

ONTOLOGIA E DOGMA: IL RUOLO DELLA SCHEISIS NELLA DOTTRINA TRINITARIA GRECA

GIULIO MASPERO

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Gli esordi*. III. *L'accezione filosofica*. IV. *La scuola alessandrina*. V. *Il passaggio al IV secolo*. VI. *Basilio di Cesarea*. VII. *Gregorio di Nissa*. VIII. *Gregorio di Nazianzo*. IX. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

UNA chiara linea di sviluppo della teologia contemporanea è lo sforzo di comprendere in modo più approfondito la dimensione ontologica della dottrina trinitaria, accompagnato dalla ricerca di quei riflessi che la novità riconosciuta grazie alla rivelazione di Dio uno e trino permette di cogliere a livello creaturale, in particolare nell'uomo.¹ In questo contesto svolgono un ruolo fondamentale le categorie di persona, relazione e comunione.² In alcuni casi, esse vengono proposte in alternativa rispetto alla sostanza: da tali prospettive, l'unità divina non sarebbe connessa a quest'ultima, ma alla comunione personale. Questa opposizione ha suscitato reazioni critiche.³ Lewis Ayres è stato particolarmente severo nel giudizio sulle ontologie relazionali caratterizzate da tale approccio.⁴

Uno degli esempi più illustri di questa dialettica tra comunione personale e unità sostanziale è la teologia di John Zizioulas. Egli ripercorre la storia del dogma trinitario per mostrare il ruolo essenziale del riconoscimento della Persona del Padre come fondamento dell'unità divina. Questo passaggio segna, secondo il Metropolita di Pergamo, il superamento della concezione filosofica che poneva la ragione dell'unità divina nella sostanza piuttosto che nella Persona del Padre.⁵ Per questo egli è particolarmente critico rispetto al pensiero trini-

¹ Cfr. L. ŽÁK, *Premessa: Verso un'ontologia trinitaria*, in L. ŽÁK, P. CODA, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 5-25.

² Si vedano i contributi di L. Ayres, A. Cordovilla Pérez e K. Tanner, in R. WOZNIAK, G. MASPERO (Eds.), *Rethinking Trinitarian Theology. Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, T&T Clark, London 2012.

³ Cfr. M. LEVERING, *Scripture and metaphysics: Aquinas and the renewal of Trinitarian theology*, Blackwell, Oxford 2004, 202-210.

⁴ Cfr. L. AYRES, *(Mis)Adventures in Trinitarian Ontologies*, in J. POLKINGHORNE, *The Trinity and an Entangled World*, Eerdmans, Cambridge 2010, 130-145.

⁵ «If otherness is to be ontologically primary, the one in God has to be a person and not a sub-

tario di Agostino, accusato di affermare *in divinis* la priorità della sostanza sulla dimensione personale, appoggiandosi a una concezione di relazione di marca neoplatonica.¹

Agostino è chiaramente la fonte di Joseph Ratzinger, che in *Introduzione al Cristianesimo*, già nel 1968, metteva in particolare evidenza la portata rivoluzionaria della concezione metafisica della relazione introdotta dal pensiero trinitario². Sembra, allora, interessante studiare lo sviluppo del concetto di relazione e la sua applicazione alla riflessione trinitaria nell'ambito greco. In particolare si cercherà di verificare se nel pensiero dei Padri greci, in particolare nei tre grandi Cappadoci, si osservi questa opposizione tra relazione e sostanza, e fino a che punto l'intenzione della loro riflessione sia ontologica. Si studierà così il termine *σχέσις* nelle sue principali ricorrenze in abito filosofico e teologico, per poter analizzare in dettaglio il ruolo da esso svolto nella dottrina trinitaria di Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo. Si cercherà, così, di approfondire la comprensione del rapporto tra l'unità della Trinità e le categorie di relazione, natura e sostanza, in quello che rappresenta il vero e proprio cuore teologico della tradizione patristica greca e dello sviluppo del dogma trinitario.³

II. GLI ESORDI

Il termine *σχέσις* deriva dalla radice indoeuropea *segh*, a cui risale il verbo *ἔχω*. Il significato fondamentale è quello di *condizione* posseduta, da cui discendono la *posizione* e la *relazione*, in ogni senso, sia grammaticale, sia fisico, sia ontologico. Da un punto di vista dell'evoluzione filosofico-teologica questa connessione con il verbo *avere* risulta fondamentale.

Le ricorrenze più antiche del termine sono quelle del composto *ἐπίσχεσις*, presente nel linguaggio omerico, dove il prefisso fa emergere, dal senso fondamentale del tenere, l'accezione del ritardo e della riluttanza.⁴

In Eschilo compare *σχέσις* nei *Sette contro Tebe*, indicando l'equipaggiamento del guerriero e l'armatura.⁵ In Platone il termine fa la sua comparsa tre volte: con un significato simile a quello di Eschilo nella *Repubblica* (452.c.2), dove

stance, for substance is a *monistic* category by definition (there can only be one substance and no other in God), while a person, such as the Father, is inconceivable without relationship to other persons», J. ZIZIOULAS, *Communion & otherness: further studies in personhood and the church*, T&T Clark, London 2006, 33-34.

¹ Cfr. J. ZIZIOULAS, *Relational Ontology: Insights from Patristic Thought*, in POLKINGHORNE, *The Trinity*, 147. La concezione relazionale di Agostino è qui identificata con quella di Plotino in *Enneadi* VI, 1, 8-9 e con la dottrina di Porfirio.

² Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 140-141. La prima edizione tedesca è dell'anno precedente.

³ Si ringrazia in modo particolare Riccardo Chiaradonna, dell'Università degli Studi di Roma Tre, i cui preziosi suggerimenti sono stati essenziali per la parte filosofica del presente lavoro. Si ringraziano anche Iñaki Yarza, della Pontificia Università della S. Croce di Roma, e, per la parte teologica, Lucas Francisco Mateo-Seco, dell'Università di Navarra, e Manuel Mira, della Pontificia Università della S. Croce.

⁴ Omero, *Odyssea*, 17, 451

⁵ ESCHILO, *Septem contra Thebas*, 507,

riappare l'ὄπλων σχέσις di Eschilo nel senso della pratica delle armi, e nel *Timéo* (24.b.4), ancora in riferimento all'armatura; nel senso di *trattenere* quando σχέσις appare nell'analisi del linguaggio nel *Cratilo* (424.a.9).

Dell'uso nell'Accademia è testimone l'interessante accostamento a ἔξις nella definizione di Φιλανθρωπία: la condizione di agire a vantaggio degli uomini e la disposizione alla bontà (ἔξις εὐεργετικῆ ἀνθρώπων· χάριτος σχέσις).¹ In Platone è presente una chiara distinzione dei due termini: ἔξις indica una condizione stabile e uno stato permanente, mentre σχέσις si riferisce a una disposizione mutevole e accidentale. Questa differenza si rivela in modo evidente nei composti con μετά: μέθεξις appare nel *Parmenide*² e nel *Sofista*³ in riferimento a una forma di partecipazione stabile, μετάσχισις è una innovazione platonica, introdotta nel *Fedone*,⁴ dove indica la partecipazione alla diade da cui ha luogo il numero due, in un senso praticamente sinonimo a μετέλληψις, termine che poi avrà notevole fortuna per indicare la partecipazione ontologica.⁵ Questa connessione concettuale si rivelerà importante per la rielaborazione neoplatonica della σχέσις e le discussioni trinitarie ad essa legata nel secolo iv.

In Aristotele si trova una ricorrenza di σχέσις nella *Historia animalium* (638b.17) in riferimento al ritardo delle mestruazioni. Il termine appare anche nei frammenti, nel senso delle relazioni familiari, come quella tra marito e moglie (σχέσιν ἀνδρὸς πρὸς γυναικῶν),⁶ ma la terminologia può essere qui fortemente influenzata dagli autori che ne riportano il pensiero. Non consta che Aristotele abbia usato questo vocabolo per indicare la relazione a livello metafisico. Nel vii libro delle *Categorie*⁷ si fa ricorso al πρὸς τι per indicare il relativo, esemplificato come doppio, mezzo o maggiore, nell'elenco delle dieci categorie.⁸ Nella trattazione dedicata alla relazione, si dà la seguente prima definizione: «Si dicono relative (πρὸς τι) tutte quelle realtà che sono dette essere ciò che sono a partire da altre realtà (ἐτέρων) o, come sia altrimenti, in riferimento (πρὸς ἕτερον) ad un altro».⁹

In questa categoria rientrano l'abito (ἔξις), la disposizione (διάθεσις) e la scienza (ἐπιστήμη).¹⁰ Il contesto e gli esempi chiariscono che il termine relativo è espresso sia dal genitivo sia dalla preposizione πρὸς. Una connessione etimologica con la σχέσις può essere intravista nell'accostamento di πρὸς τι al πως ἔχει, come avviene nell'ulteriore definizione: «Sono relazionali (τὰ πρὸς τι) quelle realtà per le quali l'essere si identifica con l'essere in una certa relazione a qualcosa (πρὸς τί πως ἔχειν)».¹¹

Da questa seconda definizione il ragionamento di Aristotele conclude che nessuna sostanza può essere annoverata tra i relativi (οὐδεμία οὐσία τῶν πρὸς

¹ PS-PLATONE, *Definitiones*, 412e 12.

² PLATONE, *Parmenides*, 132d 3; 141d 8; 151e 8.

³ IDEM, *Sophista*, 256b 1 e 259a 7.

⁴ Platone usa l'espressione τὴν τῆς δυάδος μετάσχισιν, IDEM, *Phaedus*, 101c 5.

⁵ Cfr. CH. MUGLER, ΣΕΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon, «Revue des études grecques» 71 (1957) 72-92, specialmente le pp. 77-78.

⁶ ARISTOTELE, *Fragmenta varia* IV, 182, 4.10.19.30.

⁷ Cfr. M. MIGNUCCI, *Aristotle's Definitions of Relatives in Cat. 7*, «Phronesis» 31 (1986) 101-127.

⁸ IDEM, *Categoriae*, 1b 29-2a 1.

⁹ *Ibidem*, 6a 36-37.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 6b 2-3.

¹¹ *Ibidem*, 8a 31-32.

τί ἐστιν).¹ L'affermazione è ribadita nella *Metafisica*, laddove si sostiene che le realtà relazionali sono minime (ἥκιστα) rispetto alle altre realtà dal punto di vista della densità ontologica.²

Un ulteriore uso notevole del termine è in Euclide, negli *Elementi*, dove si introduce la seguente definizione: «Un rapporto (λόγος) è una sorta di relazione (σχέσις) rispetto alla misura tra due grandezze dello stesso genere».³

Da un punto di vista della storia del termine è rilevante l'accostamento di λόγος e σχέσις, qui ricondotti evidentemente all'ambito del rapporto necessario. Il testo continua definendo il rapporto reciproco (λόγον ἔχειν πρὸς ἄλληλα) fra le stesse grandezze. Ciò rende questa ricorrenza ancor più interessante per lo studio dell'evoluzione teologica dell'espressione, in quanto la disputa ariana nel secolo IV verterà proprio sulla subordinazione del *Logos* divino fondata, come si vedrà, sulla sua relazione reciproca al Padre (πρὸς ἄλληλα σχέσις).

Ma prima di analizzare l'uso propriamente teologico del termine, è necessario soffermarsi sulla sua evoluzione in ambito filosofico, particolarmente per quanto riguarda la storia dell'interpretazione di Aristotele e la sua rilettura nel neoplatonismo.

III. L'ACCEZIONE FILOSOFICA

Un contributo essenziale alla riflessione sul relativo è apportato dagli stoici, i quali più che di categorie, parlavano di una suddivisione in quattro generi, tradizionalmente ricondotta all'autorità di Crisippo.⁴ Secondo la testimonianza di Plotino⁵ questi generi sono: i sostrati (ὑποκείμενα), le qualità (ποιά), l'essere in una certa condizione (πὼς ἔχοντα) e l'essere in una certa condizione in relazione a qualcosa (πρὸς τι πὼς ἔχοντα).

Quest'ultima suddivisione si rivelerà particolarmente rilevante in ambito sia filosofico che teologico. Si tenga presente che non si ha sufficiente conoscenza diretta della teoria stoica dei relativi. A parte alcune testimonianze indirette, uno dei testi più rilevanti si trova nel commento alle categorie di Simplicio (165,32-166,29).⁶ La teoria da lui riportata è particolarmente rilevante per la discussione sui relativi, anche se non sembra possa essere ricondotta direttamente a Crisippo. Tutto ciò che si può dire è che risale a qualche stoico precedente e contemporaneo a Boeto.⁷

Senza entrare in discussioni tecniche, qui interessa solo il fatto che, secondo Simplicio, i relativi sono suddivisi, dagli stoici cui si riferisce, in due tipi: i πρὸς

¹ *Ibidem*, 8b 21.

² Cfr. IDEM, *Metafisica*, 1088a 23-24.

³ EUCLIDE, *Elementa*, V, 3,2.

⁴ Per una sintesi e per la più recente bibliografia, si veda R.W. SHARPLES, *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 62-63.

⁵ Cfr. PLOTINO, *Enneades*, VI, 1, 25.

⁶ Cfr. M. MIGNUCCI, *The Stoic notion of relatives*, in J. BARNES, M. MIGNUCCI (Eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum (Pontignano, August 21-28, 1986)*, Bibliopolis, Napoli 1988, 132.

⁷ Cfr. *ibidem*, 216.

τι e i πρὸς τί πῶς ἔχουσιν. I primi sarebbero opposti a ciò che si può concepire di per sé, ma si potrebbero comprendere solo in riferimento ad un altro; mentre i secondi, che ancora non potrebbero essere definiti se non rispetto ad un'altra realtà, mancano rispetto ai πρὸς τι di una proprietà distintiva loro intrinseca (διαφορά), che li distingue caratterizzandone la natura, e sono caratterizzati dalla dipendenza da una σχέσις.¹ Come esempi si possono citare, per la prima categoria, l'abito, la scienza, il dolce e l'amaro, mentre per la seconda destro e sinistro e, soprattutto la coppia teologicamente più rilevante di padre e figlio. Si tratta di quegli accidenti che possono inerire o meno ad una sostanza senza che si produca alcun cambiamento in essa, l'unico mutamento si ha invece nel verso cui la sostanza stessa è indirizzata.² Si noti che, come si è visto, l'espressione πρὸς τί πῶς ἔχειν è presente nella definizione aristotelica dei relativi, che sarebbe stata dunque rielaborata dagli stoici, suscitando la reazione dei commentatori dello Stagirita.

È essenziale notare, però, che Sesto Empirico, nell'*Adversus Mathematicos*, riferendosi agli stoici,³ afferma che per loro le realtà che sono in relazione (τὰ πρὸς τι) sono solo pensate e quindi non hanno esistenza (ὑπάρχει) in senso proprio. Per questo anche le dimostrazioni sono solo a livello concettuale (ἐν ἐπινοίᾳ) e non nella realtà.⁴ Gli stoici sembrano dunque negare esistenza reale ai relativi,⁵ relegandoli a livello logico, anche se inseparabilmente connessi al mondo fisico, per la concezione stessa delle categorie e della cosmovisione stoica.⁶

Nell'ambito della tradizione platonico-aristotelica, si intersecheranno due tendenze principali: da una parte la tradizione platonica considererà i relativi una sovracategoria che raccoglie tutto l'ambito non sostanziale, dall'altra li si collocherà al gradino più basso degli accidenti.

Il primo approccio cerca di far convergere l'analisi categoriale di Aristotele con il pensiero platonico, riconducendo tutte le categorie non sostanziali al πρὸς τι e riportando la distinzione fondamentale a quella tra Assoluto e relativo, che aveva caratterizzato l'Antica Accademia.⁷

Alcinoo-Albino nel II d.C. afferma che le Idee non possono essere relativi (τῶν πρὸς τι),⁸ mettendo in parallelo la distinzione tra le Idee e il cosmo a quella tra l'Assoluto e il Relativo. Da questa prospettiva, tutto ciò che è sensibile, concreto e individuale, sembra identificato con il relativo. Così, secondo la sua dottrina,

¹ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Simplicio, gli Stoici e le categorie*, «Rivista di Storia della Filosofia» 41 (1986) 3-18, in particolare p. 4.

² Si trova l'uso di σχέσις nell'analisi dei πρὸς τι anche in ambito scettico: cfr. SESTO EMPIRICO, *Adversus logicos*, II, 161-165. Cfr. anche D.C. BALTZLY, *Porphyry and Plotinus on the reality of relations*, «Journal of Neoplatonic Studies» 6 (1998) 58.

³ Su questa identificazione e la relatività semantica della concezione stoica, si veda MIGNUCCI, *The Stoic notion of relatives*, 202-204.

⁴ Cfr. SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, VIII, 453,1-454,1.

⁵ Cfr. A. GRAESER, *Plotinus and the Stoics: a preliminary study*, Brill, Leiden 1972, 99.

⁶ Cfr. M.L. COLISH, *The Stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages*, I, Brill, Leiden 1985, 55-56.

⁷ Cfr. J. DILLON, *The Middle Platonists*, Duckworth, Bristol 1977, 279.

⁸ ALCINOO-ALBINO, *Epitome doctrinae Platonicae (Didaskalikos)*, IX, 163, 30 (p. 21).

la teologia ha come oggetto le cause prime, mentre la fisica ricerca la natura di ogni cosa, il posto dell'uomo nell'universo, la provvidenza di Dio, la subordinazione dei diversi dèi e la relazione degli uomini con gli dèi stessi (τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς θεοὺς σχέσις).¹ Quest'ultima osservazione evidenzia il ruolo di mediazione e dipendenza assegnato alla σχέσις.

