liberrima effusione profiscuntur et maturescunt desideria unitatis."⁽⁷⁾. Solo a questo punto è possibile percepire quanto di oggettivamente valido esiste negli altri. Sull'esistenza di tali aspetti validi non ci possono essere dubbi, sempre secondo il Decreto sull'Ecumenismo: "Unde mirum non est quosdam aspectus mysterii revelati quandoque magis congrue percipi et in meliorem lucem poni ab uno quam ab altero, ita ut tunc variae illae theologicae formulae non raro potius inter se compleri dicendae sint quam opponi."⁽⁸⁾.

Qui è stato esposto il pensiero teologico di molti credenti russo-ortodossi. Quanto vi sia in esso di valido ed accettabile

non è facile dirlo: sarà appunto il dialogo che lo chiarirà, purchè sia condotto nel clima della vera carità. Non sarà inutile ricordare queste ispirate parole di Evdokimov: "La Chiesa degli ultimi tempi offrirà a colui che ha fame non le 'pietre ideologiche' dei sistemi, nè le 'pietre teologiche' dei manuali di scuola, ma il 'pane degli angeli' e secondo la bella espressione di Origene, 'il cuore del fratello umano offerto in puro nutrimento'." ⁽⁹⁾. Senza voler essere degli antirazionalisti, è opportuno che noi cattolici ricordiamo di far uso qualche volta di più di questa carità che val più di ogni altra cosa. Chomjakov ha affermato che la mancanza di carità ha condotto anticamente allo scisma tra Oriente e Occidente: intendendo questa frase in senso più generale si può essere d'accordo con lui. Ricordiamo solo che se lo scisma dovesse perpetuarsi, sarebbe perchè la carità continua a mancare. Anche questo ci insegnano i teologi russi. Il padre S. Bulgakov constatava con amarezza come lo Spirito dell'Unità e dell'Amore fosse divenuto la causa della separazione e dell'odio. E' giunto il momento di pregarlo perchè torni a donarsi a noi come Spirito di Amore.

NOTE ALLA CONCLUSIONE.

- 1) Su Bulgakov esiste la già ricordata monografia di L.ZANDER, Bog i mir, molto voluminosa e ricca di citazioni. Essa è però comunemente ritenuta non sufficientemente approfondita.
- 2) Molti anni fa aveva già scritto H.EHREMBERG: "Wie Abendländer denken als Philosophen, als Ich-hafte Persönlichkeiten, die Russen denken als Glieder der Kirche. Die Gegensatz ist... von Ich-haftem und Wir-haftem." (Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität, in Oestliches Christentum II, München 1925, p.381).
- 3) Cfr. G.DEJAIFFE, East and West: two theologies, one faith, in FRY-ARMSTRONG, Rediscovering..., p.54-56.
- 4) In L'Esprit Saint et l'Eglise, p.230-231.
- 5) B.BOBRINSKOJ, Le Saint-Esprit vie de l'Eglise, in Contacts n.55, 18 (1966) 179.
- 6) Ivi, p.179-180.
- 7) Unitatis Redintegratio, par.7.
- 8) Unitatis Redintegratio, par.17.
- 9) P.EVDOKIMOV, L'Esprit Saint dans..., p.109.

