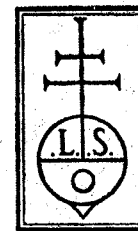


EMANUELE SAMEK LODOVICI

George Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MCMLXXII

GEORGE PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, Introduzione di PAOLO SINISCALCO, (« Collana di studi religiosi »), Bologna, Il Mulino, 1969, pp. 330, in 8°.

Bisogna dire anzitutto che quest'opera mantiene più di quanto esplicitamente prometta. Per quanto l'A. affermi di limitarsi rigorosamente all'evoluzione della dottrina trinitaria quasi esclusivamente presso i Padri greci, la maniera di trattare questo argomento, l'impareggiabile padronanza dei testi e uno sguardo critico che scende alle molecole, consentono di cogliere obbiettivamente un orizzonte di gran lunga più vasto; la rassegna che ne risulta, nonostante alcune riserve di cui diremo, è suscettibile più di completamenti che di correzioni (si pensi che l'originale inglese è del 1936 e che la letteratura copiosissima sull'argomento non cessa di diminuire di portata). E anche per quanto riguarda i possibili apporti complementari, e qui entriamo nel merito della pur brillante e lucida prefazione di Paolo Siniscalco là dove muove alcuni rilievi critici all'opera dello studioso anglicano osservando come il Prestige abbia studiato lo sviluppo teologico cristiano troppo in se stesso evadendo da una visione combinata del ruolo non indifferente dello stoicismo, del medio-platonismo, del neo-platonismo, dello gnosticismo, bisogna affermare come un simile appunto non sia condivisibile. Non solo perché la presenza dei *partners* filosofici e religiosi del cristianesimo è discreta e costante sullo sfondo e non in sordina (si scorrono a titolo esemplificativo gli eccellenti indici del libro) ma anche perché una sottolineatura diversa del loro ruolo avrebbe comportato paradossalmente un altro libro e non appunto la storia interna delle parole chiave della dottrina teologica trinitaria. Si dirà, a questo punto, che si tratta di opinione su cose opinabili, nell'un caso e nell'altro eccentriche rispetto alla materia del contendere e all'assunto fondamentale del libro che è quello di mostrare come l'introduzione del razionalismo ellenico per spiegare la dottrina cristiana non è stata illegittima (p. 6).

È noto a tutti, e la prefazione del Siniscalco riassume efficacemente i dati della questione e le pertinenze di lettura, come la teologia protestante liberale e radicale, Harnack in testa, abbia costantemente sostenuto e diffuso la tesi di un cristianesimo sfigurato a pochi passi dalla nascita in una metafisica. La frattura tra l'età apostolica (il fossato avrebbe detto Harnack) e quello che Käsemann chiama oggi il *Frühkatholizismus* sarebbe stata determinata da un planetario processo di ellenizzazione che non avrebbe risparmiato nessuna delle intuizioni fondamentali del cristianesimo (il Dio totalmente altro, il Dio redentore di Marcione), favorendo così il passaggio da una fase carismatica di *Herzesreligion* a una fase amministrativa di dottrina istituzionale « trinitarizzata », dissociata dall'originale esperienza religiosa. Come raffigurare dunque il cristianesimo delle origini? si tratta di una fede organizzata in cui Dio è *pensato*, o tale organizzazione costituisce un fattore deviante o perlomeno secondario? La risposta del Prestige, ed anche la sua ipotesi di lavoro, è che la dottrina cristiana della Trinità è una costruzione legittima e che ad essa si è giunti attraverso un processo razionale autentico « e non per via di un sincretismo tra cristianesimo e paganesimo » (p. 8).

Ad una prima analisi si tratta di sapere in generale se il passaggio alla meditazione filosofica può trovare una sua spiegazione già nell'immagine di Dio così come è contenuta negli scritti vetero e neo-testamentari. Se questo viene acquisito [come viene acquisito quando si osservi, come fa il Siniscalco anticipando la risposta del Prestige, che « già per i Giudei il Dio d'Israele non è un piccolo Dio nazionale, ma è il Dio che ha il dominio sull'universo, la cui potenza e la cui giustizia si estendono ovunque » (p. XVIII)], è necessario allora passare ad analizzare, partendo in regressione dalla dottrina trinitaria già formulata, gli elementi sparsi di una dottrina su Dio contenuti *via negationis* nelle opere dei Padri e che faranno da sfondo allo sviluppo trinitario. I lunghi *excursus* dedicati nei primi tre capitoli dal Prestige a semantizzare termini filologicamente privativi come *amerés*, *apatbés*, *agénetos*, *akóretos*, *akatáleptos* applicati alla grandezza incommensurabile di Dio, rendono testimonianza del senso affermativo di ogni teologia negativa (come già aveva colto S. Tommaso nel *De Potentia*). Quando si dichiara, osserva il Prestige, che Dio è libero da diverse limitazioni e soggezioni se ne afferma positivamente la somma autodipendenza e responsabilità (p. 63). E in tal caso viene a cadere anche l'opinione ubiquitaria che i Padri sono fautori di una dottrina negativa su Dio [non ci pare conveniente a questo proposito la critica del prefatore secondo cui il Prestige tralascerebbe di cercare il senso di una teologia negativa presso i Padri greci (p. XXV)] cosa che li ha predisposti a generazioni di protestanti da Melantone a Calvino e ha fatto cogliere in essi anticipazioni della teologia barthiana del *ganz anders*. Tra i termini privativi registrati dal Prestige un posto particolare, per l'ideale *trait-d'union* con i capitoli sulle controversie con l'arianesimo, merita la parola *agén(n)etos* al cui caso di doppia grafia è imputabile un problema che turbò seriamente non pochi Padri, e tra questi Origene. Prima di passare alla controversia ariana che scatenò su questo termine una furibonda battaglia, vorremmo segnalare ellitticamente un testo di Metodiodo, discusso dal Prestige, circa l'impossibilità contemporanea di due *agéneta* (Dio e la materia) che a nostro parere è una delle più stupefacenti applicazioni del principio del terzo uomo di Platone e poi di Aristotele (pp. 52-53).

L'interscambiabilità dei termini *agénetos* (da *ghinomai* divenire) cioè « in-creato » e *agénnetos* (da *ghennáo* generare) cioè « non generato » dovuta forse,

suggerisce il Prestige, all'influenza gnostica che tendeva a parlare della creazione con termini derivanti dalla generazione (p. 71) proseguì ininterrotta sino alle controversie ariane. Ora se per Origene, che pure su molti punti favorì interpretazioni subordinazionistiche, applicare a Cristo il termine *généto*s voleva stare ad indicare solo il carattere derivato dell'essere del Figlio (il Figlio, semplicemente, non poteva essere considerato *anárchos*), per gli ariani, che all'opposto di Atanasio negavano esistesse una qualsiasi differenza tra i termini *agénéto*s e *agénneto*s, il fatto universalmente ammesso che il Figlio era *généto*s (generato) si traduceva per eguale interessata negligenza nel fatto che il Figlio era *généto*s (creato o creatura). Il Prestige ricostruisce molto abilmente, qui come altrove, il filo interno della storia del termine intorno a cui si costituiscono i centri di interesse opposti di Atanasio da una parte, che propugna di tracciare tra i due termini una netta distinzione, e degli ariani dall'altra, la cui ottica di lettura provoca la lotta anti-subordinazionistica oggetto del settimo capitolo (pp. 147-171).

I capitoli intermedi (IV, V, VI) caratterizzano un supplemento di istruttoria su alcuni temi che risulteranno decisivi. Prima di tutto il lento emergere nella meditazione patristica della figura della triade non ancora intesa come tri-unità ma come una serie di tre oggetti, e di conseguenza la progressiva caratterizzazione dello Spirito Santo come *pneúma* distinto da quello di Cristo, presenza immanente di Dio al mondo. Poi la progressiva evidenza del problema dell'unità tra le tre persone, problema piuttosto sottolineato che risolto con il termine triade. Il Prestige fa rilevare acutamente come il principio monoteistico della *monarchia* sia chiamato più tardi a risolvere tale problema, esprimendo una teoria di rapporti tra le persone a cui non fu estraneo l'apporto involontario del subordinazionismo; e in effetti il subordinazionismo, teso all'inizio a scindere la Trinità in tre entità separate, nella propria ultima fase ne favorì una visione in cui la triplicità, per via della dottrina dei modi di essere delle persone, diventava fortemente organica e veniva a costituire, osserva il Prestige, «una caratteristica di Dio non meno fondamentale del suo essere *agénéto*s o increato» (cfr. tutto il fondamentale cap. XII). Infine, il tema essenziale dell'assunzione della dottrina greca del *Lógos*, come principio interpretativo del mondo, per spiegare la credenza già affermata della divinità del Figlio. Disticandosi con sicurezza dai pullulanti elementi di contorno (sabellianesimo, unitarianesimo, adozionismo) il Prestige centra il nucleo focale e la discriminante nell'uso tecnico del termine *lógos* immanente ed espresso (dottrina di ascendenza stoica con connessioni gnostiche) così come fu esercitato da alcuni autori (Tertulliano, Ippolito, Ignazio) e nel conseguente rifiuto di esso, per timore di uno sfruttamento subordinazionista, da parte di altri (Ireneo, Clemente, Origene).

Con gli ultimi capitoli entriamo nel vivo dell'opera del Prestige: le conseguenze metafisiche del messaggio rivelato. Anche qui sarà necessario un breve arretramento del discorso e bisognerà concordare necessariamente con il prefatore sul risultato incomparabile messo innanzi dallo studioso anglicano: la sostanziale omogeneità tra la Scrittura e Nicea, tra il Dio vivente e l'*homooúsion*. Prendiamo ad es. le mirabili ricostruzioni della storia interna di parole come *prosopon* (in origine con il significato di «faccia», poi nel senso di «individualità ben definita») *hypóstasis* (oggetto, ma nel senso estrinseco dell'*erga nos*, di qualcosa che positivamente e concretamente «si sostiene» sotto i nostri occhi) *ousía* (oggetto, nel senso aristotelico di sostanza primaria, ciò per cui una cosa è veramente quello

che è, ma non per quanto riguarda noi, ma *quoad se*, seppure come *hypóstasis* altrettanto concreto e non generico); si rileggano a questo punto le finissime sfumature, colte dal Prestige, contenute nella definizione greca della Trinità (una *ousía*, tre *hypóstaseis*, un oggetto in sé, tre oggetti per quanto riguarda la sua presentazione esterna) se ne segua il confronto serrato condotto con l'analoga, seppur linguisticamente diversa, ricostruzione latina (*una substantia-tres personae*, un unico Oggetto e tre soggetti; dove *substantia* non è, come dovrebbe essere, la traduzione grammaticale di *hypóstasis*, ma diventa l'equivalente logico di *ousía*): si vedrà in tutto ciò uno sguardo attentamente indagatore che ricostruisce la *ratio philosophandi* che presiede allo sviluppo interno di ogni termine-chiave.

Un esempio vistoso è costituito dall'acribia critica dispiegata nel cogliere i fondi più riposti e le problematiche implicate dall'*homooúsion*. Dal significato originario di «fatto della stessa materia» a quello teso ad indicare la *communio substantiae* del Figlio con il Padre. Di particolare interesse è l'esposizione ampia di prove e meditata di asserzioni delle ragioni per cui il Sinodo di Antiochia (268 d.C.) respinse l'*homooúsion*. Alla base di quella condanna vera la figura adozionista di Paolo di Samosata per il quale l'applicazione dello *homooúsion* al Figlio con il Padre avrebbe comportato la necessità di presupporre una *ousía* precedente, anteriore ad entrambi (come due monete di rame presuppongono l'esistenza della sostanza del rame, se Atanasio riproduce fedelmente il pensiero di Paolo). Atanasio, osserva il Prestige, era giunto alla soluzione del problema: il Sinodo aveva respinto quella applicazione dell'*homooúsion* a Cristo fatta da Paolo. È impossibile leggere attentamente la ricostruzione del Prestige senza restare ammirati di fronte ai progressivi coinvolgimenti e delucidazioni che intorno al termine *homooúsion* fanno stagliare le figure e le interpretazioni contrastanti di Ilario, Marcello di Ancira, Eusebio etc. *Homooúsion* (consustanziale) non è *tautoúsion* (essenza indifferenziata) né *monooúsion* (nel senso implicante il sabellianesimo di un *Filiopater*, in cui il Padre non è distinto dal Figlio); nella ridda di termini il Prestige coglie in profondità le sfumature del simbolo niceno: «*homooúsios* significa di un'unica sostanza, contro Ario, e significa di un unico contenuto contro coloro che, fin dal tempo di Paolo di Samosata, replicavano che in tal modo si affermava l'esistenza di due dèi» (pp. 225-226).

Un'identica eccezionale bravura viene dispiegata nei due capitoli finali (XIII e XIV) dedicati rispettivamente al trionfo del formalismo e alla dottrina della *perichorésis* o *circumincessio* (reciproca interpenetrazione) delle Persone divine dello Pseudo-Cirillo. Particolarmente acuto il penultimo capitolo, in cui si dà un saggio della trama delle file che scorrono lungo l'opera nel momento di un loro critico aggrovigliarsi, e questo per le indebite associazioni tra dottrina trinitaria e cristologia operate dai due Leonzio, Leonzio di Bisanzio e Leonzio di Gerusalemme. Ne riportiamo al rallentatore una fase: nomenclatoriamente *phýsis* (natura) indica più un termine empirico che filosofico (p. 244). Soddisfa le stesse valenze cui si riferisce *ousía*, ma ha un carattere in cui viene sottolineata piuttosto la funzione, «mentre *ousía* è più metafisico e sottolinea la realtà» (*ibidem*). Per Leonzio di Bisanzio *ousía* è identico a *phýsis*, senonché una affermazione di questo genere fa perdere concretezza al concetto di *ousía* (nel suo senso di sostanza primaria ed individua di Aristotele) e le fa assumere quello di sostanza secondaria (universale astratto). Venendo a parlare della Trinità da questo punto *ousía* è vista concretamente solo quando è *in funzione* (ecco la scorrettezza della sua identificazione

con *phýsis*) delle *hypostáseis*. Ne consegue (cfr. pp. 273-280) una sorta di triteismo in quanto gli unici elementi concreti sono le ipostasi e queste sono tre. Una tale confusione di piani era stata favorita dall'applicazione, sia pure talvolta nel senso di *phýseis*, di due *ousíai* all'Essere di Cristo. Solo con il rinnovamento promosso dallo Pseudo-Cirillo il carattere concreto dell'Essere Divino verrà di nuovo esplicitamente messo in luce, come superbamente formula il Prestige, nel suo essere « un solo Dio in tre Persone e non tre Persone in una divinità » (p. 288).

Redigeremmo a questo punto una mappa definitiva dell'opera del Prestige se ricordassimo il breve cenno sul valore *analogico*, e quindi anche per quanto lo riguardava come fedele ricostruttore, *autodelimitativo* della dottrina trinitaria dei Padri. Alla base di quella dottrina trinitaria, sia presso i latini che presso i greci, v'era lo sforzo paradossale « pur necessario, della mente finita di voler esprimere la natura dell'infinito mistero di Dio » (p. 246). Certo qualsiasi discorso su Dio « non è altro che una semplice allegoria umana, vera nella misura in cui presenta un'immagine fedele della rivelazione concessa da Dio » (*ibidem*), ma se il discorso umano non è *il punto di vista di Sirio*, come è stato detto, l'adeguatissima obbiettività, vogliamo mettere l'accento su quel « pur necessario » del Prestige e ricordare la sostanziale analogica *non-infedeltà* del discorso umano (e qui varrebbe la pena di riandare alle critiche di Henri Bouillard a Karl Barth sulla verità dell'analogia). Se questo è vero, e se d'altro canto lo sviluppo teologico in senso trinitario dei Padri fu cogente, né essi parlando di « nature », « ipostasi », « persone » si misero a cavalcare una cometa, rimane attuale tuttavia il risvolto critico, e questa è un'obiezione che ci sentiamo di condividere, che Paolo Siniscalco rileva (p. XXII) indicando come il nostro A. non abbia avvertito l'esigenza di indagare le cause più profonde che condussero a *quella* e non ad un'altra formulazione del dogma. Forse, un po' semplicisticamente, il senso sta nel ricordare che il suo sforzo fu quello di un felicissimo storico dei dogmi a cui mancò una *teologia* della storia dei dogmi.

EMANUELE SAMEK LODOVICI