La tradizione peripatetica aveva battuto un'altra strada, ponendo, ad esempio con Andronico di Rodi (1 a.C.), la categoria del relativo al gradino più basso della scala dell'essere.² Essa è definita una specie di escrescenza dell'essere (σχέσις ἐστὶν καὶ παραφυάδι ἔοικεν), secondo la testimonianza di Simplicio³ e in dipendenza diretta da Aristotele.⁴ Mentre le altre categorie, come la qualità e la quantità, sono presenti nell'ente, la relazione sembra ad esso esterna, un'aggiunta, in quanto si riferisce al rapporto con un altro ente.⁵

Altra questione tipicamente discussa nel contesto dell'esegesi della trattazione della relazione di Aristotele è la presunta circolarità della seconda definizione di relativo da lui formulata nelle *Categorie* (8a 31-32), con l'insoddisfacente inclusione del πρὸς τι in entrambi i membri della definizione stessa. Andronico, per questo, ne propone una modifica attraverso la sostituzione del πρὸς τι con πρὸς ἕτερον, come testimoniano Porfirio e Simplicio.⁶

Boeto, contemporaneo e discepolo di Andronico, addirittura dedicò un'intera opera, ormai perduta, ai relativi. Portava come titolo περὶ τοῦ πρὸς τι καὶ πρὸς τι πως ἔχοντος ed entrava in polemica con il pensiero stoico, accusato di aver suddiviso in due la categoria del relativo. Estremamente interessante è la sua affermazione che l'origine della concezione aristotelica del πρὸς τι sarebbe stata platonica,⁷ in riferimento alla discussione sul quinto genere fondamentale nel *Sofista*: insieme a essere, movimento e quiete, si hanno anche identico e diverso. Quest'ultimo sarebbe ciò che è sempre in riferimento ad un altro (ἐτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι),⁸ approssimandosi così al relativo, come caso di quegli enti che non sono per sé, ma che si dicono sempre in relazione ad altri enti (τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι).⁹ Si noti che, secondo il testo platonico, la natura del diverso deve essere diffusa (διεληλυθυῖαν) attraverso tutte le Forme, poiché ciascuna è una

¹ *Ibidem*, VII, 160,42-161,7 (p. 16).

² Sembra che Andronico ammettesse contemporaneamente anche il relativo come sovracategoria, distinguendo un senso ampio da uno più specifico: cfr. T. REINHARDT, *Andronicus of Rhodes and Boethius of Sidon on Aristotle's Categories*, in R. SORABJI, R.W. SHARPLES (Eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, supplementary volume 94, London 2007, 513-529, specialmente 521-522.

³ SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 157, 20. Si noti che il ricorso al termine σχέσις probabilmente non originale e dipende da Simplicio.

⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1096a 21-22.

⁵ Cfr. P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, I, Vita e Pensiero, Milano, 2000, 115.

⁶ Cfr. SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 203, 5 e PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, 125, 23.

⁷ Cfr. SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 159, 12-15.

⁸ PLATONE, *Sophista*, 255d 7.

⁹ *Ibidem*, 255c 12-13.

e distinta dalle altre in quanto partecipa all'idea del diverso (διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου).¹

Il rapporto tra la concezione platonica e aristotelica del πρὸς τι, insieme alla possibilità che esistesse l' Idea del relativo, sembra fossero diventati temi classici nella tradizione dei commentatori del pensiero dello Stagirita. Ciò è chiaro nell'opera di Alessandro di Afrodisia, vissuto ad Atene a cavallo tra il II e il III secolo dell'era cristiana. Egli ha svolto un ruolo fondamentale nello sviluppo del termine σχέσις: tra gli autori precedenti al V secolo d.C. è quello che presenta il numero massimo di ricorrenze del termine, utilizzato più di 160 volte.

La ragione sembra essere proprio la discussione sulle categorie aristoteliche e il tentativo di armonizzarle con la tradizione platonica. Rifacendosi al rapporto profondo tra Platone e i Pitagorici, rapporto che sarebbe stato riconosciuto anche da Aristotele, Alessandro spiega che nella concezione platonica le realtà sensibili non possono essere definite, ma che sia il loro essere sia le loro definizioni dipendono dalle Idee sovrasensibili.² La molteplicità delle realtà sensibili esisterebbe per partecipazione, ma, secondo Aristotele, i Platonici «dicevano che non ci sono Idee di tutti gli enti sensibili. Infatti, sostenevano che non ci fossero Idee di quegli enti tra i relativi (ἐν τοῖς πρὸς τι) che sono per relazione (κατὰ σχέσιν), ma nemmeno di quelle realtà che sono contro natura, né in genere di quelle che sono cattive».³

Il testo mostra come la terminologia della σχέσις inizi a giocare un ruolo fondamentale nell'analisi dei πρὸς τι. L'affermazione dell'impossibilità che esistessero Idee per questi ultimi, già presente in Alcino-Albino, viene ora concessa proprio alla σχέσις. Infatti, Alessandro, commentando l'identificazione aristotelica degli accidenti con le realtà che si dicono in relazione alla sostanza (τῶν πρὸς τῇ οὐσίᾳ λεγομένων),⁴ scrive: «E ci sono anche le realtà che sono e vengono dette in relazione alla sostanza (πρὸς τῇ οὐσίᾳ), cioè i relativi (τὰ πρὸς τι): infatti i relativi consistono nella relazione di sostanze (ἐν οὐσιῶν σχέσει)».⁵

L'uso di σχέσις può essere inteso anche come riferimento alla *disposizione*, in modo tale che l'ultima frase potrebbe essere resa con "i relativi consistono nella *disposizione* di sostanze". Ciò che conta è che il rapporto tra le sostanze è ciò che costituisce i relativi, che sono evidentemente meri accidenti. Collocare i relativi tra gli accidenti è essenziale, perché altrimenti si perde la dimensione veritativa, come accade a coloro che sostengono che ogni cosa è sia vera che falsa, facendo di tutto un relativo (πάντα ποιεῖν πρὸς τι).⁶ La distinzione rispetto alla sostanza

¹ *Ibidem*, 255e 4-6. È interessante notare che Platone riconduce il sorgere del ragionamento all'intraccio delle Forme: cfr. *ibidem*, 259e 5. Questa reciprocità espressa da ἀλλήλων giocherà un ruolo rilevante nella teoria della relazioni mutue.

² Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 50, 12-16.

³ *Ibidem*, 50,24-51,2.

⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1003b 9.

⁵ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 242,34-35. L'ultima espressione è ripetuta poco oltre (243,7) ed è tipica di Alessandro.

⁶ Cfr. *ibidem*, 322,18.

è evidente per il fatto che i relativi sono per natura simultanei (τὰ μὲν πρὸς τι ἄμα εἶναι τῇ φύσει), mentre la realtà degli enti che sono oggetto di opinione non viene meno quando cessa l'opinare.¹

Alessandro rifiuta, dunque, la tesi che ci possano essere Idee anche dei relativi, affermando, come già visto, che nemmeno i platonici lo sostenessero, poiché «le Idee sussistono di per sé in quanto sono sostanze, mentre i relativi (τὰ δὲ πρὸς τι) hanno l'essere nella relazione reciproca (ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει)».²

Entra qui in gioco una categoria che sarà essenziale per lo sviluppo teologico, la πρὸς ἄλληλα σχέσις, che, per quanto visto, è legata proprio alla dimensione accidentale del relativo. Questa espressione, che si è già vista in Euclide in riferimento al rapporto reciproco, appare altre dodici volte negli scritti di Alessandro³ ed è presente anche nella terminologia di Galeno.⁴

Alessandro aggiunge, poi, poco oltre, che il relativo è simile a un'escrescenza dell'essere (τὸ πρὸς τι παραφυάδι ἔοικεν).⁵ Riprende, così, l'espressione di Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*, laddove questi critica la concezione platonica del bene, affermando che la sostanza è per natura anteriore a ciò che è relativo (ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι), in quanto quest'ultimo è come un'escrescenza ed è un accidente dell'ente (παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος).⁶ L'espressione, come si è visto, è attribuita da Simplicio anche ad Andronico, anche se σχέσις sostituisce il πρὸς τι.

È interessante notare che l'accostamento del πρὸς τι al παραφύας sarà ripresa da Plotino, nella discussione delle categorie aristoteliche, che vengono accettate solo nell'ambito sensibile: «Il relativo (πρὸς τι), che è simile a un'escrescenza (παραφυάδι), come può essere tra i generi primi? Infatti la relazione (σχέσις) è di uno rispetto ad un altro e non rispetto a se stesso, e quindi rispetto ad un ente distinto».⁷

In *Enneadi* VI, 1, 2 si afferma chiaramente che non ci può essere genere comune che abbracci sia la dimensione sensibile sia quella intellegibile. La discussione dei πρὸς τι viene poi svolta con estrema attenzione e profondità, indagando se in essi si dia una comunanza di genere e se la relazione abbia una sussistenza propria (εἰ ὑπόστασις τις ἢ σχέσις ἐστὶν αὐτῆ).⁸ Tra gli esempi si trovano i classici, con le coppie destro-sinistro, padre-figlio, servo-padrone, insieme alle posizioni, come seduto o in piedi.

¹ Cfr. *ibidem*, 323,9-10.

² *Ibidem*, 83,23-26.

³ Un'altra volta in *In Aristotelis metaphysica commentaria* 397,31; e poi in *De mixtione* 223,13; *In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium* 380,20 e 406,12; *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria* 407,3; *In librum de sensu commentarium* 65,19; 112,22; 127,6.9.13.16; *In Aristotelis meteorologicorum libros commentaria* 39,18.

⁴ Per esempio a proposito delle parti dell'anima in *De placitis Hippocratis et Platonis* IX, 9, 16,4, e anche nell'*Institutio logica* XIII, 12,5 e nell'*In Hippocratis librum de officina medici commentarii* III 18b, 690,15.

⁵ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 83,3.

⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1096a 21-22.

⁷ PLOTINO *Enneades* VI, 2, 16,1-3.

⁸ Cfr. *ibidem* VI, 1, 6,1-3.

Sembra notevole, nella prospettiva del pensiero teologico dei Cappadoci, l'affermazione che la scienza (*ἐπιστήμη*), per la sua relazione con lo scibile (*ἐπιστητόν*), può avere un'esistenza attuale (*τινὰ κατ' ἐνέργειαν ὑπόστασιν*) attraverso la forma dello scibile.¹ La terminologia ha una evidente rilevanza per le discussioni trinitarie, nelle quali *ἐνέργεια* e *ὑπόστασις* sono elementi essenziali, lo stesso si può dire dell'affermazione che le relazioni possono essere viste solo come frutto nel nostro giudizio quando riguardano confronti e posizioni, tranne che per le relazioni mutue (*πρὸς ἄλληλα*) che hanno una valenza ontologica particolare.²

Plotino mostra così una distinzione tra la *σχέσις* e i *πρὸς τι*, riconoscendo che è la prima a porre in essere i secondi in quanto distinti dalla natura dei sostrati (*τὰ ὑποκείμενα*) nei quali vengono ad essere. Si riconosce in questo modo che la *σχέσις* ha *ὑπόστασις*, che esiste.³

Dopo questo passaggio essenziale, l'indagine si concentra sulla domanda su cosa ci sia di identico in tutti i relativi e se esso sia un genere, piuttosto che accidentale (*εἰ ὡς γένος, ἀλλὰ μὴ συμβεβηκός*). Quindi si chiede quale sia la sua esistenza (*ποῖαν ὑπόστασιν*):⁴

Bisogna parlare di relativi (*πρὸς τι*) non semplicemente per quanto è detto di altro (*ἐτέρου*), come lo stato (*ἔξις*) dell'anima o del corpo, né nel caso di un'anima di qualcuno o in qualcun altro, ma solo per quelle realtà la cui esistenza (*ὑπόστασις*) sorge dalla relazione (*ἐκ τῆς σχέσεως*). E non si intende l'esistenza dei sostrati, ma quella relativa (*πρὸς τι*).⁵

Lo sviluppo rispetto alla dottrina filosofica precedente è notevole. L'analisi si affina e giunge a identificare il grado di realtà ontologica della *σχέσις* come fondamento dei *πρὸς τι*. La relazione ha, quindi, esistenza reale, indicata qui in modo significativo con il termine *ὑπόστασις*. Da questo punto di vista la *πρὸς ἄλληλα σχέσις* svolge un ruolo fondamentale, in quanto i relativi vengono all'essere insieme (*ἅμα ὑφίσταται*) e, in alcuni casi, permangono nell'essere anche indipendentemente dalla sussistenza del correlativo, come avviene nel caso del figlio, che continua ad essere tale anche dopo la morte del padre, o come succede per i fratelli.⁶ Addirittura Plotino afferma che il relativo (*πρὸς τι*) può essere parte di una sostanza materiale, ad esempio nel caso della mano, quando esso è relazione di una sostanza (*σχέσις οὐσίας*).⁷

La domanda successiva, che si pone Plotino, è quale sia questo essere che consiste nella reciprocità (*τὸ εἶναι τοῦτο τὸ παρ' ἀλλήλων*), quale esistenza comune (*κοινήν τὴν ὑπόστασιν*) esso possieda. Non può trattarsi di qualcosa di corporeo, ma deve essere una realtà incorporea che stia nei soggetti o fuori di essi (*ἐν αὐτοῖς ἢ ἔξωθεν*).⁸ La risposta sembra di sommo interesse per la teologia trinitaria nel suo confronto con il neoarianesimo. Plotino scrive, infatti:

¹ Cfr. *ibidem* VI, 1, 6,13-15.

³ Cfr. *ibidem* VI, 1, 7,11-18.

⁵ *Ibidem*, VI, 1, 7,24-28.

⁷ Cfr. *ibidem* VI, 3, 28,4-7.

² Cfr. *ibidem* VI, 1, 6,28-30.

⁴ Cfr. *ibidem* VI, 1, 7,21-24.

⁶ Cfr. *ibidem* VI, 1, 7,33.40.

⁸ Cfr. *ibidem* VI, 1, 8,2-5.

Dunque, per i casi sopra menzionati, cioè l'agente e la scienza, si deve porre una relazione che agisce (*ἐνεργῆ τὴν σχέσιν*) secondo l'azione (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν*) e il principio formale (*λόγον*) nell'azione, mentre negli altri casi la relazione è una partecipazione della forma e del principio formale (*εἶδους καὶ λόγου*).¹

Quindi i relativi sono fondati ontologicamente dalla *σχέσις*, che è ricondotta ai principi formali e alla partecipazione alle Forme.² Si noti che, come esempio di agente, Plotino cita proprio il padre. La conclusione della trattazione plotiniana è che i relativi non possono essere ricondotti ad un unico genere, perché sono troppo diversi e sarebbero contati nella stessa categoria con i propri contrari. Sarebbe come se il vivente venisse unito al non vivente.³

Quello che emerge dalla trattazione plotiniana è che la *σχέσις* viene letta dalla prospettiva della partecipazione ed è accostata al *λόγος* come principio formale. Ad essa è riconosciuta autentica esistenza (*ὑπόστασις*), in particolare per quanto riguarda il rapporto reciproco (*πρὸς ἄλληλα σχέσις*), che sarà fondamentale nella trattazione teologica. Questo collegamento con la struttura partecipativa, già presente *in nuce* nella *μετάσχεσις* platonica, sarà essenziale per comprendere lo specifico della concezione cappadoce della *σχέσις*, in quanto questa connessione con la partecipazione dovrà essere superata per applicare la relazione alla Trinità. Evidente controprova della impossibilità di applicare la costruzione plotiniana alla relazione reciproca ed eterna del Padre e del Figlio è l'affermazione che l'Uno deve trascendere il pensiero, proprio perché quest'ultimo presuppone identità e alterità (*ἑτερότητα καὶ ταυτότητα*), alterità che è legata alla relazione con ciò che è altro (*τῆ πρὸς αὐτὸ ἑτέρου σχέσει*). Ma, afferma Plotino, chi pensa se stesso non è semplice (*οὐχ ἀπλοῦς γίνεται νοῶν ἑαυτόν*).⁴

Questo notevole progresso nella comprensione ontologica della teoria della relazione nei commentatori neoplatonici di Aristotele è confermato dall'analisi svolta da Alessandro Conti. A suo avviso, mentre lo Stagirita conosceva solo la nozione di relativo (*πρὸς τι*), i neoplatonici sviluppano lo strumento concettuale della relazione (*σχέσις*). Per questo è essenziale il valore ontologico e non meramente concettuale o logico da loro assegnato alle dieci categorie, così come il fatto che considerassero la distinzione tra di esse come reale e non solo di ragione. Gli accidenti erano considerati forme inerenti alle sostanze, in modo tale che la realtà *padre* fosse composta di una sostanza e di una certa forma accidentale, cioè il rapporto al figlio.⁵

Alla base di questo sviluppo del pensiero aristotelico stava anche il fatto che il settimo capitolo delle *Categorie* fosse considerato il meno sviluppato e quello che lasciava più questioni aperte, come il rapporto tra le due definizioni già vi-

¹ *Ibidem*, VI, 1, 9,1-4.

² Cfr. *ibidem* VI, 1, 9,7-8.

³ Cfr. *ibidem* VI, 1, 9,25-38.

⁴ Cfr. *ibidem* VI, 7, 39,5-12.

⁵ Cfr. A. CONTI, *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle Categorie di Aristotele*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 38 (1983) 259-283, specialmente le pp. 260-262.

ste. Sembra che il finale stesso della trattazione aristotelica manifesti la coscienza di non aver presentato una dottrina compiuta.¹ L'elaborazione neoplatonica riuscì, invece, a dare un notevole grado di completezza e di coerenza alla teoria della relazione. Questa formulazione si basa su un approccio sintetico e armonizzante al pensiero di Platone e Aristotele, che ha in Porfirio il suo punto di riferimento principale e affonda le sue radici nel platonismo medio con il suo spirito eclettico.²

Alessandro Conti distingue sinteticamente tre momenti nella storia del rapporto tra le dottrine platoniche e aristoteliche: innanzitutto si ebbe l'accettazione di concetti aristotelici nella Nuova Accademia (1), cui seguì una fase critica e il loro rifiuto di parte di Plotino (2), per giungere poi a una sintesi organica, realizzata alla luce della dottrina plotiniana ad opera di Porfirio (3).

Il rapporto tra la trattazione delle categorie da parte del maestro e del discepolo è oggetto di discussione. Molti autori sottolineano le differenze nella loro posizione, anche se altri autori hanno cercato di dimostrare il contrario.³ Una evidente differenza nella dottrina porfiriana, rispetto a Plotino, è l'affermazione che il relativo non può essere mai considerato sostanza,⁴ nemmeno nel caso della parte di una sostanza come per la mano.⁵ Secondo Porfirio, non si può neppure parlare di relativo al singolare, ma sempre e solo al plurale,⁶ perché i *πρός τι* non possono essere degli assoluti, ma consistono in una relazione a qualcosa d'altro (*οὐκ ἔστιν ἀπόλυτα τὰ πρὸς τι ἀλλ' ἐν σχέσει τινὸς πρὸς ἄλλο τι*).⁷

Porfirio spiega che l'essere dei relativi (*πρός τι*) consiste nell'aver relazione (*σχέσις*) a un altro ente correlativo, il cui essere a sua volta consiste nella relazione al primo. Citando come esempio il caso del quattro e del due, che sono reciprocamente in rapporto (*ἐν λόγῳ*) di doppio e di metà,⁸ Porfirio scrive:

Dunque, i relativi (*πρός τι*) consistono nella relazione mutua (*σχέσις πρὸς ἀλλήλα*) dei soggetti (*ὑποκειμένων*) e non nei soggetti stessi che sono in relazione, il cui essere non è lo stesso della relazione mutua. Ma la relazione mutua dei relativi consiste nell'essere disposti in un certo modo in rapporto ad un'altra realtà (*τὸ πρὸς τί πως ἔχειν*), in modo tale che i relativi sono quelle realtà il cui essere consiste nell'aver un rapporto reciproco (*τῷ πως ἔχειν πρὸς ἀλλήλα*).⁹

Si nota nel testo il convergere delle diverse definizioni presenti nella tradizione aristotelica verso una concezione di relazione che ha nella reciprocità l'elemento fondante. Alla *πρὸς ἄλληλα σχέσις* è riconosciuto così uno statuto ontologico reale e ben preciso, distinto rispetto a quello dei soggetti cui la relazione

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Categoriae*, 8b 21-24.

² Cfr. CONTI, *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici*, 270.

³ Cfr. F.A.J. DE HAAS, *Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?*, «Phronesis» 46 (2001) 492-526.

⁴ Cfr. C. EVANGELIOU, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Brill, Leiden 1988, 170.

⁵ Cfr. PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem*, 126, 10-23.

⁶ Cfr. *ibidem*, 111,22-25.

⁷ Cfr. *ibidem*, 112,1-2.

⁸ Cfr. *ibidem*, 124,17-21.

⁹ *Ibidem*, 124,21-25.

inerisce e in dipendenza da esso.¹ Si ha così una netta distinzione tra la sostanzialità dei soggetti e l'essere della relazione. Questa aggiunge realmente qualcosa ai soggetti stessi, e questo qualcosa è identificato, come già in Plotino, con il termine λόγος. Infatti, il quattro è qualcosa di più se si considera che è il doppio del due, così come avviene per quest'ultimo se ci si rende conto che è la metà del quattro:² «Essi sono dei relativi (πρός τι) perché partecipano del rapporto (λόγου) di doppio e metà. E il rapporto (λόγος) si osserva proprio nel caso di due realtà in relazione reciproca (σχέσιν πρὸς ἄλληλα)».³

L'importanza dal punto di vista del pensiero teologico di questo collegamento tra il λόγος e la πρὸς ἄλληλα σχέσις è evidente. La formula euclidea è qui sullo sfondo, ma essa viene riletta in termini metafisici. Porfirio, nella sua precisione, mette in evidenza come la convergenza di σχέσις e λόγος implica che essi siano associati a un termine intermedio, che connette ontologicamente due sostanze o due enti diversi. L'espressione usata, μέσον, è molto significativa:

La relazione (σχέσις) è come un termine intermedio (μέσον) tra i soggetti, per il quale i termini relativi (τὰ πρὸς τι) sussistono, acquisendo qualcosa in più oltre ai soggetti, che non è altro che l'indicare un certo legame (συνάφεια) osservato tra di essi, in forza del quale sono chiamati così, [cioè relativi].⁴

Significativo per la prospettiva trinitaria è anche l'uso di συνάφεια. La relazione implica, dunque, un guadagno ontologico, ma essa rimane esterna all'ente, anzi essa per definizione si dà *tra* enti diversi. Questo essere reale rimane comunque minimo, come si afferma di seguito: «[I relativi] non sono nei soggetti né come complementi della sostanza, né come nessun altro accidente, che sorge nei soggetti stessi, come la passione o l'azione (ἐνέργεια), ma sono qualcosa di esterno (ἔξωθεν). Per questo sorgono a scompaiono senza che i soggetti ne risentano».⁵

In questo senso i relativi sono degli accidenti esterni al soggetto e così tenui che nel soggetto non cambia nulla quando vengono meno. Questo sembra essenziale anche per preservare l'asimmetria nella struttura partecipativa: nella scala gerarchica degli esseri le realtà superiori non debbono essere legate a quelle inferiori, anche se esiste tra di esse una relazione. Ne è chiaro esempio l'affermazione che il Primo principio è privo di relazioni (ἄσχετος), mentre tutti coloro che hanno origine da Lui, nello sforzo di ritornare, credono reciproche le relazioni con Lui.⁶

Ciò va tenuto presente nel leggere quei testi nei quali Porfirio ricorre proprio alla σχέσις per esprimere il rapporto tra l'anima e il corpo. Nelle *Sentenze*, infatti, si dice che gli incorporei non sono presenti nei corpi spazialmente, ma per la relazione (τοπικῶς αὐτοῖς οὐ παρόντα, τῇ σχέσει πάρεστιν αὐτοῖς).⁷ Lo stesso

¹ Cfr. *ibidem*, 124,27-28.

² Cfr. *ibidem*, 124,30-125,3.

³ *Ibidem*, 125,3-5.

⁴ *Ibidem*, 125,16-19.

⁵ *Ibidem*, 125,25-28.

⁶ Cfr. IDEM, *In Platonis Parmenidem commentaria* III, 35-IV, 4.

⁷ IDEM, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 3,4.

si dice nei frammenti degli *Σύμμικτα ζητήματα* dove la presenza relazionale dell'anima nel corpo è accostata a quella dell'amante nell'amato e di Dio in noi, mettendo in parallelo la *σχέσις* all' *ἐνέργεια*.¹

L'elaborazione di Plotino e Porfirio segna un chiaro vertice nella rielaborazione della categoria della relazione. Ad essa è riconosciuto un autentico valore ontologico, e non solo logico, che ovviamente si ha solo nell'ambito sensibile. La *σχέσις*, accostata al *λόγος*, è riconosciuta come fondamento ontologico dei *πρός τι*, in modo tale che la reciprocità (*πρός ἄλληλα*) diventa caratteristica essenziale.²

Il valore e le ragioni di questa dottrina possono essere colti alla luce della successiva rielaborazione di Giamblico, a noi nota grazie a Simplicio, essendo perduto il suo *Commento alle Categorie*. Egli conclude che la *σχέσις* inerisce a realtà differenti pur essendo una, caratterizzando così i relativi in quanto tali come principio unitivo e costitutivo dei *πρός τι*. Sempre secondo Simplicio questo approfondimento del rapporto tra *σχέσις* e *πρός τι* fu il frutto del confronto con gli stoici, che per primi inserirono la *σχέσις* nella dottrina sulla categoria dei *πρός τι*.³

Nella concezione neoplatonica la *σχέσις* è una forma accidentale la cui caratteristica propria è quella di mettere in rapporto due realtà distinte, che sono per questo ascritte ai *πρός τι*. Queste ultime possono essere di per sé sostanze o composti di sostanza e accidenti, ma sono considerati *πρός τι* solo come estremi della relazione. La *σχέσις* che li unisce è dunque simile al rapporto tra la causa e il causato, il che spiega l'accostamento al *λόγος*. Così le relazioni hanno esistenza reale, anche se in grado minore rispetto alle altre categorie di accidenti come la qualità e la quantità, perché queste ineriscono a una sostanza, mentre la relazione inerisce a due, avendo per così dire bisogno di un maggior supporto ontologico per esistere.⁴

Nella lettura neoplatonica i relativi hanno, dunque, esistenza propria, anche se minima. Bisogna aggiungere che essi, pur essendo connessi solo nell'ambito sensibile, sono sempre incorporei e non hanno materia propria, in modo tale che non possono mai essere oggetto di percezione, ma solo di inteliezione.

In questo percorso sembra particolarmente rilevante per gli sviluppi teologici successivi la posizione di Giamblico,⁵ il quale applicò la sua tecnica allegorica all'esegesi delle *Categorie* di Aristotele, concependole come descrizione coerente non solo del mondo sensibile, secondo quanto già visto con Plotino e Porfirio,

¹ Cfr. IDEM, *Σύμμικτα ζητήματα*, 261F,42-63. Cfr. BALZLY, *Porphyry and Plotinus*, 73.

² Sembra vada sfumata l'affermazione di D.C. Baltzly che Porfirio si distacca dalla posizione di Plotino: mentre questi ricorre al linguaggio del paragone (*παραβολή*), l'originale discepolo preferisce parlare di *λόγος*, per evidenziare che le relazioni hanno una realtà ontologica e non solo logica. Cfr. BALZLY, *Porphyry and Plotinus*, 70. Come si è visto, la connessione tra *σχέσις* e *λόγος* è plotiniana.

³ Cfr. SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium*, 165,32-166,29.

⁴ Cfr. CONTI, *La teoria della relazione*, 275-276.

⁵ Cfr. SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium*, 159,9-161,11.

ma anche del mondo intellegibile neoplatonico.¹ Egli ha particolarmente insistito sulla trascendenza della Forma della relazione (σχέσις) in rapporto alla molteplicità osservata a livello dei relativi.² Questa novità avrebbe influenzato in modo notevole tutti i commentatori posteriori.³

Il riconoscimento di un ruolo della relazione anche nell'ambito degli intellegibili può essere legato alla relazione con il pitagorismo e alla necessità di sottolineare maggiormente il rapporto tra Dio e il mondo, espresso anche dalla teurgia. Va in questa direzione il seguente testo: «Dunque è meglio ricondurre la causa [dell'efficacia dei sacrifici] all'amicizia e all'affinità, e alla relazione unitiva (σχέσιν συνδευτικήν) tra i creatori e le creazioni e tra coloro che generano e i generati».⁴

L'accostamento di σχέσις e dell'aggettivo συνδευτικός richiama un preciso contesto di continuità ontologica, che la teologia cappadoce dovrà superare, per distinguere nettamente il Creatore dalla creazione e l'economia dall'immanenza.⁵ Si vede qui in azione una relazione che unisce piani ontologici diversi mettendoli in comunicazione e che si applica anche a chi genera e chi è generato. Sembra che questo uso possa essere fondamento di una concezione non ortodossa del rapporto tra il Padre e il Figlio come unione di nature diverse, necessariamente connesse per via della σχέσις, ma nelle quali la seconda sia subordinata alla prima.

Conclusione di questo percorso metafisico è il riconoscimento del ruolo della σχέσις che fonda l'esistenza dei πρὸς τι, svolgendo un ruolo di mediazione e connessione ontologica, che da Giamblico è riconosciuta anche a livello sovrasensibile. Si crea, così, una tensione tra la dimensione accidentale della σχέσις e il suo ruolo di mediazione ontologica, connessa alla partecipazione. Come si vedrà, questa tensione troverà soluzione nella riflessione trinitaria e nella rielaborazione della categoria di relazione, in particolare nel dibattito tra Gregorio di Nissa ed Eunomio.

Alessandro Conti ha scritto: «Questo ricco patrimonio concettuale messo a punto dai commentatori neoplatonici sarà storicamente sterile di conseguenze. Esso non passerà infatti che in misura assai esigua e in veste assai più modesta ai pensatori medievali, tramite il commento alle *Categorie* di Boezio».⁶ Forse si può aggiungere che la grandezza di questa tradizione si è rivelata proprio sul fronte teologico.

¹ Cfr. J. DILLON, *Iamblichus νεοπλάτωνος ἀφ' Ἀριστοτέλους Κατηγοριῶν*, «Syllecta Classica» 8 (1997) 65-77.

² Cfr. C. LUNA, *La relation chez Simplicius*, in I. HADOT, *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, Walter de Gruyter, Berlin 1987, 120.

³ Cfr. F.A.J. DE HAAS, *Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?*, «Phronesis» 46 (2001) 495.

⁴ GIAMBILICO, *De mysteriis*, 5, 9,1-4.

⁵ Cfr. G. MASPERO, *El Espíritu, la Cruz y la unidad: syndeò, syndesmos y syndetikos en Gregorio de Nisa*, «Scripta theologica» 38 (2006) 445-471.

⁶ CONTI, *La teoria della relazione*, 283.

IV. LA SCUOLA ALESSANDRINA

Alessandria è il luogo dove questo sviluppo troverà le condizioni di possibilità, per la grande apertura e il profondo dialogo tra pensiero pagano e rivelazione cristiana che caratterizzarono la scuola teologica di questa città. Come si è visto, il termine *σχέσις* svolgeva già dal II secolo dell'era cristiana un ruolo importante nella storia dell'interpretazione della categoria del relativo nell'ambito della tradizione stoico-aristotelica. Contemporaneo di Alessandro di Afrodisia e di Galeno è Clemente Alessandrino. Nei suoi scritti il vocabolo ricorre 16 volte e fin da subito è riferito all'analisi ontologica nell'ambito intratrinitario. Si dice nel *Paedagogus*:

Colui che *pone gli uni alla destra e gli altri alla sinistra* (Mt 20, 21), quando è pensato come Padre, essendo buono, coll'essere chiamato buono è chiamato solamente ciò che è. Ma se si considera che il suo *Logos*, essendo Figlio, è nel (ἐν) Padre, è detto giusto a partire dalla relazione reciproca di amore (ἐκ τῆς πρὸς ἀλλήλα σχέσεως ἀγάπης), poiché il nome è determinato dall'uguaglianza di potenza.¹

Lo sfondo dell'affermazione è la risposta agli gnostici che oppongono un dio buono del Nuovo Testamento e un dio giusto e severo del Vecchio Testamento. Dal punto di vista dello sviluppo teologico successivo è essenziale la chiarezza con la quale si afferma che il *Logos* è nel Padre. Ciò sembra già connesso alla relazionalità dei nomi delle Persone divine. Così bontà e giustizia sono legate proprio dalla relazione, che è reciproca e d'amore. Si noti che la *πρὸς ἀλλήλα σχέσις* aveva un valore necessario e geometrico, che l'Alessandrino conosce ed usa.² La specificazione mediante l'amore corregge questo elemento nella linea della bontà e, potremmo dire, della libertà. L'accostamento tra *σχέσις* e *ἀγάπη* non si dà prima di Clemente e ritorna solo con Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo, come si vedrà in seguito. Si tratta quindi di un unico *fil rouge* che risulta essenziale per la comprensione della rielaborazione trinitaria della categoria in studio.

Un'altra ricorrenza di *πρὸς ἀλλήλα σχέσις* si trova in un contesto apofatico, dove Clemente spiega che a Dio non si può dare un nome e che non lo si può conoscere se non grazie al *Logos* eterno che rivela il Dio ignoto. Così i diversi appellativi come Uno, Bene, Essere non hanno valore in sé:

Ma nessuno [di questi termini] preso individualmente può indicare Dio, solo tutti insieme possono indicare la potenza di Colui che è Onnipotente. Infatti, le cose dette sono parole formate a partire dalle proprietà che posseggono o dalla relazione reciproca (ἐκ τῆς πρὸς ἀλλήλα σχέσεως). Ma non si può comprendere nulla di ciò riguardo a Dio.³

¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I, 8, 71, 3, 3-7, SC 70, 236.

² Cf. IDEM, *Stromata* VI, X, 80,2,3, SC 446, 220.

³ *Ibidem* V, XII, 82,2,1-3,1, SC 278, 160.

Sembra interessante che, già a questo stadio iniziale della riflessione trinitaria, appaia la percezione della distinzione tra ciò che si predica di Dio secondo le proprietà o secondo la relazione reciproca. Il velo apofatico è ben riconosciuto, perché solo la rivelazione può dischiudere l'immanenza trinitaria. Per questo Dio non lo si può comprendere. Ma nello stesso tempo si può dire qualcosa di Lui tenendo conto sia della dimensione delle proprietà sia di quella delle relazioni reciproche, che caratterizzano in generale l'uso del linguaggio.

Ancora una volta emerge l'importanza dell'accostamento di *σχέσις* e *ἀγάπη*, che elimina la possibile comprensione in chiave di necessità del rapporto reciproco. Questi due termini appaiono insieme in un altro passo del *Paedagogus* in un contesto simile a quello del primo brano citato: «Infatti, prima della creazione, era Dio, era buono, e per ciò ha voluto anche essere Creatore e Padre. E la disposizione di quell'amore (*ἡ τῆς ἀγάπης ἐκείνης σχέσις*) è divenuta principio di giustizia, dell'aver acceso il suo Sole e dell'aver inviato il suo Figlio». ¹

Nel brano citato *σχέσις* è riferita all'essere stesso di Dio, in quanto disposizione benevolente. Si tratta, di quindi, di una disposizione al dono, alla relazione. Amore e giustizia sono legati nella divinità: sia la Creazione che la Redenzione e l'invio del Figlio hanno origine nell'amore. Facendo ricorso a categorie che saranno sviluppate in seguito, si può leggere in questa formula l'affermazione che la missione della seconda Persona nasce dall'amore che unisce a livello intratrinitario il Padre e il Figlio. Le formulazioni di Clemente sono ancora esposte a un possibile fraintendimento, ² in assenza delle categorie di economia ed immanenza, sviluppate nel secolo IV, con la loro conseguente chiara distinzione. Ma la linea di sviluppo è quella che poi fiorirà nella teologia cappadoce.

L'ambiguità è legata al fatto che *σχέσις* nella concezione filosofica era connessa alla partecipazione: essere in relazione implicava inferiorità rispetto alla totale autonomia ontologica. Così in ambito teologico questa categoria assume una doppia valenza in riferimento all'immanenza e all'economia, che devono però essere ben distinte per evitare ogni possibile concezione subordinazionista della seconda Persona rispetto alla prima.

Si è già visto che è specifico di Clemente l'accostamento con *ἀγάπη* per esprimere la caratteristica propria del rapporto tra il Padre e il Figlio e come l'amore *spieghi* l'agire di Dio nella storia. Per distinguere in modo netto la relazione immanente da quella economica, Clemente specifica che Dio è naturalmente buono, ma che non ha relazione naturale con noi. Proprio l'accostamento con l'aggettivo *φυσική* è un altro uso importante specifico di Clemente:

L'uomo è propenso a comunicare per la giustizia e trasmette quanto ha ricevuto da Dio per una naturale benevolenza e disposizione (*φυσικὴν εὐνοίαν καὶ σχέσιν*) e per i

¹ IDEM, *Paedagogus* I, 9, 88, 2, 4-8.

² Si veda l'interessante discussione in M. J. EDWARDS, *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, «*Vigiliae christianae*» 54 (2000) 159-177.

comandamenti che segue. Dio, invece, non ha nei nostri confronti nessuna relazione naturale (*φυσικὴν σχέσιν*), come vogliono i fondatori delle eresie.¹

Nel testo è chiarissima la distinzione tra la relazione nel caso dell'uomo e in quello di Dio. Non esiste alcuna scala ontologica che unisca in modo continuo il mondo e il primo principio. L'ultima frase nega in modo diretto quanto era comune a livello filosofico, come visto da Alcino-Albino fino a Giamblico.² Proprio questa negazione permette di riconoscere la *σχέσις* come disposizione al dono, alla relazione libera, con l'uomo.

Clemente si presenta così come colui che ha rielaborato in modo decisivo la categoria della *σχέσις*, qualificandola con il riferimento all'*ἀγάπη* e con l'aggettivo *φυσικὴ*, che poi saranno ripresi dalla teologia posteriore, e individuando nella *πρὸς ἄλληλα σχέσις* un elemento essenziale per la formulazione dell'ontologia di Dio uno e trino. La *relazione naturale* (cioè l'accostamento di *φυσικὴ* e *σχέσις*) è una formulazione tipicamente teologica, non presente nel linguaggio filosofico dell'epoca: essa apparirà successivamente una volta negli scritti di Eusebio³ e poi otto volte negli scritti trinitari di Gregorio di Nissa,⁴ il quale, come già per la connessione tra *σχέσις* e *ἀγάπη*, sembra ispirarsi direttamente a Clemente.

È così evidente l'originalità della rielaborazione ontologica della categoria di relazione, realizzata dal pensiero cristiano che cerca di pensare la Trinità. Si tratta di un lavoro propriamente filosofico, compiuto in dialogo con i pensatori metafisici dell'epoca, come sembra dimostrare il seguente testo del cap. VIII degli *Stromata*, dove si discutono i diversi tipi di cause. Nonostante i dubbi sull'autenticità clementina di questo libro,⁵ il cui contenuto è prevalentemente filosofico e non teologico come nel resto dell'opera, sembra in ogni caso un'interessante testimonianza nell'analisi della tradizione interpretativa di *σχέσις*. Infatti, si dice:

Ogni causa in quanto causa include un doppio concetto, poiché la si pensa a partire da qualcosa (*τινός*) e in relazione a qualcosa (*πρὸς τιν*): così è *di qualcosa*, cioè dell'effetto, come la spada del tagliare, ed è in relazione a qualcosa, in relazione a ciò che è ad essa disposto (*τῷ ἐπιτηδέως ἔχοντι*), come il fuoco rispetto alla legna. Infatti il fuoco

¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, XVI, 73,4,1-74,1,2, SC 38, 92.

² Come si è visto, nella concezione di Plotino e Porfirio si nega che il Primo Principio abbia relazioni con ciò che è più in basso nella scala ontologica, ma questa scala permane con la sua struttura necessaria, in modo tale che la connessione naturale fra il Primo Principio e il mondo è sempre alla base del pensiero emanazionista neoplatonico.

³ Cfr. EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia* I, 10, 3,5, in *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (d'ora in poi GCS) 14, 69.

⁴ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Ad Ablabium*, in *Gregorii Nysseni Opera* (d'ora in poi GNO) III/1, 56,9; *Contra Eunomium* I, 159,4 (GNO, I, 75,4-5); II, 206,2 e 558,7 (GNO, I, p. 285,5 e 389,28-29); III, 1, 88, 2; 112,2; 121,6; 136,3 (GNO, I, 34,6, 41,25, 44,30, 49,14).

⁵ M. Merino propende per l'attribuzione a Clemente: M. MERINO, *El Stromata VIII de Clemente de Alejandria*, «Scripta theologica» 37 (2005) 13-54. Si veda anche P. NAUTIN, *La Fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie*, «Vigilie christianae» 30 (1976) 268-30.

non brucia il diamante. La causa appartiene ai relativi (τῶν πρὸς τι): infatti, la si pensa secondo la relazione (σχέσιν) di una cosa ad un'altra, in modo tale che pensiamo a entrambe, per concepire la causa come causa.¹

Tra gli esempi ci sono il Padre e il Creatore (τοῦ δημιουργοῦ) e si enunciano due principi che sembrano importanti. Il primo è: «non è possibile che la stessa cosa, considerata rispetto a se stessa, agisca e contemporaneamente venga disposta: non si può essere figlio e padre».²

Sembra evidente l'interesse teologico dell'esempio e della dottrina esposta. Lo stesso si può dire del secondo principio: *le cause non derivano le une dalle altre, ma sono cause une per le altre* (Ἀλλήλων οὐκ ἔστι τὰ αἴτια, ἀλλήλοις δὲ αἴτια).³

A livello filosofico la connessione tra cause e relativi si ritrova in Galeno, il quale, parlando della facoltà emopoietica, scrive:

anche ogni altra facoltà va pensata nella categoria della relazione (πρὸς τι). Infatti, primariamente la facoltà è causa dell'attività (ἐνεργείας), ma anche accidentalmente è causa di ciò che è prodotto. Ma se la causa è relativa (πρὸς τι), poiché è causa solo di ciò che ha origine da essa e di null'altro, allora è evidente che anche la facoltà appartiene al relativo (πρὸς τι).⁴

Anche se la terminologia della σχέσις non compare, sembra interessante che la causa, nel caso delle facoltà naturali, venga inserita nella categoria dei relativi. L'accostamento è ancora più interessante se si considera che l'opera perduta *De demonstratione* di Galeno è probabilmente alla base del cap. VIII degli *Stromata* di Clemente.⁵

Questi ha a che fare con la causa prima, nella quale deve introdurre una distinzione puramente relazionale. Perciò deve affermare l'impossibilità per la stessa persona di essere contemporaneamente padre e figlio all'interno della stessa relazione e deve cercare di superare una concezione derivativa delle cause stesse, come i due principi enunciati indicano. L'inclusione delle cause nei relativi e il parallelo in Galeno mostrano l'importanza assunta dalla σχέσις in questo periodo e la necessità di una sua elaborazione in ambito propriamente teologico.

Gli elementi fondamentali del contributo di Clemente, con la tensione latente tra la dimensione immanente e quella economica, rimangono presenti nell'opera di Origene, che sembra però non seguire il maestro negli accostamenti terminologici. Sono assenti nei suoi scritti a noi pervenuti in greco usi di σχέσις accompagnati da ἀγάπη o da φυσική, né appare l'uso in ambito trinitario della πρὸς ἄλληλα σχέσις, ma si avverte lo stesso sforzo di distinguere il rapporto

¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VIII, IX, 29,1,1-2,2.

² *Ibidem*, VIII, IX, 29,4,1-5.

³ *Ibidem*, VIII, IX, 30,1,1.

⁴ GALENO, *De naturalibus facultatibus* 2, 9,8-13.

⁵ Cfr. M. HAVRDA, *Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source*, «Vigiliae christianae» 65 (2011) 343-375. Si veda, sulla stessa opera perduta, anche R. CHIARADONNA, *Le traité de Galien Sur la démonstration et sa postérité tardo-antique*, in R. CHIARADONNA, F. TRABATTONI (Eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Brill, Leiden, 2009, 43-77.

eterno tra il Padre e il Figlio, nell'immanenza divina, dalla relazione economica. Così, commentando Gv 1,1.4, Origene scrive:

Ma bisogna fare attenzione a questi due *in* e analizzare la loro differenza. Il primo è il Logos *nel* principio, il secondo è la Vita *nel* Logos. Ma il Logos non è venuto all'essere nel principio; né accadeva che il Principio fosse privo di Logos. Per questo si è detto: *In Principio era il Logos* (Gv 1, 1). La Vita, invece, non era nel Logos, ma la Vita è venuta, se la Vita è la Luce degli uomini (Gv 1, 4). Infatti, quando non c'era uomo, nemmeno c'era la luce degli uomini, poiché la luce degli uomini è concepita in relazione (*κατὰ τὴν σχέσιν*) agli uomini.¹

Clemente aveva evidenziato che il Figlio era *nel* Padre, Origene distingue allora i due *in* che riguardano il Logos nel prologo giovanneo: quello che si può chiamare immanente, riferito al Principio, e quello relativo all'economia e alla venuta nella storia e nel mondo.

Questa distinzione è ancora più chiara nel primo dei frammenti del *Commento a Giovanni*, dove appare l'espressione *κατ' οὐσίαν* in opposizione alla concezione economica legata alla *σχέσις*. Per quanto probabilmente la terminologia possa aver subito qualche influsso da parte del compilatore, la dottrina sembra particolarmente rilevante per il tema in questione e per l'influsso di Origene sulla teologia successiva:

Il Figlio di Dio è chiamato anche Sapienza, creata come inizio delle sue vie secondo il libro dei Proverbi (cfr. Pro 8, 22), poiché la Sapienza di Dio esisteva presso Colui (*πρὸς τὸν*) del quale è Sapienza, senza avere alcuna relazione (*σχέσιν*) ad altro, ma una volta diventato benevolenza di Dio decise che esistessero le creature. Questa Sapienza volle assumere una relazione come Creatore (*σχέσιν δημιουργικῆν*) rispetto alle realtà che avrebbero iniziato ad essere e questo spiega il senso del Suo essere creato come principio delle vie di Dio.²

Si noti che l'esistenza del Figlio presso il Padre è espressa con la formula relazionale, contenuta nel prologo stesso: il *πρὸς τὸν* che richiama il *πρὸς τι* modificandolo. In questo testo *σχέσις* è invece riservato al rapporto con la creazione.³ In un certo senso, il termine indica qui il Logos nel suo agire economico, come si deduce dal seguito:

Quindi, [alcuni] affermano che il Logos è principio non in quanto diverso da questa Sapienza secondo la sostanza (*κατ' οὐσίαν*), ma secondo la concezione (*ἐπινοία*) e la relazione (*σχέσει*), in modo tale che c'è una sola esistenza (*ὑπαρξίς*), che le Scritture qui indicano secondo la sostanza (*κατ' οὐσίαν*), che come Sapienza è propria di Dio e si è chinata, per dir così, come Logos creatore sulle creature.⁴

Si tratta di una novità radicale rispetto alla concezione filosofica, perché il Dio cristiano, a differenza degli dèi pagani, si preoccupa dell'uomo e ha una rela-

¹ ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* II, 130,1-9, SC 120, 292-294.

² IDEM, *Fragmenta in evangelium Joannis* 1.55-61, GCS 10, 485, 4-10.

³ Lo stesso avviene con l'espressione *κατὰ δὲ τὴν πρὸς τι σχέσιν* in IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei*, XIII, 20,7, GCS 40, 234, 19-20.

⁴ IDEM, *Fragmenta in evangelium Joannis*, 1, 63-67, GCS 10, 485, 12-16.

zione con lui in quanto Dio creatore e provvidente: la connessione tra Dio e il mondo non è necessaria, ma è frutto dell'amore e della condiscendenza divini.¹

Nell'ultimo testo si manifesta chiaramente la posizione di Origene in favore dell'eternità del *Logos*,² che esclude ogni interpretazione della sua teologia trinitaria in chiave subordinazionista.³ Se di un subordinazionismo si può parlare, è solamente a livello verbale, in quanto la forma espressiva non è ancora stata sufficientemente raffinata per poter esprimere il mistero senza offuscarlo. La riformulazione delle categorie metafisiche è ancora in corso d'opera. Ma si vede chiaramente che il punto critico è proprio la necessità di separare il senso della relazione del Figlio rispetto al creato da quella rispetto al Padre.

Origene sembra usare *σχέσις* anche nell'ambito propriamente immanete, in quanto identifica la relazione reciproca tra il Padre e il Figlio con la *θεολογία* stessa, cioè con l'affermazione della divinità del Figlio:

E probabilmente le testimonianze profetiche non annunciano solo la venuta di Cristo, insegnandoci ciò e null'altro, ma piuttosto è possibile imparare molta teologia (*θεολογίαν*), e la relazione (*σχέσιν*) del Padre al (*πρὸς*) Figlio e del Figlio al (*πρὸς*) Padre, dai Profeti e da quello che loro hanno annunciato a questo proposito, non meno che dagli apostoli che hanno narrato la grandezza del Figlio di Dio.⁴

Si noti che Origene non usa, come Clemente, la formula *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, ma esprime la reciprocità della relazione ripetendo i nomi delle Persone divine a posizioni intercambiate in forma di chiasmo. Lo sforzo teologico è teso a mostrare la presenza del *Logos* nell'Antico Testamento e, quindi, la possibilità di conoscere la Sua relazione con il Padre anche attraverso gli insegnamenti profetici. Si scorge anche qui un limite che nel IV secolo sarà corretto, in quanto si sovrappongono il *Logos* e il Cristo mettendo in ombra il ruolo dell'incarnazione. La teologia delle nature sviluppata da Atanasio obbligherà a ridimensionare il valore di queste affermazioni, che rimarranno presenti, ma che saranno reinterpretate in termini di profezie dell'Incarnazione.⁵

¹ Nel *Contra Celsum* si ha proprio un accostamento di provvidenza e relazione tra gli uomini e Dio (*τὴν πρὸς ἡμᾶς πρόνοιαν καὶ τὴν σχέσιν πρὸς ἀνθρώπους τοῦ θείου*), entrambe negate dagli aristotelici: cfr. IDEM, *Contra Celsum* III, 75,22-24, SC 137, 170.

² Anche qualora il frammento citato non fosse autentico, i passi citati sono paralleli a un testo in *Expositio in Proverbia*, dove si afferma in modo netto che la Sapienza è eterna ed esiste (*ὑπάρχουσα*) da sempre sostanzialmente (*οὐσιωδῶς*) presso Dio, mentre il suo agire appartiene alla dimensione della relazione con le creature (*ἢ πρὸς τὰ γεννητὰ σχέσις*): cfr. IDEM, *Expositio in Proverbia*, PG 17, 185A.

³ Cfr. I. RAMELLI, *The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa in his In Illud: Tunc et ipse Filius: His Polemic against "Arian" Subordinationism and the Apokatastasis*, in V.H. DRECOLL, M. BERGHAUS, *Gregory of Nyssa. The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*, Brill, Leuven 2011, 445-478.

⁴ ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* II, 205, 1-7, SC 120, 346.

⁵ Ad esempio, nel secolo IV Gregorio di Nissa interpreta l'episodio del roseto ardente in Es 3,14, come prefigurazione tipologica della nascita virginali di Cristo da Maria: cfr. GREGORIO DI NISSA, *In Diem Natalem*, GNO x/2, 247, 10-248, 4.

V. IL PASSAGGIO AL IV SECOLO

La tensione per una perfetta distinzione tra economia ed immanenza si ritrova negli scritti di Eusebio, il quale riprende l'espressione *φυσικὴ σχέσις*, cambian-done il senso rispetto all'uso di Clemente. Viene così messa in luce una possibile ambiguità, direttamente connessa alle difficoltà di interpretazione dell'*homoou-sious* niceno.¹ Infatti, la categoria *σχέσις* è usata da Eusebio, nella polemica contro Marcello di Ancira, il quale dissolveva il Logos nella sostanza del Padre, per distinguere, invece, affermando il rapporto tra la natura del Padre e quella del Figlio: la relazione non è concepita nella stessa natura, ma è posta tra due natu-re unite da sempre. Scopo di Eusebio è mostrare che la seconda Persona della Trinità non è creata dal nulla. Per questo si dice:

[La Chiesa] professa solo Lui e nessun altro Unigenito e Figlio di Dio, e solo Lui chia-ma Sapienza e Logos e Vita e Luce, *Immagine del Dio invisibile* (Col 1, 15) e *riflesso della luce perenne* (Sap 7, 26), e insegna che le miriadi di altre realtà create, tra loro sorelle, rendono a Lui gloria, mostrando in questo modo che solo a Lui, in quanto Figlio Uni-genito, spetta la relazione (*σχέσιν*) con la divinità del Padre.²

L'argomentazione è estremamente semplice: se il Figlio fosse creato non po-trebbe essere Figlio, ma sarebbe fratello delle cose create. Ciò che qui interessa maggiormente è il ricorso alla relazione per affermare la divinità della seconda Persona: proprio perché è Figlio deve partecipare alla divinità del Padre. Nel-la stessa opera questa relazione al Padre è definita *relazione naturale* (*πρὸς τὸν πατέρα φυσικὴν σχέσιν*).³ Il punto teologico fondamentale è la fedeltà al si-gnificato dei nomi delle Persone divine rivelati nel Nuovo Testamento: Padre e Figlio indicano una comunanza di natura, che esclude la possibilità di ribassare la seconda Persona al livello creaturale. L'approccio è complementare rispetto a quello di Clemente, che aveva negato che una relazione naturale potesse unire Dio e l'uomo: qui sembra invece che la *σχέσις* possa unire nature diverse, anche se simili, come nel caso delle due prime Persone divine.

L'affermazione si inserisce nella concezione della mediazione del *Logos* sviluppa-ta da Eusebio: la seconda Persona divina deve essere caratterizzata da una doppia relazione con il Padre e con le creature, perché può svolgere la sua funzione di in-termediario solo partecipando della natura di entrambi gli estremi che connette. Così il Figlio non può essere creatura e deve avere invece una relazione naturale con il Padre, ma nemmeno può avere una natura identica a quella della prima Persona.⁴

¹ Per una presentazione introduttiva del Concilio di Nicea e delle discussioni trinitarie ad esso connesse, si veda B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa: Trinità-cristologia-soteriologia*, Borla, Roma 1986, 147-159.

² EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia* 1, 9, 3,3-4,1, GCS 14, 67, 19-25.

³ Cfr. *ibidem*, I, 10, 3, 5, GCS 14, 69,1.

⁴ Cfr. J.M. ROBERTSON, *Christ as Mediator. A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Athanasius of Alexandria*, Oxford University Press, Oxford 2007, 37-38.

Chiaramente ciò è legato alla dipendenza dalla filosofia di matrice platonica.¹

Quanto detto sembra chiarire la precisazione inserita da Eusebio nel suo commento a *Il Signore è stato mio aiuto* di Sal 29,11 (Κύριος ἐγενήθη βοηθός μου): spiega che l'ἐγενήθη non è sempre riferito a una sostanza (οὐσίωσιν), ma a volte indica anche una relazione (πρός τινα σχέσιν), come nel caso del Salvatore.² Si nota qui l'assenza di una piena elaborazione della distinzione tra economia ed immanenza: si ricorre alla categoria della relazione proprio per collegare le due dimensioni in modo necessario. È evidente che la σχέσις di cui parla Eusebio anche nel caso del Figlio eterno si trova al di fuori della sostanza del Padre, ma necessariamente e naturalmente unita ad essa. La relazione rimane così legata alla concezione filosofica previa.

Per questo, pare importante la citazione di Plotino nella *Praeparatio Evangelica* a proposito della discussione stoica dell'immortalità dell'anima e del principio della vita, cioè dello πνεῦμα. Il testo citato da Eusebio è probabilmente quello dell'edizione di Eustochio e non l'edizione porfiriana.³ In esso si discutono le categorie stoiche dichiarando l'equivalenza di πῶς ἔχον e σχέσις:

Ma se [gli stoici] sostengono che la vita e l'anima non sono altro che *respiro* (πνεῦμα), che ne è di quel famoso modo di essere (πῶς ἔχον) nel quale si rifugiano, costretti come sono a porre un'altra natura attiva oltre al corpo? Se dunque non dicono che ogni respiro è anima, poiché ci sono miriadi di respiri che sono inanimati, ma che l'anima è un certo modo di essere (πῶς ἔχον) respiro, allora diranno che questo modo di essere e questa relazione (σχέσιν) degli esseri sono o qualcosa o nulla. Ma se sono nulla, allora il respiro rimarrà solo e il modo di essere non sarà che un nome. In questo modo arriverebbero a fare dell'anima e di Dio null'altro che materia e di ogni cosa solo un nome. Ma se la relazione (σχέσις) degli esseri è qualcosa d'altro rispetto al sostrato (ὑποκείμενον) e alla materia, ma è nella materia come immateriale in quanto non è composta da materia, allora c'è un *logos* che non è corpo ma è un'altra natura.⁴

Il riferimento all'essere *un'altra natura*, giocato sul parallelo tra il mondo materiale e quello immateriale e dettato dal confronto con la posizione pneumatica degli stoici e la loro identificazione tra Dio e il mondo, sembra poter avere un influsso sull'uso di σχέσις per la seconda Persona divina nella teologia di Eusebio. Si noti, in particolare, la rilevanza teologica dell'accostamento di σχέσις e λόγος alla fine del brano citato.

Nel corso del secolo IV il numero delle ricorrenze del termine σχέσις si innalza notevolmente e ciò avviene proprio in ambito teologico. La terminologia è

¹ Cfr. H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 187-194.

² EUSEBIO, *Commentaria in Psalmos*, PG 23, 264D.

³ Cfr. E. DES PLACES, in SC 338, n. 1, pp. 332-333 e P. HENRY, *Les états du texte de Plotin*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, 77-119.

⁴ PLOTINO, *Enneadi* IV, 7, 4,8-21, in EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica* xv, 22, 18,1-20,1, SC 338, 338-340.

poco presente in Atanasio, mentre è molto diffusa negli scritti dei Cappadoci e in particolare in Gregorio di Nissa, nelle cui opere l'espressione appare circa 140 volte. In questo modo il vescovo di Nissa risulta essere l'autore in lingua greca precedente al secolo v d.C. che in assoluto più fa ricorso a *σχέσις* dopo Alessandro di Afrodisia. Ciò sembra poter essere connesso alla polemica con Eunomio, nella quale, come si vedrà, il termine diventa oggetto di discussione a proposito della concezione del rapporto reciproco fra le tre ipostasi divine.

Sembra interessante notare che la categoria di relazione doveva già essere presente nelle dispute trinitarie agli inizi del secolo. Ario, infatti, nella sua lettera ad Alessandro d'Alessandria, dove confessa la sua fede nelle tre ipostasi divine ma nega che il Figlio sia eterno come il Padre, scrive del Figlio: ¹ «Infatti non è eterno, né coeterno, né ingenerato insieme al Padre, né ha l'essere con il Padre, che alcuni dicono essere relativi (*τὰ πρὸς τι*), introducendo due principi (*ἀρχαίς*) ingenerati». ²

Atanasio ³ esprime ripetutamente l'idea che il nome Padre implica l'esistenza del Figlio e viceversa, ⁴ dottrina che eredita da Dionigi d'Alessandria, ⁵ ma non fa mai riferimento esplicito alla categoria della relazione in ambito immanente. Il *πρὸς τι* appare solo una volta, nel commento di Eb 3,1-2, dove il "fece" (*ἐποίησε*), riferito a Dio come soggetto e a Gesù come complemento oggetto, è interpretato nel senso del *quando e della relazione* (*πότε καὶ πρὸς τί*), cioè in senso economico. ⁶ Si noti che questa espressione greca appare letteralmente solo in Aristotele, ⁷ Alessandro di Afrodisia, ⁸ Gregorio di Nissa ⁹ e Gregorio di Nazianzo. ¹⁰

Il termine *σχέσις* è presente solo in poche opere autentiche di Atanasio con sensi generici, mentre l'unica ricorrenza significativa da un punto di vista trinitario è ancora una volta riferita alla storia della salvezza. Commentando il *Mi venga in aiuto la tua mano* di Sal 118(119), 173, la relazione di Dio con i salvati è indicata da *σχέσις*: «Indica non la sua [della mano] generazione secondo l'essenza, ma la relazione (*σχέσις*) con ciò che viene salvato». ¹¹

Si intravede sullo sfondo l'esegesi ariana del testo, che viene letto come affermazione della creaturalità della seconda Persona.

¹ Cfr. P. ARNOU, *Arius et la doctrine des relations trinitaires*, «Gregorianum» 14 (1933) 269-272; G. C. STEAD, *The Platonism of Arius*, «Journal of Theological Studies» 15 (1964) 16-31 e L. W. BARNARD, *What was Arius' Philosophy?*, «Theologische Zeitschrift» 28 (1972) 110-117.

² ARIO, *Lettera ad Alessandro di Alessandria*, in ATANASIO, *De synodis*, 16, 4: *Athanasius Werke*, II/7, 244, 11.

³ Per una presentazione della categoria di relazione nella teologia di Atanasio con i suoi precedenti, si veda la bella sintesi in X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2006, 201-231.

⁴ Cfr. IDEM, *Orationes tres contra Arianos* III, 6, 5, in *Athanasius Werke*, II/7, 312.

⁵ Cfr. IDEM, *De sententia Dionysii*, 15,4-5, in *Athanasius Werke*, II/2, 57.

⁶ IDEM, *Orationes tres contra Arianos*, II, 7, 2, in *Athanasius Werke*, II/7, 183.

⁷ ARISTOTELE, *Magna moralia* 1.1.18.6 e *Topica* 102b.21.

⁸ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, 51, 22; 53, 12 e 57, 13.

⁹ GREGORIO DI NISSA, *De mortuis non esse dolendum*, GNO IX, 34, 5.

¹⁰ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 30 (De Filio)*, 10, 5, SC 250, 242.

¹¹ ATANASIO, *Expositiones in Psalmos*, PG 27, 508D.

L'uso di *σχέσις* sembra acquisire, invece, un certo rilievo in ambito *omeusiano*, probabilmente per l'eredità di Eusebio. I documenti riportati da Epifanio nel *Panarion*, infatti, sono testimoni di una discussione che verte proprio su questa categoria. In primo luogo, in una lettera di Basilio di Ancira si dice che Paolo ha imparato dalla Sapienza stessa la nozione (*ἐννοιαν*) del Padre e la relazione della Sapienza con le realtà create (*τὴν πρὸς τὰδε τὰ γενόμενα σχέσιν*).¹ Il termine *σχέσις* è qui riferito al rapporto tra il Figlio e il mondo. La riflessione sul ruolo creativo della seconda Persona sembra sia stato fondamentale nelle discussioni sull'identità di natura con il Padre, poiché il *Logos* era letto come pensiero della Prima Persona che concepisce il creato. In questo modo la seconda Persona si distingueva sia dalla prima sia dalla creazione, ma rimaneva necessariamente connessa alla creazione stessa, in quanto concepita in funzione di essa.

Ciò può spiegare l'uso di *σχέσις* da parte di Giorgio di Laodicea, in un'altra lettera riportata nel *Panarion*, scritta probabilmente insieme a Basilio di Ancira,² nella quale si riprendono gli argomenti, già visti con Atanasio, sulla correlatività dei nomi delle prime due Persone divine:

Il nome *Padre e Figlio* significano la relazione a qualcosa (*τὴν πρὸς τι σχέσιν*), cosicché anche se nominiamo solo un padre, abbiamo incluso nel nome del padre la nozione del figlio. Infatti si dice padre un padre di un figlio. E se nominiamo solo un figlio, otteniamo la nozione del padre, perché si dice figlio di un padre. Infatti sono legati l'uno all'altro e la relazione (*σχέσις*) non è rotta, ma ciascuno di essi, nominato da solo, implica la nozione dell'altro, e non il nome solo, ma con il nome anche la prossimità (*οἰκειότητα*) della natura. Infatti, pensando a Dio come a un Padre, lo pensiamo Padre di un Dio e, pensando che un Figlio di Dio è Dio, pensiamo Dio il suddetto Figlio e di natura simile (*ὅμοιον*) a Colui del quale è pensato Figlio. Ma per ingenerato non si intende ingenerato di un generato, né con generato ci si riferisce al generato di un ingenerato. Quindi, poiché i termini ingenerato e generato non hanno né la relazione reciproca (*τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν*) né contemporaneamente indicano la natura, ma piuttosto accomunano la proprietà (*ιδιότητα*) del Figlio al resto delle realtà create, non accetteremo questi nomi con l'empio inganno, ma ci atterremo sempre piamente a quello di Padre e Figlio.³

Il testo è particolarmente denso e mostra una chiara reazione all'argomento ariano fondato sull'applicazione al Figlio dell'equivalenza tra generato e creato. I nomi del Padre e del Figlio sono letti in senso relazionale, introducendo nel classico argomento di Dionigi di Alessandria a di Atanasio il termine tecnico *σχέσις*. Le espressioni evidenziano però che la dottrina proposta non è quella ortodossa, perché il Figlio è detto essere solo di natura simile rispetto al Padre. L'espressione *Padre di un Dio* (*θεοῦ πατέρα*) è particolarmente significativa, per-

¹ Cfr. EPIFANIO, *Panarion*, III, 73, 7,2, GCS 40, 277, 1-4.

² Per la discussione su chi sia stato l'autore della lettera cfr. M. DELCOGLIANO, *The Literary Corpus of George of Laodicea*, «Vigiliae christianae» 65 (2011) 150-169. Dal punto di vista della presente analisi, la questione non è rilevante, perché in ogni caso si tratta della stessa corrente teologica *omeusiana*.

³ EPIFANIO, *Panarion*, III, 73, 19,3-20,1, GCS 40, 292, 4-21.

ché sembra distinguere le prime due Persone divine a livello sostanziale. La terminologia della relazione reciproca (πρὸς ἀλλήλα σχέσις) è utilizzata per indicare l'inseparabilità delle nature delle due Persone divine, che sono presentate come mutuamente connesse.

L'uso di σχέσις nel testo citato sembra basarsi sulla concezione del Figlio come essere divino, quindi di natura simile al Padre e in relazione reciproca con lui, ma non creatura come affermavano gli ariani. La natura della seconda Persona è solo simile a quella della prima, proprio per la relazione della Sapienza con il creato, in quanto essa è il pensiero del Padre. La σχέσις è dunque qui vista come rapporto tra gradi ontologici, secondo uno schema ancora debitore del pitagorismo.

La differenza rispetto alla concezione della σχέσις sviluppata successivamente nella dottrina ortodossa è evidente se si legge come Epifanio confuta Aezio. Da parte anomea si affermava l'impossibilità che il Figlio, generato per definizione, fosse anche ingenerato, in base al principio che ogni natura fugge tutto ciò che non è della sua natura verso quello che le è connaturale (μᾶλλον γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀνοικείου ἐπὶ τὸ αὐτῆς οἰκεῖον ἐπεὶ γεται πᾶσα φύσις).¹ La risposta del vescovo di Salamina discute proprio il senso della σχέσις che unisce il Padre e il Figlio:

Se l'Ingenerato ha creato (ἐποίησε) il Generato e non lo ha generato (ἐγέννησεν), dato che la denominazione è connessa necessariamente all'unica identità e nessuno dei due nomi è estendibile all'altro per la reale antinomia, il significato della relazione (ἡ δύναμις τῆς σχέσεως) consiste nella distinzione di ciascuno dei due, che non hanno alcunché reciprocamente in comune se non l'autorità e la natura che è superiore a tutto ciò che è stato da essa creato, in quanto ne è la causa. Ma poiché c'è un altro appellativo tra Fattore e fattura e tra creatore e creatura, denominazione prossima a ingenerato, ma molto distante dal nome di creato, è impossibile, allora, o Aezio, confondere tutto ciò ed eliminare per tuo conto la comunione della perfetta denominazione secondo la vera relazione (κατὰ ἀληθινὴν σχέσιν) del Figlio con il Padre eterno e increato.²

Epifanio distingue due usi teologici diversi di σχέσις: il primo che separa la natura del Padre da quella del Figlio, considerando il secondo alla stregua delle altre creature, distinto solo per la partecipazione al potere del Padre; il secondo, che si colloca ad un livello diverso rispetto alla distinzione della denominazione di *Creatore* e di *creatura*, consiste nella denominazione secondo la *vera* relazione, che distingue le Persone senza separare le nature. Sembra corretto riconoscere in questa denominazione relazionale il livello immanente, che è prossimo alla denominazione di ingenerato e totalmente estraneo alla creaturalità.

Epifanio ricorre alla stessa distinzione dei significati di σχέσις, uno subordinante e uno immanente, nell'ambito della teologia dell'immagine, nel contrastare l'interpretazione del Figlio come immagine del Dio invisibile (Col 1,15) da parte di Aezio:

¹ *Ibidem*, III, 76, 23,1, GCS 40, 370, 21-22.

² *Ibidem*, III, 76, 23,2-3, GCS 40, 370,23-371,4.

Intendiamo, dunque, che questa relazione (σχέσις) è duplice, e mostriamo l'uso differente prendendo esempio dall'espressione dal caso umano. Si parla, infatti, di immagine di un uomo sia quando questa è simile a lui sia quando è dissimile. L'una è ritratta con dei colori, mentre l'altra con l'identità di essenza rispetto a colui che genera, come il figlio generato manifesta rispetto al padre i caratteri della famiglia, in modo tale che l'immagine si trova nell'identità e nell'aver la stessa sostanza e la stessa effigie. E per noi il Figlio Unigenito di Dio è lo stesso nella divinità del Padre e nell'onore e identico (ἴσος) per la vera immagine (διὰ τῆς ἀληθινῆς εἰκόνας) e l'uguaglianza che non cambia, ma è immutabile, come è un figlio che è generato da un padre veramente e con la stessa sostanza. Così anche è per lo Spirito Santo, in quanto procede dal Padre, anche se non è generato, perché il Figlio è Unigenito.¹

Nei due testi è evidente il parallelismo tra la vera relazione e la vera immagine. Entrambe queste categorie possono essere usate con un valore forte e uno debole. L'argomento è costruito per contrastare Aezio, il quale non solo rifiuta l'identità (ἴσος), ma anche l'essere simili (τὸ ὅμοιον) secondo l'essenza del Padre e del Figlio, che invece era accettato dagli *omeusiani*.

La dottrina della σχέσις nelle testimonianze e nella teologia di Epifanio mostra il ruolo fondamentale svolto da questa categoria nelle discussioni trinitarie del secolo IV. La linea argomentativa si appoggia al significato dei nomi rivelati di Padre e Figlio: essi sono nomi legati da una relazione che implica identità di natura. Il ragionamento chiaramente cerca di portare all'assurdo le affermazioni dell'avversario, per cui basta dimostrare che anche nel caso semplicemente umano la generazione esclude la diversità sostanziale tra Padre e Figlio. Ciò implica, dunque, una novità ontologica rispetto alle categorie platoniche, per le quali l'immagine implicava necessariamente degenerazione e differenza sostanziale. Questa novità è particolarmente evidente nella teologia cappadoce.

VI. BASILIO DI CESAREA

I rapporti di Basilio con gli *omeusiani* sono noti: la prossimità con Eustazio di Sebaste lo portò a contatto diretto con le posizioni di Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea, in particolar modo nella reazione di fronte al rinforzarsi della posizione anomea di Aezio e Eunomio.² Giorgio di Laodicea sembra abbia svolto un ruolo di rilievo come punto di raccordo tra la teologia eusebiana e la posizione ortodossa successivamente sviluppata da Basilio e dai Cappadoci.³ Infatti, da questa prospettiva, l'applicazione della σχέσις al rapporto tra il Padre e il Figlio

¹ *Ibidem*, III, 76, 3,1-3, GCS 40, 343, 8-19.

² Cfr. PH. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley 1998, 95-101. Per Basilio di Ancira, cfr. anche J.N. STEENSON, *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, Ph.D. Thesis, Oxford 1983; IDEM, *Basil of Ancyra on the meaning of homoousios*, in R.C. GREGG (ed.), *Arianism. Historical and Theological Reassessments*, Cambridge MA. 1985, 267-279 e R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, T & T Clark, Edinburgh 1988, 611-636.

³ Cfr. M. DELCOGLIANO, *The significance of George of Laodicea in the fourth-century trinitarian debates*, «Studia patristica» 46 (2010) 307-311.

rimaneva esposta al pericolo che la distinzione relazionale fosse intesa come distinzione anche delle nature o delle sostanze, pur concepite come simili. Per superare questo rischio occorre una riformulazione ontologica, le cui basi furono poste proprio da Basilio di Cesarea.¹

Egli ricorre al termine *σχέσις* circa venticinque volte, la metà delle quali in ambito trinitario, specialmente nel *De Spiritu Sancto* e negli scritti contro Eunomio. Sembra logico partire nell'analisi da questi ultimi. Balza subito agli occhi la riformulazione della relazionalità dei nomi delle Persone divine in termini di *σχέσις*, passaggio assente in Atanasio: «Il termine Padre ha lo stesso significato di ingenerato, al quale aggiunge anche la nozione di Figlio, essendo ad essa unito per la relazione (*διὰ τῆς σχέσεως*)».²

Questo principio è fondamentale, perché esprime la relazione immanente in termini di *σχέσις*. Ovviamente Basilio utilizza anche il valore economico del termine. Per esempio, afferma che i nomi che si danno a Cristo nella Scrittura sono formati a partire dalla relazione di benevolenza che Lui ha con noi, e in particolare al bene che realizza per noi (*τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσηιν*).³ Ma è essenziale che l'approfondimento del rapporto e della distinzione senza separazione tra economia ed immanenza permetta ora di sviluppare una dottrina coerente che rende possibile passare dall'agire all'essere di Dio.

Ciò implica una rielaborazione delle categorie metafisiche. Così, sempre nell'*Adversus Eunomium*, il vescovo di Cesarea distingue un ordine naturale da un ordine artificiale. Nel primo caso include la relazione delle cause ai loro effetti (*ἡ τῶν αἰτιῶν πρὸς τὰ αἰτιατὰ σχέσις*).⁴ Il secondo è quello che caratterizza le costruzioni umane, le scienze e gli assiomi. Il punto essenziale è che, mentre per Eunomio l'ordine è sempre inferiore rispetto a colui che lo stabilisce (*ἡ τάξις δευτέρα ἐστὶ τοῦ τάττοντος*),⁵ per Basilio esiste una specie di ordine (*τάξεως εἶδος*) che non è stabilito dall'uomo, ma che segue la connessione secondo natura (*τῆ κατὰ φύσιν ἀκολουθία*), come quello tra il fuoco e la luce da esso emessa senza possibile separazione tra i due (*οὐ διαστήματι χωρίζοντες ἀπ' ἀλλήλων ταῦτα*). Se la connessione naturale presenta anche a livello creato una causa e un effetto uniti in modo naturale, quanto più in Dio si può ammettere un ordine che non derivi dalla subordinazione della sostanza del Figlio rispetto al Padre:

Noi diciamo, invece, che il Padre precede in ordine il Figlio secondo la relazione (*σχέσιν*) tra le cause e quanto da esse ha origine, e non secondo la differenza della natura o l'antecedenza temporale. Se così fosse, escluderemmo che Dio sia Padre, poiché la differenza secondo la sostanza esclude anche la congiunzione naturale.⁶

¹ Per un'attenta analisi della teologia trinitaria di Basilio e del suo sviluppo, cfr. V.H. DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1996.

² BASILIO, *Adversus Eunomium*, I, 5, 67-69, SC 299, 176.

³ Cfr. *ibidem*, I, 7, 16, SC 299, 190.

⁵ Cfr. *ibidem*, I, 20, 22, SC 299, 244 e *passim*.

⁴ Cfr. *ibidem*, I, 20, 15, SC 299, 244.

⁶ *Ibidem*, I, 20, 36-41, SC 299, 246.

L'ordine intratrinitario è ricondotto esclusivamente alla distinzione relazionale, senza che si possa introdurre una differenza di sostanza, che violerebbe il senso autentico dei nomi delle Persone divine.¹ Si nota come l'introduzione della causa nell'ambito dei relativi, già presente in Clemente, svolga qui un ruolo fondamentale. La rielaborazione dell'ontologia è chiaramente in atto, con il superamento di alcune distinzioni categoriali che valgono solo a livello creaturale.

Il riferimento alla terminologia metafisica è evidente nell'argomentazione di Basilio, che sposta l'attenzione dalla differenza sostanziale alla relazione di origine, indicandola con un'espressione che sarà ripresa e sviluppata da Gregorio di Nissa: «E ragionando giungiamo alla conclusione che la nozione di ingenerato non ci arriva dall'analisi del *cosa è* (τί ἐστίν), ma piuttosto, dirò la parola come costretto, nell'analisi del *come è* (ὅπως ἐστίν)».²

Al livello della sostanza è affiancata una dimensione *nuova*, tanto che Basilio deve trovare un termine per indicarla modificando la formula che nella filosofia stoica indicava il relativo, cioè il *πως ἔχειν*, non avendo altro modo per esprimere la dimensione immanente della relazione di origine. La categoria dell'*ὅπως ἐστίν* sarà ripresa dal fratello minore, il quale inserirà il *πως εἶναι* nella sua trattazione della *σχέσις* intratrinitaria.

Basilio deve ricorrere al *πως ἔχειν* per contrastare la concezione del linguaggio di Eunomio con il diverso valore da lui assegnato ai nomi e al loro rapporto con la realtà. Mentre per il neariano si ha una corrispondenza uno a uno tra il nome *ingenerato* e la sostanza divina, per Basilio il quadro è più complicato e i nomi stessi devono essere distinti in nomi relativi e nomi assoluti:

Perché chi non sa che, tra i nomi, quelli che si enunciano in modo assoluto e per se stessi significano le realtà che sono loro sostrati (*ὑποκειμένων*), mentre altri, che sono detti in riferimento a qualcosa d'altro (*πρὸς ἕτερον*), fanno conoscere la sola relazione (*σχέσις*) a ciò rispetto a cui sono detti (*πρὸς ἃ*)? Ad esempio, *uomo*, *cavallo* e *bue* significano ciascuna le realtà che indicano; *figlio*, *servo* e *amico*, invece, indicano solamente l'unione con i termini ai quali sono accoppiati. Dunque, sentendo *fattura* (*γεννήματος*) non si rivolge il pensiero a una sostanza, ma si comprende che essa è unita ad un altro essere [cioè colui che ha fatto]. Infatti, la *fattura* è detta *fattura di qualcuno*. Ma come può non essere grandissima stoltezza, stabilire che è sostanza ciò che non introduce la nozione di una ipostasi, ma solo significa la relazione ad un altro (*πρὸς ἕτερον σχέσις*)? E ancora, abbiamo mostrato poco sopra che tra i nomi perfino quelli che sono assoluti anche se sembrano mostrare massimamente un certo sostrato, invece non indicano la sostanza, ma definiscono alcune sue proprietà.³

Il ragionamento di Basilio è lineare: come può indicare una sostanza un nome che si riferisce solo ad una relazione? Tanto più che, nella sua rielaborazione della teoria del linguaggio, perfino i nomi assoluti non esprimono la sostanza,

¹ La stessa dottrina è presente in IDEM, *De Spiritu sancto* 6, 14, SC 17, 127.

² IDEM, *Adversus Eunomium* I, 15, SC 299, 224.

³ *Ibidem*, II, 9, 11-27, SC 305, 36-38.

ma solo alcune proprietà della sostanza a partire dalle quali si forgiavano i nomi stessi. Sembra interessante notare che le due triadi citate come esempi di nomi assoluti e di nomi relativi rivelano in modo molto diretto sia la novità della dottrina cappadoce, sia gli interlocutori che essi hanno idealmente presente in ambito filosofico. Infatti la sequenza *figlio, servo e amico* si ritrova solo in Gregorio di Nissa in un contesto parallelo a quello citato,¹ mentre i tre termini *uomo, cavallo e bue* sono citati come esempi da Aristotele,² Alessandro di Afrodisia,³ Galeno⁴ e Porfirio,⁵ in contesti legati alla discussione della sostanza e delle categorie dell'essere, oltre ad apparire in ambito teologico negli scritti dei due Gregori.⁶

Come si è detto, Basilio rielabora la dottrina della *σχέσις* sullo sfondo della distinzione tra economia e immanenza. A livello intratrinitario la relazione deve essere intesa diversamente rispetto a quanto avviene a livello creaturale, in modo tale da escludere subordinazione e necessità causale. Per questo il vescovo di Cesarea si preoccupa di chiarire:

Che nessuno pensi che si danneggi la gloria dell'Unigenito, per il fatto che la relazione (*σχέσεως*) è cosa comune. Infatti, la differenza tra il Figlio e gli altri esseri non consiste nella relazione (*πρός τί πως ἔχειν*), ma è nella proprietà della sostanza che si manifesta la trascendenza di Dio sugli esseri mortali.⁷

In questo modo è evidente che la differenza tra la seconda Persona della Trinità e la creazione è sostanziale, mentre la distinzione tra il Padre e il Figlio è solo relazionale. Si noti la comparsa del termine tecnico *πρός τί πως ἔχειν*, che il vescovo di Cesarea riceve sia dalla tradizione stoica, sia dalla critica di quest'ultima in ambito neoplatonico, ma che risale direttamente ad Aristotele.

Come si vede, tutta l'elaborazione è dettata da ragioni esegetiche e dalla necessità di distinguere nel testo sacro ciò che era riferito a ciascuna delle due nature del Cristo. Nel *De Spiritu Sancto*, ad esempio, Basilio spiega *la destra* cui si riferiscono Sal 109,1; Eb 1,3; At 7,55 e Rm 8,34 non come luogo, ma come la relazione d'uguaglianza tra il Padre e il Figlio, espressa con la formula *τὴν πρὸς τὸ ἴσον σχέσιν*.⁸

Tutta la dottrina enunciata e il lavoro teologico realizzato per sviluppare una nuova concezione ontologica della relazione che eviti il subordinazionismo, convergono in un testo particolarmente importante, che riprende il primo passo di Basilio citato. In *Adversus Eunomium* I, 5, aveva espresso in termini di *σχέσις* la proprietà correlativa dei nomi delle prime due Persone divine. Ora ripropone

¹ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III, 2, 107, 5, GNO II, 87,28.

² Cfr. ARISTOTELE, *De generatione animalium*, 732a 34.

³ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, 381, 7.

⁴ Cfr. GALENO, *De temperamentis*, I, 548,5; *De totius morbi temporibus*, 101,15 e *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, 11.543,11 e 547,18.

⁵ Cfr. PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsonem*, 96, 11.

⁶ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 453, 5, GNO I, 158,8 e GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 28 (*De Theologia*), 9, 14, SC 250, 118.

⁷ BASILIO, *Adversus Eunomium*, II, 10,23-27, SC 305, 40.

⁸ Cfr. IDEM, *De spiritu sancto*, 6, 15, 17,73, SC 17, 292 e 296.

l'insegnamento con una piccola aggiunta, che sembra però importante per le successive discussioni. Scrive infatti il vescovo di Cesarea: «Infatti è chiaro per l'analisi che questi nomi, intendo quelli di Padre e di Figlio, non mirano ad evocare propriamente e in primo luogo l'idea di passioni corporali, ma intesi in se stessi, indicano la sola relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσιν)».¹

La πρὸς ἄλληλα σχέσις passa in questo modo al centro della discussione con Eunomio, come si vedrà nell'analisi degli scritti di Gregorio di Nissa contro il neoariano. Con questa formulazione sembra sia stata compiuta la purificazione del concetto di relazione per poterlo introdurre nell'ambito immanente. Ma ciò costituisce una chiara novità a livello ontologico, come mostra la reazione di Eunomio.

Si può quindi azzardare l'ipotesi che Basilio sia venuto a contatto con la teologia della σχέσις nei circoli *omeusiani* da lui frequentati, segnati anche dall'eredità di Eusebio, il quale significativamente già usava la πρὸς ἄλληλα σχέσις. Ma il vescovo di Cesarea ha rielaborato il termine in modo originale, sintetizzando l'eredità filosofica di matrice stoica con quella dei commentatori neoplatonici di Aristotele, per forgiare uno strumento che i due Gregori sapranno perfezionare sempre più.²

VII. GREGORIO DI NISSA

La dottrina trinitaria cappadoce si basa sulla distinzione tra *ousia* e *ipostasi*, che ai tempi di Atanasio e di Nicea erano ancora considerati sinonimi. Ciò deve confrontarsi con l'interpretazione di Eb 1,3, dove si parla del Figlio rispetto al Padre come *irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza* (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). «Infatti il discorso dell'Apostolo non mira a distinguere le ipostasi le une dalle altre per mezzo delle proprietà manifeste, ma perché si comprenda l'autentica unione senza separazione della relazione (σχέσεως) del Figlio al Padre».³

¹ IDEM, *Adversus Eunomium*, II, 22,45-48, SC 305, 92.

² Sicuramente hanno ragione D.G. Robertson e M. DelCogliano ad evidenziare l'importanza del contributo dell'elemento retorico nello sviluppo della teoria dei nomi relativi di Basilio: cfr. D.G. ROBERTSON, *Relatives in Basil of Caesarea*, «Studia patristica» 37 (2001) 277-287 e M. DELCOGLIANO, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Brill, Leiden 2010, 222-260. Secondo questi autori l'uso dei relativi da parte del vescovo di Casarea si concentrerebbe sulla connessione relazionale a livello terminologico piuttosto che ontologico, similmente a quanto facevano i grammatici. Tuttavia appare evidente che la logica del discorso teologico presenta la σχέσις dei nomi come riflesso della σχέσις tra le persone-ipostasi, che non sono sostanze, ma che non possono essere distinte dall'unica sostanza divina. Sembra che la concentrazione sull'aspetto linguistico nei due autori citati lasci in ombra il ruolo propriamente ontologico della relazione, fulcro della risposta ad Eunomio. In particolare sembra non essere considerata in tutta la sua portata la πρὸς ἄλληλα σχέσις con il suo ruolo nella tradizione dell'esegesi neoplatonica di Aristotele. Invece i dati qui riportati confermano la connessione individuata da M. DelCogliano tra Basilio e gli eredi di Eusebio.

³ GREGORIO DI NISSA, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* (nota anche come *Epistula* 38 di Basilio), 7,6-10, Y. Courtonne, I, 90.

Questo passo, tratto dalla famosa lettera 38 di Basilio, che oggi è attribuita con tutta probabilità a Gregorio di Nissa,¹ mostra come la *σχέσις* ha assunto ormai un valore immanente, quando è riferita alle Persone divine, la cui natura è eterna e infinita. La relazione permette proprio di dire la distinzione del Padre e del Figlio senza spezzare la sostanza, affermando così l'unità senza confondere le Persone. Questo è l'asse fondamentale attorno al quale ruota la riflessione dottrinale del Nisseno e il suo uso della categoria in studio. Esso si colloca in perfetta continuità con le intuizioni del fratello, che sono però ulteriormente sviluppate tanto da dare luogo a una vera e propria rilettura ontologica, che il confronto serrato con Eunomio obbliga ad esplicitare.

Infatti, ciò che balza subito agli occhi esaminando le ricorrenze di *σχέσις* negli scritti di Gregorio di Nissa, oltre alla notevole frequenza del termine, è il fatto che 85 delle circa 140 ricorrenze sono contenute nelle opere contro Eunomio. Questo dato sembra suggerire immediatamente che la categoria della relazione fosse un elemento chiave della discussione. Ciò è confermato dal fatto che la *relazione reciproca* (ἡ σχέσις πρὸς ἀλλήλα) appare ben tredici volte, sempre nelle opere contro Eunomio, e che in sei casi si tratta di citazioni letterali del neoariano riportate dal vescovo di Nissa. Evidentemente l'uso dell'espressione da parte di Basilio ha spinto Eunomio a reinterpretarla in termini di rapporto necessario che distinguerebbe, nella scala ontologica, la seconda e la terza sostanza dalla prima sostanza, vertice della gerarchia dei gradi dell'essere.² La differenza di prospettiva è evidente fin dal primo testo di Eunomio contenente *σχέσις* e citato da Gregorio:

Tutto il nostro discorso dottrinale si appresta a partire dalla sostanza somma e per eccellenza; e a partire dalla sostanza che deriva da essa e con essa è al di sopra di ogni cosa; e a partire dalla terza sostanza che non è coordinata (*συνταττομένης*) a nessuna delle prime due, ma è subordinata (*ὑποταττομένης*) alla prima per la causa e alla seconda per l'azione (*ἐνέργειαν*) mediante la quale viene all'essere. È chiaro che per la compiutezza di tutto il discorso dobbiamo considerare anche le azioni che corrispondono alle sostanze e i nomi che naturalmente ne conseguono.³

Il testo mostra chiaramente la prospettiva derivativa dell'ontologia di Eunomio, che concepisce le Persone divine come tre sostanze diverse:⁴ il Figlio è tale pro-

¹ Sull'attribuzione gregoriana dell'opera, si veda G. MASPERO, M. DEGLI ESPOSTI, D. BENEDETTO, *Who wrote Basil's Epistula 38? A Possible Answer through Quantitative Analysis*, in J. LEEMANS, M. CASSIN (Eds.), *Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III. Proceedings of the Twelfth International Gregory of Nyssa Colloquium (Leuven, 14-17 September 2010)*, Brill, Leuven, di prossima pubblicazione.

² Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 154,2 (GNO I, 73,4), 406,1 (GNO I, 145,10-11), 411,8 (GNO I, 146,21-22), 412, 3,6 (GNO I, 146, 25-26 e 28-29), III, 1, 7,7 (GNO II, 6,8-9).

³ IDEM, *Contra Eunomium*, I, 151,1-152,1, GNO I, 71,28-72,10.

⁴ Rimane non chiaro se Eunomio avesse una concezione emanazionista di questa struttura ontologica graduata. J. Daniélou colloca il sistema di Eunomio nell'ambito neoplatonico, in particolare in connessione a Giamblico, il cui influsso già si faceva sentire presso la corte di Giuliano (cfr. J. DANIELOU, *Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, «Revue des études grecques» 69 [1956] 412-432). J. Rist nega in modo netto questa conclusione (cfr. J.M. RIST, *Basil's "Neoplatonism"*.

prio perché ha come causa il Padre, mentre lo Spirito si differenzia da entrambi, essendo frutto dell'operazione del Figlio. La confusione tra economia e immanenza è qui evidente.

Il finale dell'ultimo testo citato mostra anche il risvolto linguistico della questione, perché Eunomio ritiene essenziale per il suo pensiero la connessione necessaria che lega azioni, sostanze e nomi. La corrispondenza uno a uno di questi tre livelli implicherebbe che solo il Padre è la sostanza suprema, in quanto solo a Lui corrisponde il nome di ingenerato, e così il Figlio e lo Spirito sarebbero sostanze diverse per la differenza dei nomi e delle operazioni. La differenza sia di grado sia di tempo nelle operazioni corrisponderebbe alla differenza sostanziale. La struttura derivativa è così espressa in termini di rapporti fissi e necessari tra i diversi ordini ontologici, secondo la scala graduata che caratterizzava la metafisica classica, rapporti che corrispondono alla gerarchia delle tre prime sostanze. Questi rapporti necessari sono definiti da Eunomio *immutabile concatenazione nella relazione reciproca* (τῆ πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸν εἰρμόν ἀπαράβατον).¹ È qui evidente che l'espressione πρὸς ἄλληλα σχέσις usata da Basilio è inserita nel contesto della metafisica neoplatonizzante, nelle sue componenti sia neopitagoriche che aristoteliche, ed è letta nel senso di rapporto di necessità e subordinazione.

Per questo, nella risposta, Gregorio definisce l'argomentazione di Eunomio *tecnologia della bestemmia* (τεχνολογία τῆς βλασφημίας),² con riferimento proprio alla tradizione aristotelica,³ e accusa il neoariano di omettere volutamente il riferimento ai nomi rivelati delle Persone divine, perché essi indicano immediatamente l'identità di natura, infatti: «tutti gli uomini, sentendo la denominazione *padre* e *figlio* immediatamente riconoscono dagli stessi nomi la loro mutua relazione (πρὸς ἄλληλα σχέσιν) di parentela (*οἰκείαν*) e di natura (*φυσικήν*)».⁴

I testi citati evidenziano come il nodo teologico dipenda proprio da una differente interpretazione della πρὸς ἄλληλα σχέσις: da una parte Eunomio ricorre alla relazione mutua tra le Persone, intese come sostanze diverse gerarchicamente ordinate, per indicare il loro rapporto necessario, che si riflette nella connessione tra nomi, operazioni e sostanze; dall'altra Gregorio si appoggia alla connessione tra identità di natura e relazione che unisce ogni padre e ogni figlio. Alla base di questa scelta c'è la teologia della creazione e la convinzione che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, in modo tale che il rapporto tra la Trinità e l'uomo è concepito in senso analogico.

Its Background and Nature, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic*, ed. F.J. Fedwick, Toronto 1981, 185-188), rificendosi a L.R. WICKHAM, *The Syntagmaton of Aetius the Anomean*, «Journal of Theological Studies» 19 (1968) 532-569, a p. 558, n.1, ma da nessuno dei due vengono citati testi di Eunomio a supporto di questa affermazione.

¹ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 154, 2-3, GNO I, 73,4-5.

² Cfr. *ibidem*, 155, 1, GNO I, 73,16.

³ Cfr. IDEM, *Contra Eunomium* III, 5, 6,7, GNO II, 162, 11.

⁴ IDEM, *Contra Eunomium* I, 159, 3-5, GNO I, 75,3-5.

Ovviamente tutta la discussione dovrà chiarire anche la differenza tra la generazione divina e quella creaturale, dove la natura del padre e del figlio non è numericamente la stessa, ma solo specificamente. Eppure, se Dio si è rivelato mediante i nomi di Padre e Figlio, la comunione di natura dovrà sempre mantenersi, anche se in modo infinitamente più perfetto, tanto da giungere all'assoluta identità numerica. Per questo Gregorio, appellandosi alla semplicità della sostanza divina, specifica: «Ma in quelle [sostanze] la cui natura non ammette (ἀνεπίδεκτος) il peggio, non si concepisce limite alla bontà: l'infinito non è tale in relazione a qualcosa d'altro (πρὸς ἕτερον σχέσει), ma, inteso in sé e per sé, sfugge al limite». ¹

La *σχέσις* non va dunque collocata all'esterno della sostanza, ma l'infinità e la semplicità divina implicano che la relazione di cui si parla sia immanente. Infatti, la *σχέσις* non può essere intesa qui come rapporto ad altro, ad un'altra natura o sostanza. Ciò cambia lo statuto ontologico della relazione stessa. Il punto essenziale è che *nella Trinità non si ammette il più ed il meno* (ἐπὶ τῆς ἀγίας τριάδος τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον οὐκ ἐπιδέχεται). ² Questa espressione riporta la discussione proprio alla tradizione interpretativa delle *Categorie* di Aristotele, ³ passando da Alessandro di Afrodisia, ⁴ per arrivare a Porfirio, che nelle *Isagoge* identifica gli accidenti con l'ambito dove si ammette il più e il meno (τὰ δὲ συμβεβηκότα τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον ἐπιδέχεται). ⁵ È dunque evidente che l'argomentazione e l'intenzione del Nissenso sono esplicitamente ontologiche.

Nello stesso tempo, questo approccio non si pone in alternativa rispetto allo studio delle Scritture, ma nasce proprio dallo sforzo di aderire al dato rivelato. Gregorio sta interpretando i titoli messianici *Figlio dell'uomo* e *Figlio di Dio*:

Infatti, come per indicare la sua comunione con la natura umana secondo la carne [Cristo] chiamò *Figlio dell'uomo* la sua realtà visibile, mostrando la comunanza secondo natura della sua carne con quella da cui ebbe origine, così anche manifesta con la denominazione *Figlio* la relazione vera e autentica (ἀληθῆ καὶ γνησίαν σχέσιν) con il Dio dell'universo, indicando con il termine *Figlio* l'affinità secondo natura. ⁶

Questo testo mostra con chiarezza come la *σχέσις* è intesa in senso proprio a livello immanente. Nella sua perfetta umanità il Cristo è unito a tutti gli uomini, ma nella sua perfetta divinità Egli è indissolubilmente unito al Padre. E questa relazione è *vera*, dove l'accostamento con l'aggettivo richiama lo stesso accostamento nella confutazione di Aezio nel testo del *Panarion* di Epifanio precedentemente citato. ⁷

¹ *Ibidem*, 236, 1-4, GNO I, 95,25-96,2.

² *Ibidem*, 232, 5-6, GNO I, 94,27-95,1.

³ Nelle *Categorie* espressioni simili a ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον appaiono 7 volte: 6a 25; 6b 25; 10b 26; 11a 3,14; 11b 4,7.

⁴ Nel *Commento ai Topici* di Alessandro si trovano 11 ricorrenze della stessa formula: 212,2; 213,13,15; 362,10.12.19; 460,22.27; 461,1.4; 508,23.

⁵ PORFIRIO, *Isagoge*, 20,5. L'espressione appare altre 11 volte nel suo *Commento alle Categorie*: 97,26; 110,19,24; 114,31-32; 115,1.13; 137,17-18; 139,5.9

⁶ IDEM, *Contra Eunomium* I, 298, 1-7, GNO I, 114,11-17.

⁷ EPIFANIO, *Panarion*, III, 371, 3.

Ciò deve riflettersi nel culto, inteso come relazione d'amore, in modo tale che il dovere di riconoscere la divinità del Cristo è per il Nisseno implicito nel primo comandamento:

Poiché l'onore che gli uomini devono tributare a Dio, inteso propriamente, non è altro che questo: una relazione d'amore (*ἀγαπητικὴ σχέσις*) e la confessione dei beni presenti in Lui. E mi sembra che il dovere di onorare il Figlio come è onorato il Padre sia stato prescritto dal *Logos* come amore (cfr. Gv 5, 23). Infatti, il comandamento di amare Dio con tutto il cuore e tutta la forza (cfr. Mc 12, 30 e Lc 10, 27) ordina di tributargli l'onore che gli corrisponde, e qui il Figlio che è Dio, comandando di amare entrambi in modo uguale, dice che è necessario onorare il Figlio come è onorato il Padre.¹

Di nuovo Gregorio cerca di aderire al dato scritturistico, commentando il *perché tutti onorino il Figlio come onorano il Padre. Chi non onora il Figlio, non onora il Padre che lo ha mandato* di Gv 5,23. La connessione relazionale tra le prime due Persone della Trinità è ineludibile. Si vede qui in azione la profonda concezione del culto del Nisseno, il quale afferma chiaramente che Dio non ha bisogno di nulla e che l'uomo non possiede alcunché in grado di onorare Dio, tranne l'amore, cioè la libertà di affidarsi a Lui, come avviene per la vedova dell'obolo (cfr. Lc 21,1-4).² Dio si identifica con il Bene e la relazione tra le Persone divine è puro dono totale di sé, in modo tale che non si può onorare Dio senza riconoscere questo scambio di doni, affidando se stessi totalmente al Padre per mezzo del Figlio. Non si può dare qualcosa al Creatore, perché tutto è già suo, ma si può dare se stessi, scegliere la relazione con Lui.

L'importanza fondamentale che il rapporto tra le Persone divine sia inteso nel senso dell'amore e del dono reciproco è messa in risalto da un passo della *Refutatio*. In questa opera la discussione sulla relazione sembra ormai definita: *σχέσις* appare solo tre volte, a partire dal principio fondamentale già visto che il nome *Padre* non si riferisce alla sostanza divina, ma alla relazione con il Figlio (*οὐκ οὐσίας ἐστὶ παραστατικὴ, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν*),³ in modo tale che il Padre non può essere pensato da solo, perché il suo nome rinvia alla seconda Persona.⁴ Quindi, a proposito dell'affermazione di Eunomio che lo Spirito Santo deve essere sottomesso al Padre perché la terza Persona non è padre del Figlio, Gregorio spiega:

Se si fosse dimostrato che il significato di Padre e di tiranno è lo stesso, allora si dovrebbe dire conseguentemente che lo Spirito è stato sottomesso a Colui che gli è superiore per potere, una volta che si è attribuita al Padre la tirannide. Ma se con *Padre* si intende solo la relazione al Figlio (*πρὸς τὸν υἱὸν σχέσις*) e non si introduce con questo termine nessun concetto di tirannide o dominio, come può seguire dal non essere Padre del Figlio l'essere sottomesso dello Spirito?⁵

¹ IDEM, *Contra Eunomium* I, 337,1-338,1, GNO I, 127,2-12.

² IDEM, *Adversos Macedonianos*, GNO III/1, 114, 5-21.

³ IDEM, *Refutatio confessionis Eunomii* 16, 6, GNO II, 219,3.

⁴ Cfr. *ibidem*, 6,8, GNO II, 315,5. ⁵ *Ibidem*, 203,3-204,1, GNO II, 398,12-19.

L'affermazione è netta: nella Trinità non si ha dominio e distinzione di potenza tra le Persone divine. Così, la relazione non qualifica una distinzione di dignità sostanziale e di densità ontologica. Questo implica una novità nella comprensione della Paternità divina, che non è intesa più come mera superiorità di potenza, ma come dono totale di sé. Il Padre genera il Figlio dandogli tutto se stesso, tutta la sua potenza, e così allo Spirito non manca nulla della Divinità. Il rapporto tra i tre è segnato dalla libertà dell'amore e del dono e non dalla necessità della sottomissione.

Evidentemente quello che è in gioco è un cambiamento non solo della cosmovisione, ma addirittura della stessa concezione ontologica, perché l'Essere è inteso come Amore e non solo come necessità, il Bene è inteso come Dono e non solo come sorgente di attrazione. La concezione greca è completata dal pensiero del dato rivelato. Questa estensione della metafisica classica è particolarmente evidente nel brano che segna la fine della lunga confutazione della citazione di Eunomio dalla quale si è partiti nel presentare il pensiero del Nisseno:

Ritengo folle dire cose simili o ascoltare chi le dice senza sottoporlo a esame critico, cose come il fatto che realtà che sono reciprocamente separate dalla differenza di natura siano governate da una certa concatenazione per la relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσεως). Infatti, o sono unite nella sostanza (διὰ τῆς οὐσίας), secondo il nostro ragionamento, e così la concatenazione è mantenuta inalterabile nella relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσει), oppure sono separate l'una dall'altra per la differenza della natura, come pensa costui. E quale relazione nella concatenazione (καθ' εἰρμὸν σχέσεις), relazione che rimane immutabile, si può trovare in realtà che sono estranee fra loro?¹

Appare qui evidente che la *σχέσις* è intesa in un senso diverso rispetto alla lettura metafisica nella tradizione platonico-aristotelica. La relazione era elemento fondamentale della concezione derivativa e graduata dell'ontologia classica, in quanto rapporto necessario che connetteva i diversi gradi dell'essere. Essa implicava, dunque, differenza sostanziale. Qui, però, Eunomio viene messo alle strette: l'unico modo perché il Padre, il Figlio e lo Spirito siano veramente connessi è che si trovino in una relazione naturale, cioè che si identifichino con un'unica sostanza eterna e immutabile, nella quale la distinzione è operata solo dalla relazione stessa. Se, invece, le tre Persone divine avessero nature diverse, non sarebbe possibile spiegare come la loro relazione potrebbe rimanere immutabile, cioè eterna, quando solo il Padre è da sempre.

Come si vede, la riflessione sulla rivelazione trinitaria obbliga a un ripensamento della categoria di relazione e a un approfondimento del suo statuto ontologico. La *σχέσις* viene introdotta *nella* sostanza divina, in quella dimensione che ne costituisce l'immanenza, e non sta *tra* le sostanze, in quell'ambito che costituirebbe l'economia.

¹ IDEM, *Contra Eunomium*, I, 412, 1-11, GNO I, 146,23-147,3.

Elemento essenziale di questo progresso ontologico è la *πρὸς ἀλλήλα σχέσις*. Per Eunomio essa è ancora legata al *λόγος* inteso come rapporto necessario, analogamente alla concezione presentata nei testi di Plotino e Porfirio precedentemente citati. La *σχέσις* è un *μέσον*, che collega come proporzione due sostanze tra loro relative. Significativamente Gregorio fa precedere l'ultimo testo citato dall'affermazione che le tre Persone divine non hanno rapporti quantitativi e necessari tra loro, perché non sono come vasi più grandi e più piccoli messi reciprocamente (*ἀλλήλοις*) uno nell'altro. Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono, invece, senza limite e confine (*πέρατι καὶ ὄρω*),¹ cosicché la loro distinzione relazionale riguarda le ipostasi e mantiene l'identità sostanziale (*κοινωνεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ διηρηθῆσθαι κατὰ τὸν τῆς ὑποστάσεως*).² L'ontologia è qui diversa rispetto a quanto si osserva in natura: la specificazione della reciprocità viene a implicare, nel caso di Dio eterno e increato, l'identità di natura, perché solo il Primo Principio è eterno e increato.

La distinzione relazionale viene ricondotta alla differente origine, senza che questo implichi necessariamente diversità di sostanza, come rivela il caso di Adamo e Abele. Il primo uomo e suo figlio riceverono, infatti, l'essere in modo diverso (*διαφόρως ἐκάτεροι τὸ εἶναι ἔχοντες*), pur essendo della stessa natura in senso specifico, quindi non divisi l'uno dall'altro in ragione della sostanza (*τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ἀπ' ἀλλήλων οὐ διασχίζονται*), che invece è comune ad entrambi (*ὁ λόγος τῆς οὐσίας ἐπὶ τῶν δύο κοινός*).³ Quindi, conclude Gregorio:

Se, dunque, in Adamo e Abele la ragione dell'umanità non cambia per la differenza dell'origine (*γεννήσεως*) e né l'ordine (*τάξεως*), né il modo dell'esistenza (*τρόπου τῆς ὑπάρξεως*) producono nessun cambio nella natura, ma c'è accordo sul fatto che essa è uguale per comune consenso di tutte le persone sobrie e nessuno direbbe in contrario a meno di non essere completamente pazzo, che necessità ci sarebbe di sostenere questa assurdità del pensiero per la natura divina? Sentendo dire Padre e Figlio da Colui che è la Verità abbiamo imparato l'unità della natura nei due soggetti (*ἐν δύο τοῖς ὑποκειμένοις τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως*), unità che è posta a livello naturale dai nomi in relazione reciproca (*πρὸς ἀλλήλα σχέσεως*) e ancora dalla stessa voce del Signore.⁴

Il riferimento finale è al *Io e il Padre siamo una cosa sola* di Gv 10,30, immediatamente citato di seguito. Il testo mostra come la magnifica formula *l'unità della natura nei due soggetti* è intimamente connessa alla mutua relazione espressa dai nomi delle Persone divine.

Eunomio antepone il termine ingenerato al termine Padre proprio perché quest'ultimo implica la relazione al Figlio e dice identità di natura, mentre Gregorio si sforza di mostrare l'equivalenza dei due nomi.⁵ Questo insegnamento proverrebbe da Basilio, che però il neariano cita in modo incompleto. Il testo

¹ Cfr. *ibidem*, 410,4-411,1, GNO I, 146,10-20.

² Cfr. *ibidem*, 413,5-6, GNO I, 147,10-11.

³ Cfr. *ibidem*, 496, 1-10, GNO I, 169,20-170,3.

⁴ *Ibidem*, 497,1-499,1, GNO I, 170, 5-17.

⁵ Si vedano i passi che corrispondono alle tre seguenti ricorrenze di *σχέσις*: *ibidem*, 553, 3; 556, 7 e 557, 6 (GNO I, 186,15; 187, 11 e 18).

del vescovo di Cesarea qui chiamato in causa è *Adversus Eunomium* I, 5, 63-69 (SC 299, 174-176):

Ma io direi anche che vada preferibilmente passata sotto silenzio la denominazione ingenerato, che pur mi sembra essere perfettamente d'accordo con le nostre concezioni, ma che non si trova in nessun passo nella Scrittura ed è il primo elemento della loro [dei neoariani] bestemmia. Infatti, il termine Padre ha lo stesso senso di quello di ingenerato e per di più introduce la nozione di Figlio ad esso unita mediante relazione (σχέσεως).¹

Eunomio omette proprio l'ultima frase, cioè il primo testo citato nel presente lavoro quando si è esposto il pensiero di Basilio: essa contiene il riferimento alla relazione, che implicherebbe l'equivalenza dei due nomi della prima Persona. È qui evidente come la centralità della σχέσις era già stata individuata da Basilio, il quale forse la eredita dai suoi trascorsi *omeusiani*, ma che è stata da lui rielaborata, tanto da diventare un elemento essenziale nella discussione tra Eunomio e il fratello Gregorio. È proprio il vescovo di Nissa a sviluppare l'intuizione in una dottrina formulata compiutamente.

Con sagacia, questi rinfaccia al suo avversario che, se egli avesse ragione, allora suo padre non potrebbe essere anche uomo, perché la relazione con il figlio escluderebbe l'appartenenza alla natura umana: dovrebbe essere o padre di Eunomio o uomo.²

Quindi Gregorio riprende la distinzione tra nomi assoluti e nomi relativi, introdotta da Basilio, individuando due categorie: da una parte, quei nomi che sono privi di connessione e rapporto ad altro (τὰ μὲν ἀπόλυτά τε καὶ ἄσχετα), dall'altra quelli che significano una relazione (τὰ δὲ πρὸς τινα σχέσιν).³ Ma queste categorie si sovrappongono parzialmente, perché alcuni nomi possono essere usati sia in senso assoluto sia in senso relativo. Ciò è evidente nella Scrittura, dove Dio è detto eterno e incorruttibile, in modo assoluto, oppure difensore o soccorritore riguardo all'uomo. Ma anche i nomi assoluti possono essere usati in senso relativo, come quando di parla del *nostro Dio*, unendo al termine il riferimento a noi. E ciò vale anche per il nome Padre, che Gesù stesso ha insegnato a chiamare *Padre nostro* (Mt 6,9).⁴

Nella *Oratio Catechetica*, Gregorio afferma esplicitamente che in un certo senso (τρόπον γὰρ τινα) la nozione di Λόγος fa parte dei concetti relativi (πρὸς τι), perché nel pronunciare il nome Λόγος ci si riferisce anche immediatamente al Padre del Λόγος stesso: il Λόγος, infatti, è sempre Λόγος di qualcuno.⁵ L'affermazione è particolarmente interessante se si considera la lettera di Ario ad Alessandro di Alessandria, ad essa diametralmente opposta.

Claudio Moreschini fa notare come la distinzione tra nomi assoluti e relativi

¹ *Ibidem*, 558,1-559,1, GNO I, 187, 23-188,1.

³ Cfr. *ibidem*, 568,4-569,1, GNO I, 190,19-21.

⁴ Cfr. *ibidem*, 569,1-574,1, GNO I, 190,21-192,2.

⁵ IDEM, *Oratio catechetica*, GNO III/4, 11, 1-4.

² Cfr. *ibidem*, 563,5-564,5, GNO I, 189,16-22.

derivati dai grammatici e cita Dionisio Trace,¹ che divide i termini relativi (πρός τι ἔχον), come padre e figlio,² da quelli assoluti (ἀπολελυμένον), come Dio o parola.³ È chiaro che la novità ontologica si debba riflettere anche al livello del linguaggio. Così, sembra importante notare che per Gregorio proprio la *parola* appartiene ai termini relativi e non a quelli assoluti, come emerge dalla discussione nel *Contra Eunomium* II. Qui si dice, che anche i bimbi sanno che «udito e parola (λόγος) hanno una mutua relazione (πρός ἄλληλα σχέσιν) naturale (φυσικὴν) e che, come non è possibile che un udito agisca mentre nessuno parla, così nemmeno una parola è in atto senza essere rivolta a un udito».⁴

Il testo si inserisce nella disputa sui nomi: Eunomio sostiene la corrispondenza uno a uno tra i nomi e le cose, corrispondenza che ha origine nell'atto stesso di Dio che avrebbe assegnato il nome ad ogni creatura.⁵ Ciò è da lui espresso in termini di relazione, di operazione e di analogia (σχέσεως τε καὶ ἐνεργείας καὶ ἀναλογίας).⁶ Come prova scritturistica il neoariano adduce i passi nei quali si dice che Dio parla. E proprio in risposta a ciò, Gregorio introduce il riferimento alla mutua relazione naturale che unisce la parola e l'udito. La sua argomentazione si svolge su due livelli: in primo luogo afferma la spiritualità e l'eternità di Dio, in modo tale non ci possa essere alcun intermedio (μἔσον) materiale tra il Padre e il Figlio, il che avverrebbe se i nomi delle realtà create fossero stati detti sotto forma di parole materiali dal primo al secondo, come Eunomio sostiene; contemporaneamente si distingue il livello economico da quello immanente, cioè si colloca la σχέσις all'interno di un unico ordine ontologico e non come raccordo tra livelli diversi.⁷ Ancora una volta si vede la netta differenza rispetto alla concezione neoplatonica. Sia udito e parola che Padre e Figlio sono uniti da una προς ἄλληλα σχέσις, e sono quindi relativi, ma questa σχέσις deve assumere i tratti dalla natura in cui si trova, in modo tale che, nel caso divino, essa non può essere né materiale né accidentale.⁸ Infatti per le Persone divine si dà l'unione e l'intimità dell'intelligibile con l'intelligibile nell'identità della volontà (τὴν τοῦ νοητοῦ προς τὸ νοητὸν διὰ τῆς ταυτότητος τῶν θελημάτων ἔνωσίν τε καὶ ἀνάκρασιν).⁹ Si noti come la volontà è inserita nella dimensione assoluta degli intelligibili.

¹ C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria*, Rusconi, Milano 1994, 168, n. 317.

² Cfr. DIONISIO TRACE, *Ars grammatica*, 35,4 (*Grammatici Graeci*, 1.1, 12, 4).

³ Cfr. *ibidem*, 44,6 (12, 23).

⁴ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II, 206, 2-5, GNO I, 285,5-8.

⁵ Si veda il già citato articolo di DANIELÉLOU, *Eunome l'Arien*, 412-432. Per le fonti filosofiche e l'infusso successivo della questione, cfr. TH. KOBUSCH, *Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift "Contra Eunomium" des Gregor von Nyssa*, in L.F. MATEO-SECO, J.L. BASTERO (Eds.), *El "Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, Eunsa, Pamplona 1988, 247-268.

⁶ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II, 335,1-5 e 337, 6-11, GNO I, 324,1-5 e 24-29.

⁷ Cfr. *ibidem*, 205,1-210,11, GNO I, 284,28-286,23.

⁸ Gregorio ricorre alla προς ἄλληλα σχέσις anche con l'esempio del rapporto tra il fabbro e la materia che ne subisce l'operazione, escludendo che esso possa darsi per il Padre e il Figlio, il quale non è a causa di una operazione, ma è in senso proprio, cfr. IDEM, *Contra Eunomium* II, 373,1-374,1, GNO I, 335,11-24.

⁹ *Ibidem*, 214,10-12, GNO I, 287,1-3.

La disputa sui nomi è così direttamente connessa alla differente comprensione ontologica della *σχέσις*, in particolar modo nell'accezione reciproca (*πρὸς ἄλληλα*) e nel rapporto con la natura. Nel I libro del *Contra Eunomium* III, si discute proprio la *κατὰ φύσιν σχέσις* in riferimento alla disputa sul valore dei nomi.¹ Scrive Gregorio:

Dunque, se [Eunomio] confessa che il Figlio ha una relazione naturale (*φυσικὴν σχέσιν*) con il Padre, noi, tralasciando le denominazioni, consideriamo il senso nelle espressioni, cioè se nella connessione si debba considerare la diversità della sostanza oppure la connaturalità e la proprietà della sostanza stessa.²

Ovviamente la possibilità che ci sia diversità sostanziale tra le due Persone è esclusa, perché i nomi stessi indicano la connaturalità. Quello che sembra rilevante è che qui il Nisseno reclama il valore ontologico della relazione, negando che essa possa venire concepita solo a livello intellettuale. Da questa prospettiva si coglie che la sua concezione della *σχέσις* è più vicina alla lettura neoplatonica rispetto alla riflessione stoica, che considerava le categorie solo a livello logico. La novità radicale si colloca, però, nell'inserimento della relazione nell'immanenza divina, escludendo che essa possa venire intesa in senso meramente accidentale. L'esigenza di un'estensione della metafisica classica per aderire al dato rivelato risuona nella sfida rivolta da Gregorio agli avversari:

Dunque, se costoro trovano una concezione di dignità superiore a questa, tale che sembri indegno pensare dell'Unigenito che abbia origine dalla natura del Padre, dicano se nella loro sapienza ineffabile conoscono qualcosa di più elevato della natura del Padre, in modo tale che, innalzandovi l'Unigenito che è Dio, lo collochino al di sopra della relazione con il Padre (*πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως*).³

Il testo mostra come la relazione intratrinitaria si trova al livello ontologico della natura del Padre, cioè si trova al suo interno, distinguendo nell'unica natura le Persone divine. Questa individuazione, che non si fonda sulla distinzione di sostanza, richiede il passaggio a un nuovo piano ontologico originario come l'essenza, ma distinto da esso, che il Nisseno chiama il *πῶς εἶναι*. Così, nel *Contra Eunomium* III, egli scrive: «Esistere in modo non generato (*ἀγεννήτως*) è uno degli attributi di Colui che è, ma la definizione dell'Essere è una cosa, la definizione del modo di essere (*πῶς εἶναι*) un'altra».⁴

L'unione dell'avverbio all'*εἶναι* è parallelo all'accostamento delle preposizione sempre al verbo essere, per indicare l'origine e quindi la relazione, secondo la logica del *Dio da Dio* e del *Luce da Luce* di Nicea. Si indica, così, il piano della distinzione ipostatica, che deve essere chiaramente differenziato rispetto alla contrapposizione tra creato e increato:

¹ Cfr. IDEM, *Contra Eunomium* III, 1, 87,1-90,8, GNO II, 33,23-34,30.

² *Ibidem*, 88,1-5, GNO II, 34,5-10.

³ *Ibidem*, 137,1-7, GNO II, 49,18-24.

⁴ IDEM, *Contra Eunomium* III, 5,60,8-10, GNO II, 182,11-13.

Noi troviamo il non generato per mezzo dell'opposizione ($\pi\rho\delta\varsigma$) con il generato e l'incorruttibile si conosce se lo si pone di fronte ($\pi\rho\delta\varsigma$) al corruttibile e si vede la sostanza con la diversità rispetto ($\pi\rho\delta\varsigma$) all'insostanziale. [...] Dunque la sostanza è intesa come tale nell'essere qualcosa ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota\ \tau\iota$), mentre il corruttibile o l'incorruttibile si intendono nell'essere di una certa qualità ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\omicron\delta\alpha\pi\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota$), il generato e l'ingenerato nell'essere in un certo modo ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\tilde{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota$).¹

L'uso ripetuto del $\pi\rho\delta\varsigma$ mostra la forma di pensiero relazionale di Gregorio, il quale distingue in modo progressivo i diversi piani ontologici, differenziando il livello sostanziale del $\acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota\ \tau\iota$ rispetto all'accidente e quello dell'increato rispetto al creato, cioè dell'incorruttibile rispetto al corruttibile, in base al $\pi\omicron\delta\alpha\pi\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota$. In questo modo, si può individuare un'ulteriore distinzione che si ha nell'immanenza divina, e che riguarda la relazione di origine, indicata con il $\pi\tilde{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota$. La relazione permette sia di distinguere i diversi livelli, sia di unire all'interno dell'unico livello.

Un testo della maturità di Gregorio mostra in modo compiuto questa capacità della $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$. Nell'*Ad Ablabium*,² infatti, egli introduce la distinzione tra il Padre come causa-principio assoluto ($\tau\delta\ \acute{\alpha}\lambda\tau\iota\omicron\nu$), da una parte, e il Figlio e lo Spirito intratrinitariamente distinti come "causati" ($\acute{\alpha}\lambda\tau\iota\alpha\tau\omicron\nu$), dall'altra. E procede, quindi, nell'analisi ontologica:

Ed in ciò che è da una causa concepiamo ancora un'altra differenza ($\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$): una cosa, infatti, è l'essere immediatamente ($\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\chi\tilde{\omega}\varsigma$) dal primo ($\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon$), un'altra l'essere per ($\delta\iota\acute{\alpha}$) ciò che è immediatamente dal primo, così che l'essere Unigenito permane incontestabilmente nel Figlio e non si dubita che lo Spirito è dal Padre, poiché la mediazione del Figlio ($\tau\tilde{\eta}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \upsilon\iota\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\sigma\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$) mantiene in Lui l'essere Unigenito, senza escludere lo Spirito dalla relazione naturale con il Padre ($\tau\tilde{\eta}\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\tilde{\eta}\varsigma\ \pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$).³

Il testo pone l'attenzione sulla terza Persona, esplicitando la sua relazione naturale al Padre. Essere della stessa natura significa essere uniti mediante una relazione che non distingue i termini per natura ma piuttosto li identifica con la natura stessa. Questa identità di natura nella distinzione non è realizzata solo dalla generazione, che per definizione unisce soggetti della stessa natura, in base all'argomento ripetutamente usato contro Eunomio. Ma anche la processione della terza Persona è semplicemente relazionale. Così il Figlio e lo Spirito sono distinti nell'immanenza divina in base alla loro origine, espressa dal gioco degli avverbi e delle preposizioni. Si può dire che l'ontologia trinitaria di Gregorio equivale a porre le relazioni all'essere. Il procedere, l'essere da un'altra Persona divina non implica separazione né differenza di sostanza, poiché la distinzione

¹ IDEM, *Contra Eunomium* II, 1, 386, 1-4.9-11, GNO I, 338, 27-30; 339, 3-5.

² Cfr. G. MASPERO, articolo *Ad Ablabium, quod non sint tres dii*, in L.F. MATEO-SECO, G. MASPERO (Ed.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, 27-29.

³ GREGORIO DI NISSA, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 56, 4-10.

avviene a livello puramente relazionale nell'immanenza dell'unica sostanza divina infinita ed esterna.

Il seguito del testo ripresenta questa distinzione operata dalla *σχέσις* in termini di *πὼς εἶναι*, segnando un punto di arrivo nella rilettura teologica della categoria classica di relazione:

E dicendo "causa" (*αἷτιον*) e "dalla causa" (*ἐξ αἷτιου*), non denotiamo con questi nomi una natura (*οὐχὶ φύσιν*) – infatti, non si potrebbe addurre la stessa spiegazione per una causa e per una natura – ma spieghiamo la differenza secondo il modo di essere (*τὴν κατὰ τὸ πