

I PADRI CAPPADOCI E LA TRINITÀ. PISTE PER UNA RILETTURA

Mi sembra importante innanzitutto precisare quale può essere il significato di una rilettura, alla luce del carisma dell'unità, dei Padri Cappadoci e in particolare della loro dottrina trinitaria.

Non si tratta di fare una riflessione su un tema a prima vista lontano dagli interessi quotidiani, né tantomeno si ha la pretesa di voler aggiungere una pagina alla vasta letteratura specializzata sull'argomento. In realtà, oggi c'è l'esigenza di rendere più accessibile a tutti il linguaggio trinitario: quanto spesso si rimprovera ai cristiani di vivere come se poco importi, sia nella dottrina della fede come nell'etica, che Dio sia Uno e Trino ¹...

Al contrario, come scrive Chiara Lubich, «i dogmi visti con l'occhio dell'amore, di chi crede all'amore, appaiono logici» ². Amore che nasce da una conoscenza che sia anche esperienza trinitaria, così come Gesù ce la partecipa ³. In questo senso, non solo il dogma, ma anche il linguaggio usato, si può illuminare di una comprensione che non sia puramente concettuale, col rischio dell'astrattismo e quindi del rifiuto, ma che risulti più vitale e coinvolgente, *nuova* e suscettibile d'impensati sviluppi e applicazioni.

¹ Cf. K. Rahner: «Si può avere il sospetto che, per il catechismo della mente e del cuore (...), la rappresentazione dell'incarnazione da parte del cristiano non dovrebbe punto mutare, qualora non vi fosse la Trinità» (*Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis*, III, Brescia 1969, p. 404).

² C. Lubich, *Scritti Spirituali*/1, Roma 1978, p. 148.

³ Cf. il valore teologico di un'autentica esperienza cristiana in DV 8; cf. M. Cerini, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 1995, pp. 12-14.

È in questa prospettiva che vogliamo rileggere alcuni testi dei Padri Cappadoci: il loro pensiero, infatti, è una miniera di spunti quanto mai attuali. Ne evidenziamo qui solo due, tralasciando altre piste per ulteriori approfondimenti.

1. ATTUALITÀ DEI CAPPADOCI NEL RAPPORTO TRA TEOLOGIA, ASCETICA E MISTICA

È in generale con i Padri della Chiesa che il messaggio cristiano penetra nel contesto socioculturale della loro epoca. Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, suo amico, e Gregorio di Nissa, fratello di Basilio, operano in Cappadocia nel IV secolo – nel periodo che va dal concilio di Nicea (325) al primo concilio di Costantinopoli (381) –, periodo pervaso dalle controversie trinitarie. La speculazione dei tre Cappadoci è stimolata quindi dal particolare clima suscitato dall'arianesimo ed è caratterizzata dalle risposte puntuali agli errori dei suoi diversi rappresentanti (Eunomio, Apollinare, ecc.). E tuttavia le soluzioni che essi trovano nel venire incontro alle esigenze del loro tempo risultano di grande interesse e attualità.

Scriva Gregorio di Nazianzo, chiamato il Teologo:

«Non crediate, voi altri, che il parlar di Dio come vuole la nostra religione sia una cosa che compete a chiunque. Niente affatto: tale argomento costa caro e non lo posseggono quelli che vivono terra terra. (...) È un compito che spetta a quelli che si sono esercitati e hanno trascorso tutta la loro vita nella contemplazione e, soprattutto, hanno purificato l'anima e il corpo o, almeno, la stanno purificando. Forse, infatti, può essere addirittura pericoloso, per chi non è puro, toccare l'essere puro, così come è pericoloso accostarsi al raggio del sole per uno che non ci vede bene. E quando lo si potrà fare? Quando non subiremo più il turbamento procu-

ratoci dal fango e dal disordine delle cose esteriori. (...) E con chi si può farlo? Con quelli che prendono la cosa sul serio e non come una qualunque altra occupazione, nella quale si possa trovar gusto a ciarlare stupidamente»⁴.

Il Nazianzeno, con il suo stile immediato, ricco di immagini e di riferimenti scritturistici, stigmatizza qui quella che a suo modo di vedere era la diffusa abitudine degli ariani di parlare di Dio in modo superficiale, banalizzandone il mistero: la teologia, in questo modo, viene ridotta a vana tecnica della parola (*technologia*).

È la stessa preoccupazione di Gregorio di Nissa:

«Se chiedi al cambiavalute qual è il cambio del giorno per una certa moneta, ti senti propinare una dissertazione su “generato” e “ingenerato”. Capiti in una panetteria e l'uomo dietro al banco ti dice che il Padre è più grande del Figlio. Ai bagni chiedi se l'acqua è pronta e ti rispondono che il Figlio fu generato dal nulla»⁵.

È diverso il metodo che i due Cappadoci propongono a quanti aspirano alla conoscenza di Dio: c'è un cammino da fare, non improvvisato, c'è un'ascetica personale da vivere, seria, eppure alla portata di tutti, basta che «si ami la verità».

Così scrive Gregorio di Nazianzo, rifacendosi alla sua esperienza:

«Cos'è questo che provo, miei cari, amici che siete iniziati nella dottrina cristiana e insieme con me amate la verità? Io stavo correndo per raggiungere Dio, e stavo salendo sulla montagna; mi ero aperto la strada attraverso la nube e vi ero

⁴ Gregorio Nazianzeno, *Orationes Theologicae*, 27, 3 (SC 250, Paris 1978), trad. it., Roma 1986, pp. 45-46.

⁵ Gregorio di Nissa, PG XLVI, col. 577 B, cit. in R. Barr, *Main Currents in Early Christian Thought*, trad. it., Brescia 1987, p. 100.

penetrato, lontano (...) dalle cose materiali, e, per quanto mi era possibile, mi ero raccolto in me stesso. Ma poiché ho gettato uno sguardo, a stento sono riuscito a vedere la parte posteriore di Dio, nonostante che fossi protetto dalla roccia ⁶ cioè dal *Logos* che si è incarnato per causa nostra ⁷. E dopo essermi sporto a guardare, ho visto non la prima e purissima sostanza, quella che è conosciuta solo a se stessa (intendo dire alla Trinità) (...) bensì la sua parte finale, quella che giunge fino a noi. Ma questa parte, per quel che ne so, non è altro che la grandezza di Dio che si trova nelle creature e negli esseri da Lui prodotti e governati (...). Ecco in che cosa consiste la parte posteriore di Dio ⁸, cioè quello che si conosce di Lui dopo che è passato, come le ombre del sole sulle acque (...) poiché non è possibile vedere il sole stesso: esso supera con la purezza della luce ogni nostra sensazione» ⁹.

È l'atteggiamento tipico della conoscenza apofatica ¹⁰ di Dio, propria dei Cappadoci e in genere della teologia orientale.

«Secondo la mia opinione – scrive ancora il Nazianzeno –, egli ci attrae a sé nella misura in cui noi siamo in grado di comprenderlo (infatti, ciò che non può essere assolutamente compreso, nessuno lo desidera né cerca di raggiungerlo). Nella misura in cui si mostra incomprensibile alle nostre facoltà, egli suscita la nostra ammirazione verso di lui. L'ammirazione, a sua volta, fa nascere un desiderio più intenso e, se lo ricerchiamo, egli ci purifica e, purificandoci, ci dà un aspetto divino: una volta che siamo divenuti tali, egli si intrattiene con noi, come con i suoi intimi» ¹¹.

Infatti,

⁶ Cf. *Es* 33, 22-23.

⁷ La roccia simboleggia *Cristo*, cf. *1 Cor* 10, 4.

⁸ Cf. *Es* 33, 23.

⁹ Gregorio Nazianzeno, *Or.* 28, 3.

¹⁰ Cf. M. Cerini, *La riflessione sul mistero di Dio nella Chiesa d'Oriente*, in AA. VV., *Il Dio di Gesù Cristo*, II, Roma 1982, pp. 199-201.

¹¹ Gregorio Nazianzeno, *Omellerie sulla natività*, 7 (discorso 38), trad. it., Roma 1983, p. 49.

«è per mezzo di “ascese”¹² e per mezzo dell’avanzamento e del progresso “dalla gloria alla gloria”¹³ che risplenderà la luce della Trinità a coloro che sono più luminosi»¹⁴.

Gregorio di Nissa, il più speculativo e nello stesso tempo il più mistico dei tre Cappadoci¹⁵, nelle sue numerose opere parla anch’egli più volte della conoscenza o contemplazione di Dio, frutto della vera asceti:

«Chi, dopo avere staccato il pensiero dal corpo ed essersi liberato dalla schiavitù delle passioni e dalla propria follia, osserva la propria anima con la mente schietta e pura, vede chiaramente riflessi nella sua natura l’amore di Dio per noi e l’intento della sua creazione. (...) Egli constata che l’impulso a desiderare le cose belle e migliori fa parte integrante (...) della natura dell’uomo»¹⁶.

E ancora:

«È proprio il desiderio che ci conduce verso Dio e ci trascina dal basso verso di lui come se fosse una catena»¹⁷.

Emerge da questi brevi cenni la visione antropologica del Nisseno, più serena e positiva di quella del Nazianzeno¹⁸, centra-

¹² *Sal* 83, 6.

¹³ *2 Cor* 3, 18.

¹⁴ Gregorio Nazianzeno, *Or.* 31, 26.

¹⁵ Cf. B. Pottier, *La Trinité chez Grégoire de Nysse*, in «Connaissance des Pères de l’Église. La Trinité», 76 (décembre 1999), pp. 11s.

¹⁶ Gregorio di Nissa, *Fine, professione e perfezione del cristiano*, trad. it., Roma 1979, p. 21.

¹⁷ Id., *L’anima e la risurrezione*, trad. it., Roma 1981, p. 89.

¹⁸ Alcune volte però Gregorio di Nazianzo è abbastanza vicino alle posizioni del Nisseno: «Dio (...) nessuno lo ha mai scoperto né lo scoprirà giammai (...). L’uomo lo potrà scoprire, a mio parere, allorquando questa nostra sostanza d’aspetto e di natura divina (intendo dire la nostra mente e la nostra ragione) si sarà unita all’essere che ad essa è imparentato e allorquando l’immagine sarà risalita al suo archetipo (cf. *1 Cor* 13, 12), del quale ora essa ha brama. E questo mi sembra essere il punto su cui si sta indagando con tanto impegno, cioè che

ta su un'idea basilare: l'ascesi dell'uomo a Dio non è altro che *estrarre* e attualizzare nel tempo il *divino* impresso da Dio nella natura dell'uomo, creato appunto «a sua immagine».

«Pensa – egli scrive – che il nostro Creatore ha adornato l'immagine con le virtù come se fossero dei colori, adeguandola alla propria bellezza ed esprimendo in noi la sua sovranità. (...) Con questi fiori il demiurgo della propria immagine ha ornato la nostra natura. (...) Ancora, Dio è carità: così dice il grande Giovanni che “l'amore è da Dio e Dio è amore”¹⁹. Colui che ha plasmato la nostra natura ha fatto nostro anche questo carattere: “Conosceranno tutti che siete miei discepoli se vi amerete reciprocamente”²⁰. Non essendoci l'amore si altera tutto il carattere dell'immagine»²¹.

Non possiamo addentrarci nella ricca dottrina antropologica del Nisseno: il suo pensiero è guidato da un principio, la cosiddetta *akolouthia* (conseguenzialità), cioè la rigorosa successione logica dei concetti ricavati dall'esegesi biblica. Rileviamo solo un aspetto in relazione al nostro argomento.

Ci sembra quanto mai attuale questo sguardo del Nisseno al *divino* che è nell'uomo, questo puntare all'amore senza il quale *tutto si altera*, e soprattutto all'amore reciproco, vera espressione della natura dell'uomo, fatto a immagine di Dio Uno e Trino²².

noi conosceremo un giorno tanto quanto siamo stati conosciuti. Per ora, invece, è soltanto un esiguo rivolo quello che giunge fino a noi; è una specie di piccolo lampo che proviene da una grande luce. Cosicché, anche se uno ha conosciuto Dio (...) lo ha conosciuto tanto da apparire più luminoso di un altro che non ha ricevuto, invece, un'uguale illuminazione».

¹⁹ 1 Gv 4, 7.8.

²⁰ Gv 13, 35.

²¹ Gregorio di Nissa, *L'uomo*, trad. it., Roma 1982, pp. 37-38; cf. M. Naldini, *Per una esegesi del "De hominis opificio" di Gregorio di Nissa*, in «Studi ital. di filologia classica», 45 (1973), pp. 93-97.

²² Cf. Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, 43: «Occorre “promuovere una spiritualità di comunione” (...) [che] significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto».

Certo, il peccato, la mancanza d'amore, può ingannare l'uomo, allontanandolo dalla verità e quindi dalla conoscenza di Dio.

«Ma l'errore – scrive ancora il Nisseno –, servendosi delle passioni irrazionali e dell'amaro piacere, inganna e incanta l'anima resa negligente e incauta dalla sua indolenza (...). Per questo la grazia del Salvatore nostro ha fatto dono a coloro che sono disposti a riceverla della conoscenza della verità, salvifico farmaco delle anime: è proprio essa a distruggere l'errore che incanta l'uomo. (...) L'anima rigenerata dalla potenza di Dio deve, infatti, nutrirsi fino a raggiungere le dimensioni proprie della maturità intellegibile dello Spirito, facendosi irrigare in misura sufficiente dal sudore della virtù e dalla concessione della grazia. (...) Non deve rimanere sempre bambina e indugiare oziosa e immobile, cullandosi nella condizione propria della sua nascita, (...) ma alimentarsi con le virtù e le fatiche fino a raggiungere le dimensioni richieste dalla sua natura. (...) L'uomo deve quindi sempre elevarsi fino a diventare perfetto, così come dice l'Apostolo: "Non adeguatevi a questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, fino a considerare quella che è la volontà buona, accettabile e perfetta di Dio"²³. (...) Quanto più infatti ti impegni nella gara della religiosità, tanto più aumenta la grandezza della tua anima»²⁴.

Anch'egli, come il Nazianzeno, propone la sua esperienza:

«Divenne per me agevole e senza impedimenti il cammino verso la conoscenza. Dice infatti (l'Ecclesiaste): "Il mio cuore mi guidò nella sapienza"²⁵: per mezzo di essa repressi l'insorgere dei piaceri. (...) Questa è infatti la successione consequenziale del discorso. Questo soprattutto mi prefissi

²³ *Rm* 12, 2.

²⁴ Gregorio di Nissa, *Fine...*, cit., pp. 21-27.

²⁵ *Qo* 2, 3; cf. *Qo* 1, 18: «Giacché nell'abbondanza di sapienza è abbondanza di conoscenza».

quale scopo della conoscenza: di non impiegare la vita in nessuna occupazione vana, ma di ricercare quel bene, trovato il quale non ci si sbaglia nel giudizio di ciò che è utile: quel bene che è durevole e non effimero, e che rimane tale per tutta la vita (...). Infatti quelle cose che cerchiamo di conseguire secondo la carne (...) ci procurano diletto per breve tempo: (...) il piacere del bere cessa quando sopravviene la sazietà (...) e così ogni altro desiderio allo stesso modo si spegne una volta ottenuto ciò che si desiderava (...). E inoltre uno è il bene per la fanciullezza, un altro per la fiorente giovinezza, un altro ancora per chi ha superato il fiore degli anni (...) e un altro ancora per il vecchio che già s'inclina verso la terra. Ma io ricercavo quel bene che è ugualmente tale per ogni età e per ogni tempo della vita; quel bene del quale (...) non si avverte pienezza, ma del quale aumenta il desiderio quanto più uno ne partecipa e insieme al godimento cresce la brama»²⁶.

E ancora, dall'ascesi all'esperienza mistica: dimorare «nel bello, nella luce»:

«Il bello, grazie alla sua natura, attira verso di sé chiunque lo guarda. Se quindi l'anima si purifica da ogni vizio, dimora nel bello. E il bello è per sua natura il divino: è ad esso che l'anima si unisce grazie alla propria purezza, legandosi a ciò che le è affine. (...) Solo chi vive nella tenebra desidera la luce; se però ci si trova nella luce, al desiderio subentra il godimento (...). Di conseguenza l'anima, (...) conosce esattamente la propria natura, ed è in grado di guardare il modello tramite la propria bellezza che funge da specchio e da immagine (...). L'anima, quando si spoglia di tutti i movimenti della propria natura, diventa simile a Dio; superato ogni desiderio, viene a trovarsi in quel principio verso cui la solleva il desiderio stesso (...) imita la vita superiore, e quindi non

²⁶ Gregorio di Nissa, *Omellerie sull'Ecclesiaste*, trad. it., Roma 1990, pp. 74-75.

le resta nulla all'infuori dell'amore, che per sua natura si attacca al bello: l'amore consiste proprio in questo, nel trasporto naturale verso ciò che è caro»²⁷.

I Cappadoci danno poi delle indicazioni concrete su come attuare il cammino della vera ascesi fino alla conoscenza-contemplazione di Dio Trino²⁸. A tale riguardo, fra i tre, Basilio è senz'altro il maestro²⁹, considerato tale anche dall'amico Gregorio e dal fratello minore.

In realtà, la vastissima opera basiliana è ricca di esortazioni, molto attuali: per esempio, l'importanza data alla Scrittura, non solo come riferimento dottrinale sicuro e autorevole, ma anche come fondamento della vita cristiana nel quotidiano³⁰. Ancora, la

²⁷ Id., *L'anima e la risurrezione*, cit., pp. 90-93.

²⁸ Ricordiamo, a tale proposito, il valore che Gregorio di Nissa attribuisce alla verginità: «Ci occorre una grande intelligenza per comprendere la sublimità di questa grazia, che è pensabile nel Padre incorruttibile (...). Parimenti la si rivede nel Dio unigenito dispensatore d'incorruttibilità, nel momento in cui risplende nella sua generazione pura e scevra da passioni. Altro fatto ugualmente straordinario è rappresentato dal Figlio, quando si pensa che è nato dalla verginità. Allo stesso modo si può contemplare questo stato nella purezza incorruttibile propria della natura dello Spirito Santo (...). Tutti gli esseri che o per natura o per libera scelta si rivolgono alla virtù si vantano della purezza e dell'incorruttibilità (...). Quale discorso sarà dunque così potente da eguagliare una grazia così grande? (...) Proprio quest'amore di Dio che, offrendo la partecipazione alla purezza come una mano soccorritrice, corregge la natura umana (...) e la guida alla contemplazione delle cose superiori. (...) Quello che si verificò fisicamente in Maria immacolata quando la pienezza della divinità risplendette in Cristo attraverso la verginità, si ripete anche in ogni anima che resta vergine seguendo la ragione, anche se il Signore non è più presente materialmente (...). Purtroppo, come ricorda un luogo del Vangelo, Egli si stabilisce spiritualmente nell'anima vergine e conduce con sé anche il Padre (Gv 14, 23). Poiché dunque la verginità è così potente da rimanere nei cieli presso il Padre (...), da danzare assieme alle potenze ultramondane e da inserirsi nello stesso tempo anche nell'economia della salvezza umana facendo scendere Dio con sé fino a renderlo partecipe della vita degli uomini, elevando l'uomo al desiderio delle cose celesti, divenendo come il legame di parentela tra l'uomo e Dio (...), quale discorso risulterà mai capace di elevarsi alla sublimità di questa meraviglia?» (*De virginitate*, II, Roma 1976, trad. it., pp. 34-36; cf. anche Id., *Vita di santa Macrina*, 10-11, Roma 1989, pp. 60-62).

²⁹ Cf. H. von Campenhausen: «In tutto – anima e corpo – Basilio è un asceta» (*Die griechischen Kirchenväter*, Stuttgart 1955, p. 89).

³⁰ Cf. Basilio di Cesarea, *Regole morali*, Roma 1996, trad. it., p. 23.

grande apertura ecclesiale che egli mostra nel rivolgersi semplicemente *ai cristiani* che vogliono vivere con coerenza il Vangelo – a *tutti* i credenti quindi –, anche quando redige le celebri *Regole* monastiche³¹.

Ed è, infine, proprio in Basilio che cogliamo una sfumatura interessante, se vista in particolare dall'ottica del carisma dell'unità: il cammino che porta alla conoscenza di Dio deve essere frutto di un'ascesi non solo personale ma anche comunitaria. Un'eco dell'esperienza di profonda comunione spirituale che lega Basilio all'amico Gregorio³²? Così infatti egli scrive:

«Avendo letto il Vangelo, e avendo visto che modo efficacissimo per conseguire la perfezione è vendere i propri beni e farne partecipi i fratelli bisognosi, e liberarsi da ogni preoccupazione per questa vita, e non volgere l'anima al desiderio di nessuna cosa di quaggiù, cercai di trovare qualche fratello che scegliesse lo stesso modo di vivere, per attraversare con lui il perfido pelago di questa vita»³³.

Basilio cita più volte il noto versetto di Matteo (18, 20): «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro», per sottolineare il valore della presenza di Gesù fra i cristiani uniti nel suo nome – e quindi nel suo amore –; esplicita anche le condizioni necessarie per meritare un tale dono e i frutti innumerevoli che ne conseguono, anche nel momento di personale rapporto con Dio, come la preghiera: «la preghiera stessa, se è priva dell'elemento comunità, è molto meno efficace di quanto potreb-

³¹ Basilio chiama *cristiani* anche i suoi *monaci*; infatti la loro separazione dal mondo «non si presenta affatto come una secessione dalla comunità ecclesiale: si tratta di questa stessa comunità estranea al mondo peccatore» (J. Gribomont, *Saint Basile*, in *Théologie de la vie monastique*, in «Théologie», 49, Paris 1961, p. 105).

³² Cf. C. Lubich, *Dove due o tre...*, in *Scritti Spirituali*/3, Roma 1979, p. 182; cf. Gregorio Nazianzeno, *In laudem Basilii*, PG 36, pp. 517-521.

³³ Basilio di Cesarea, *Epistolario*, Alba 1968, 223, p. 844. E ancora: «Quante volte ci hai fatto visita [si rivolge a Eustazio di Sebaste] nel monastero presso il fiume Iris, quando era con me il fratello Gregorio da Dio amatissimo, e insieme con me perseguiva lo stesso ideale di vita!» (*Epistolario*, 223, p. 828).

be essere; e il Signore ha promesso che sarebbe stato in mezzo a due o tre che lo avessero invocato in comunione di spirito»³⁴.

Passiamo ora alla seconda pista, consequenziale alla prima.

2. LA CONTEMPLAZIONE DIVENTA PAROLA E DOTTRINA

Sappiamo bene quale contributo insostituibile i Padri Cappadoci abbiano dato alla soluzione delle controversie trinitarie, nel difendere con passione e senza riserve l'ortodossia della fede in Dio Uno e Trino, precisando con geniali innovazioni i termini usati dal concilio di Nicea nel definirla³⁵. Evidenziamo qui soltanto il rapporto, che ci sembra coinvolgente e attuale, tra *esperienza mistica* e *conoscenza - dottrina - parola*, e alla fine ancora tra *contemplazione* e *vita*.

Colpisce prima di tutto la chiarezza dottrinale dei tre Cappadoci nel presentare la fede trinitaria, pur con le ovvie differenze di metodo, di personalità, di stile. E non solo chiarezza, ma anche ricchezza di argomentazioni, varietà di immagini che tutt'oggi stupiscono, convincono e innalzano alla contemplazione. La vasta formazione culturale – classica e biblica – dei Cappadoci, totalmente assunta da un'esperienza cristiana convinta e impegnata, è il sottofondo solido di un pensiero e di un linguaggio davvero originali: i termini usati e le categorie di pensiero, mutuati dalla cultura classica, acquistano un significato diverso e nuovo alla luce

³⁴ Basilio di Cesarea, *Epistolario*, cit., 97, pp. 305-306.

³⁵ Cf. L. Scheffczyk, *Dichiarazioni del magistero e storia del dogma*, in *Mysterium salutis*, cit., 3, pp. 222-238; M. Simonetti, *La crisi ariana*, Roma 1975, pp. 426s.; G.L. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1969; B. Sesboüé, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle*, Desclée, 1998; P. Galley, *La vie de St Grégoire de Nazianze*, Lione 1943; F. Trisoglio, *S. Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi 1925-1965*, Torino 1974 (fa il punto sulla situazione degli studi con ampia bibliografia); H.U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1974; J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.

della Parola di Dio assimilata e fatta vita. E questo lo possiamo cogliere non solo nelle opere più specificatamente dommatiche della ricca produzione dei tre, ma anche in quelle cosiddette pastorali, ascetiche e letterarie.

«Noi – scrive Basilio – non abbiamo la temerità di trasmettere nel nostro insegnamento i parti della nostra mente, perché non vogliamo ridurre a parole umane le parole della religione»³⁶.

E ancora:

«Amministrando in questo modo le nostre parole con criterio, dobbiamo usare sempre gli strumenti adeguati, o alla custodia o alla edificazione della fede. Talora dovremo opporci con grande ardore a quelli che (...) tentano di distruggere la fede, talora dovremo esporla semplicemente e familiarmente a coloro che in essa vogliono essere edificati.

Ma prima di venire alla confessione stessa della fede, è conveniente osservare che la maestà e la gloria di Dio, essendo incircoscribibile dal discorso e inafferrabile dalla mente, non può essere manifestata con una parola o con un pensiero, né può essere compresa per ciò che è. La stessa Scrittura ispirata vi ha fatto allusione, come in uno specchio, mediante molte parole di nostro uso, a stento comprensibili dai puri di cuore; poiché la visione faccia a faccia e la perfetta conoscenza sarà data nel secolo futuro (...). Perciò, sia Paolo – per quanto grande fosse – sia Pietro vedono certamente con verità ciò che vedono, non si ingannano né giocano di fantasia, e tuttavia vedono attraverso uno specchio e in enigma. Accolgono con azioni di grazie quanto di parziale ora ricevono e, pieni di gioia, attendono ciò che è perfetto per il futuro»³⁷.

³⁶ Basilio di Cesarea, *Epistolario*, cit., 140, p. 588.

³⁷ Id., *Regole morali* (Prologo 680), cit., pp. 79-80; cf. anche *Hom. de fide*, 464: «Cosa pia è la continua memoria di Dio, né mai sazia l'anima di Lui innamorata: ma cosa audace è trattare con la parola di ciò che lo riguarda, poiché la mente

E Gregorio di Nazianzo:

«Per quanto tempo ancora terremo nascosta la lampada sotto il moggio, privando le anime della piena conoscenza della divinità dello Spirito Santo? È ora ormai di porre la lampada sul candelabro in modo che possa diffondere la luce su tutte le Chiese, su tutte le anime, su tutto quanto l'universo; è ora di smetterla con le metafore e con gli arzigogoli intellettuali e affermarlo chiaramente Dio!»³⁸.

E ancora:

«A me dunque pare opera non tra le più sciocche né di poco spirito dare a ciascuno, secondo l'occasione, la diffusione del-

resta a gran distanza dallo smisurato valore di tali realtà, e la parola a sua volta oscuramente espone ciò che è stato compreso. Se dunque la nostra mente è di tanto inferiore alla grandezza di queste realtà, e la parola è inferiore anche alla mente stessa, come non sarà necessario il silenzio, perché la miseria delle parole non sembri recar danno allo splendore della teologia? La brama dunque di render gloria a Dio è per natura insita in ogni essere ragionevole: ma tutti sono egualmente lontani dal poter fare ciò degnamente. Per zelo nella vita pia l'uno si rende superiore all'altro; ma nessuno è così cieco, né alcuno è giunto ad ingannarsi al punto di pensare di essere pervenuto al vertice della comprensione; quando anzi sembri progredire nella conoscenza, tanto più allora percepisce la sua debolezza».

³⁸ Gregorio Nazianzeno, *Or.* 12, 6 (si allude al dissenso avuto con Basilio su come parlare della divinità dello Spirito Santo); cf. anche *Or.* 31: «Tu vedi, dunque, che ci sono state fatte balenare davanti delle illuminazioni parziali; tu vedi l'ordine della teologia, che sarebbe meglio che anche noi osservassimo, nel senso che non dovremmo manifestare all'improvviso la verità, ma nemmeno dovremmo tenerla nascosta fino alla fine. Un atteggiamento, infatti, denota incapacità, l'altro denota empietà; il primo rischia di colpire quelli che non sono credenti, l'altro rischia di allontanare da noi quelli che già credono. (...) Poiché io, riflettendo molto entro di me con la curiosità della mia mente e portando a retto procedimento il ragionamento che svolgevo, cercavo un'immagine per tale realtà, ma non riuscivo a capire in che modo ci si potesse servire degli esempi di quaggiù per avere un'idea della natura divina (...). Alla fine, mi è parsa la cosa migliore lasciar perdere gli esempi e le immagini (...) che rimangono terribilmente inferiori alla verità; mi è parso meglio tenermi fermo al pensiero più conforme alla fede e attaccarmi a un piccolo numero di parole, avendo come mia guida lo Spirito, e di conservare fino alla fine della mia vita quella illuminazione che ho ricevuto qui in terra, come "vera compagna" (*Fil* 4, 3) e amica, e proseguire la mia strada per tutta la mia vita, convincendo gli altri, per quanto mi è possibile, ad adorare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, una sola natura divina» (nn. 27-33).

la Parola e dispensare con giudizio la verità della nostra dottrina. (...) Comprendere queste cose ed esporle adeguatamente e secondo la loro dignità, comporta un discorso più lungo della presente situazione e, cred'io, della vita; anzi ora e sempre (c'è bisogno) dello Spirito col quale solo si conosce, si interpreta e si ascolta Dio. (...) È difficile – soprattutto parlando di cose di tal genere in mezzo a una folla varia di età e di costumi, come uno strumento dalle molte corde che ha bisogno di differenti tasti – trovare un discorso capace di istruire tutti e illuminarli con la luce della conoscenza»³⁹.

È solo un accenno alla fine pedagogia del Nazianzeno, radicata nella stessa pedagogia della rivelazione di Dio⁴⁰; si tratta di un'impostazione metodologica comune ai tre Cappadoci e di viva attualità.

Non è facile scegliere tra i loro numerosi testi trinitari. Ci lasciamo guidare, nel citarne alcuni, dalle categorie di pensiero più ricorrenti, e senz'altro più sublimi e innovative, che essi usano per parlare dell'Unità e Trinità di Dio: quella della *luce*⁴¹, delle cosiddette *realtà divine* e della *relazione*.

«Ma quando io parlo di luce – scrive Gregorio di Nazianzo –, io intendo quella che si contempla nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, la ricchezza dei quali consiste nella natura congiunta e nell'unito lampeggiare del loro splendore»⁴².

E ancora, nella nota *Orazione* 31, definita da san Girolamo un breve trattato sulla Trinità, più volte citata, egli scrive:

«Per noi c'è un solo Dio, perché una sola è la natura divina, e gli esseri che derivano da lui ritornano all'unità, anche se noi crediamo in tre esseri. Dei Tre, non è possibile che uno

³⁹ Id., *Fuga e autobiografia*, 35. 39, trad. it., Roma 1987, pp. 55-58.

⁴⁰ Cf. Or. 31, 25-26; *Carmina Arcana*, III.

⁴¹ Cf. C. Moreschini, *Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno*, in «Augustinianum» 13 (1973), pp. 535-549.

⁴² Gregorio Nazianzeno, *Omellerie sulla natività* (Discorso 40, 5), cit., p. 98.

sia più Dio dell'altro, né che l'uno sia avanti, l'altro dietro; né la natura divina è divisa dalla volontà né è fatta in parti (...). No, Dio (...) è indiviso in esseri divisi l'uno dall'altro, ed è un unico globo di luce, che si percepisce in tre Soli collegati l'uno all'altro. Dunque, quando volgiamo lo sguardo alla natura divina e alla prima causa e alla sostanza regale, ci appare l'unità; quando invece guardiamo gli esseri nei quali si trova la natura divina, quegli esseri che provengono al di fuori del tempo e con uguale onore dalla causa prima, allora sono Tre quelli che noi adoriamo»⁴³.

E Basilio:

«Quando, per una forza illuminante, fissiamo gli occhi sulla bellezza dell'immagine del Dio invisibile e, per suo tramite, ci eleviamo fino alla visione oltremodo bella dell'Archetipo (il Padre: fonte di ogni essere), lo Spirito della conoscenza è inseparabilmente presente a donare in se stesso la forza di intuire il mistero dell'immagine ai contemplativi che amano vedere la verità, non mostrandola di fuori, ma in se stesso conducendo alla sua conoscenza (...). Sta scritto: "Nella tua luce vedremo la luce" (*Gal* 35, 10) cioè nell'illuminazione dello Spirito, "la luce vera, che illumina ogni uomo che viene al mondo" ⁴⁴. Così è in se stesso ch'egli mostra la gloria dell'Unigenito, e ai veri adoratori in sé dona la conoscenza di Dio. Il cammino della conoscenza di Dio va dunque dall'unico Spirito, attraverso l'unico Figlio, all'unico Padre»⁴⁵.

Gregorio di Nissa, con un suggestivo linguaggio mistico ricco di riferimenti biblici, in una delle sue opere di più scorrevole lettura, le *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, scrive:

«Le parole del *Logos* mostrano prima di ogni altra cosa queste realtà alla sposa; esse sono gli indizi della buona prima-

⁴³ Id., *Or.* 31, 14.

⁴⁴ *Gv* 1, 9.

⁴⁵ Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo* (XVIII, 47), trad. it., Roma 1993, pp. 153-154; cf. *ibid.*, XIX, 50, e XXVI, 64.

vera dell'anima, (...) il *Logos* la desta con le sue parole, e le dice: "Sorgi, vieni, mia amata, mia bella, mia colomba" (*Ct* 2, 13)»⁴⁶.

E ancora:

«Colei (la sposa) la cui perfezione è confermata dal *Logos*, che dice: "Tutta bella sei, e non vi è macchia in te", ebbene, ora costei si sente in quella condizione d'animo come se stesse per accogliere per la prima volta la manifestazione di Dio; e come se non avesse ancora accolto e fatto entrare in casa il *Logos* che ora sta davanti alla porta, ammira la forza della sua voce: per questo motivo essa dice che la voce dello sposo non ha ancora toccato lei, ma la porta (...).

Tu vedi, dunque, come è infinita la corsa di coloro che salgono a Dio; tu vedi che ciò che è di volta in volta compreso è l'inizio per giungere a quello che è più in alto (...).

Se uno si avvicinasse alla fonte che la Scrittura dice che all'inizio sprizzò fuori dalla terra⁴⁷, (...) anche se per lungo tempo si fermasse accanto a quell'acqua che zampilla, sarebbe sempre all'inizio del vedere quell'acqua, perché l'acqua non cessa mai di scorrere e di iniziare sempre a zampillare. Allo stesso modo colui che guarda quella divina e infinita bellezza, poiché quello che di volta in volta si trova appare sicuramente di nuovo e più mirabile di quello che già è stato colto, ammira quello che di volta in volta gli appare e mai non cessa il suo desiderio di vedere, perché quello che si attende è sicuramente più grandioso e più divino di quello che si è visto»⁴⁸.

Infine:

«L'anima che abbia oltrepassato la condizione infantile e sia giunta al pieno delle sue forze grazie all'età spirituale, (...)

⁴⁶ Gregorio di Nissa, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, V, trad. it., Roma 1988, p. 140.

⁴⁷ Cf. *Gn* 2, 6.

⁴⁸ Gregorio di Nissa, *Omellerie...*, X, cit. pp. 250-251.

quella che non è priva di sensibilità a causa dell'infanzia, né si è disseccata per effetto della vecchiaia, quella che il testo chiama giovinetta, quest'anima, dunque, obbedisce al grande, al primo comandamento della Legge, amando con tutto il suo cuore e con tutte le sue forze ⁴⁹ quella bellezza della quale il pensiero umano non è in grado di trovare descrizione né disegno né spiegazione. Dunque, le giovinette che sono così fatte, (...) amano la bellezza dello sposo e per mezzo di questo amore lo volgono a sé. (...) L'anima più perfetta con maggiore entusiasmo si è protesa verso quello che le sta davanti e ha già raggiunto la meta per la quale si corre, ed è stata ritenuta degna dei tesori che sono nei penetrali. (...) Colei, dunque, che ha desiderato di sfiorare il suo bene solo con l'estremità delle labbra e ha toccato la bellezza solo quanto glielo mostra la forza della preghiera (e aveva desiderato di essere considerata degna di un bacio – cf. *Ct* 1, 2 –, se così lo si può dire, grazie all'illuminazione del Logos) – quest'anima, (...) poiché è riuscita a penetrare con il suo ragionamento nel più profondo delle realtà segrete, grida che (...) fu considerata degna di scrutare le profondità di Dio (cf. *1 Cor* 2, 10). Ora, giunta nell'interno inaccessibile del Paradiso, dice di vedere, come il grande Paolo ⁵⁰, le realtà invisibili e di udire parole che non si possono pronunciare» ⁵¹.

E il Nazianzeno:

«E se non sembra a qualcuno che io sia fin troppo curioso e insistente nell'indagare questi problemi, forse non erano al-

⁴⁹ *Mt* 22, 37-38; *Dt* 6, 5.

⁵⁰ Cf. *2 Cor* 12, 4.

⁵¹ Gregorio di Nissa, *Omellie...*, I, cit., I, pp. 58-59; cf. *ibid.*, VIII, p. 208: «Duplici è, nell'anima, l'attività della vista, e l'una vede la verità, l'altra va errando dietro alle cose vane; ma poiché l'occhio puro della sposa si è aperto solamente davanti al bello in sé, (...) essa può vedere colui che è unico – intendo dire quell'unico che si coglie nella natura immutabile ed eterna, cioè il vero Padre e il Figlio unigenito e lo Spirito Santo. Una cosa sola, infatti, è realmente quell'essere che si vede in una sola natura, che non ammette nessuna separazione o mutamento per quanto attiene alla differenza delle ipostasi».

tro che queste realtà quelle a cui il Logos fece riferimento quando disse che noi ora non saremmo stati in grado di portarle⁵², ma che un giorno avremmo portato e ci sarebbero state rivelate chiaramente»⁵³.

Il contemplare la “realtà” trinitaria porta ad affrontare il mistero del rapporto tra la *mia ousia* (una sola sostanza) e le *treis hypostaseis* (tre ipostasi, persone). Nella riflessione dei Cappadoci c'è più attenzione alla diversità delle tre Persone⁵⁴, pur nell'unità divina: «l'unità di tre esseri»⁵⁵. È proprio qui la peculiarità del contributo che essi danno alla teologia trinitaria, non solo per le argomentazioni che portano, ma anche per la novità del linguaggio che essi forgiavano con una naturalezza singolare e che resta come soluzione fondamentale per l'ulteriore approfondimento e formulazione del dogma trinitario.

Gregorio di Nazianzo e poi Gregorio di Nissa, per esempio, usano magistralmente la terminologia della *relazione* per esprimere l'*origine* delle tre Persone⁵⁶ e il loro operare *ad extra*:

«Il nome di “padre” non definisce la sostanza, mie saggissime persone, né l'attività, ma una relazione, cioè il modo in cui il Padre è in rapporto con il Figlio o il Figlio con il Padre. Come, infatti, presso noi uomini queste denominazioni ci rivelano il legame di sangue e di parentela, così anche nell'altro caso esse indicano l'uguaglianza di natura di colui che è stato generato nei confronti di colui che lo ha generato»⁵⁷.

E ancora:

«Il Padre è padre e privo di inizio, perché non proviene da alcuno; il Figlio è figlio, e non è privo di inizio, perché pro-

⁵² Cf. *Gv* 16, 12.

⁵³ Gregorio Nazianzeno, *Or.*, 28, 20.

⁵⁴ Cf. G.L. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1969, pp. 251s.

⁵⁵ Cf. Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, XVIII, 45; Id., *Ep.*, 210, 4.

⁵⁶ Cf. I. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, III, Paris 1963, pp. 358-359; 371; 407.

⁵⁷ Gregorio Nazianzeno, *Or.*, 29, 16.

viene dal Padre. Se però tu intendi l'origine come una origine nel tempo, allora è anche privo di inizio, perché è Lui che ha creato il tempo. Lo Spirito è veramente Spirito Santo, che procede dal Padre⁵⁸, ma non come il Figlio, in quanto nemmeno proviene per generazione, ma per processione, se mi è lecito trovare qualche parola nuova nella terminologia per ottenere maggiore chiarezza. Il Padre non abbandona la sua condizione di non generazione solo per il fatto che ha generato, né il Figlio la sua condizione solo per il fatto che è provenuto dall'ingenerato (come potrebbe, infatti?), e lo Spirito non ritorna nel Padre o nel Figlio solo per il fatto che procede dal Padre e che è Dio, (...) la peculiarità della Persona, infatti, è immobile. (...) Uno solo, dunque, è Dio in tre Esseri, e i tre Esseri sono uno solo»⁵⁹.

La categoria della *relazione*, per spiegare i rapporti trinitari, sarà approfondita in seguito soprattutto dalla speculazione tomistica⁶⁰. Ma nei Padri essa non è mai una fredda espressione concettuale, proprio perché ha in sé tutto lo spessore vitale della contemplazione.

In conclusione possiamo veramente affermare che la Trinità è al centro del pensiero e della vita dei Cappadoci. Leggiamo ancora alcuni fra i testi più significativi ed eloquenti.

Gregorio di Nissa:

«Così, chi scruta attentamente la profondità del mistero può raggiungere nel suo spirito, (...) una proporzionata comprensione della dottrina relativa alla conoscenza di Dio, senza tuttavia poter chiarire con le parole questa ineffabile profondità del mistero: in che modo cioè lo stesso oggetto si possa numerare e sfugga insieme alla numerazione, perché si possa considerare come distinto nelle sue parti e nel con-

⁵⁸ Cf. *Gv* 15, 26.

⁵⁹ Gregorio Nazianzeno, *Discorso*, 39, 12.

⁶⁰ Cf. A. Milano, *Trinità*, in DTI/3, Casale Monferrato 1977, pp. 489-494.

tempo lo si comprenda come unità, e come una volta sottoposto a distinzione mediante il concetto di persona non risulti diviso nella sostanza.

Per il concetto di Persona lo Spirito è realtà distinta dal Verbo, ed è distinto anche Colui che possiede il Verbo e lo Spirito; ma quando si sia compreso ciò che li distingue, si vede anche come l'unità della natura non ammette divisione»⁶¹.

Il Nazianzeno:

«Conservami il buon deposito⁶², per il quale vivo (...) e che vorrei portare via come mio compagno da questa vita; insieme ad esso io sopporto tutti i dolori e disprezzo tutti i diletti. Esso consiste nella confessione di fede nel Padre, nel Figlio, nello Spirito Santo. Questa confessione io ti affido oggi, (...) come compagna di tutta la vita e tua signora: l'unica divinità, l'unica potenza, che si ritrova unitamente nelle tre Persone e racchiude partitamente i tre Esseri. Essa non è varia al suo interno per sostanze o per nature: da ogni parte è uguale, da ogni parte è la stessa, come una sola è la bellezza e la grandezza del cielo; è una natura congiunta e infinita di tre Esseri infiniti. Ciascuno è Dio, se considerato in sé e per sé, come il Padre e il Figlio, come il Figlio e lo Spirito Santo, in quanto la proprietà specifica rimane conservata a ciascuno (*idiótes*). I Tre, considerati l'uno insieme con l'altro, costituiscono Dio: sono tre a causa dell'uguaglianza della loro sostanza, sono Dio a causa della loro unica dominazione. Non faccio in tempo a pensare l'unità ed ecco che sono circondato dai raggi dei Tre; non faccio in tempo a dividere i Tre ed ecco che sono riportato all'unità. Allorquando mi rappresento uno dei Tre, io penso che questo sia la totalità e me ne riempio la vista, anche se quello che mi sfugge è il più. Non posso comprendere la grandezza di uno, perché debbo dare di più a quello che rimane. Quando io riunisco

⁶¹ Gregorio di Nissa, *La Grande Catechesi*, III, 1-2, Roma 1982, p. 51.

⁶² Cf. 2 *Tm* 1, 14.

insieme i Tre nella mia considerazione, ecco che vedo un solo splendore, e non riesco a distinguere o a misurare la luce che è fatta unica»⁶³.

E ancora:

«L'Uno si mette in movimento a motivo della sua pienezza. Ma non si arresta nel Due, poiché la divinità è al di là di ogni opposizione. La perfezione si compie nei Tre»⁶⁴.

Anche negli scritti autobiografici o letterari – come le *Poesie* – troviamo la stessa sublimità di linguaggio, anche se in frasi brevi e dense. Solo qualche stupendo stralcio, a mo' d'esempio:

«Il Padre è per noi radice e fonte del bene: da cui la Luce generata, Figlio e Verbo, sigillo del Senza principio, e lo Spirito, natura eterna: Dio, Dio mio, e Dio: triplice unità. Non c'è chi mi impedirà di affermarlo. Salda mi sia la Trinità: il tempo non farà mutare il mio verbo. Che ogni cosa sussulti, ma che Dio non mi venga alterato!».

«Ma dalla mia bocca fluiva la Trinità, la sola degna di adorazione, splendente di tre bellezze che disvelavo, proclamata con voce vigorosa, col turgore di uno spirito ardente e con assalti alle dottrine avversarie».

«Con puri pensieri alimenta continuamente il suo intelletto, ed ormai giunge a toccare la Trinità celeste. L'immagine di questa l'ha fissata nella propria mente, contemplando un'unica gloria in tre bellezze».

«Canto il grande Dio celeste e lo splendore della mia lucente Trinità che si raccoglie nell'Uno».

«Dove la gloria dell'unico Dio rifulge in tre Luci».

⁶³ Gregorio Nazianzeno, *Discorso*, 40, 41.

⁶⁴ Il concetto di *pericorese* sarà usato dai Padri greci più chiaramente verso il VII secolo; però già qui è presente tutta la sublime realtà della donazione e accoglienza reciproca delle Persone divine. Anche in Gregorio di Nissa ritroviamo la stessa intuizione nell'uso del verbo *chôrein* (cf. Pottier, *op. cit.*, p. 20).

«Allora non vedrò più, da lontano, deboli apparenze della verità, come attraverso uno specchio⁶⁵ o l'acqua, ma con occhi puri contemplerò in se stessa la verità pura, al principio e alla fine della quale sta la Trinità, alla cui natura divina è dovuta un'unica adorazione: una sola luce in tre splendori egualmente divini»⁶⁶.

CONCETTA BONFANTE

⁶⁵ Cf. *1 Cor* 13, 12.

⁶⁶ Gregorio Nazianzeno, *Poesie/2*, Roma 1999, pp. 113; 117; 121; 145; 162; 253.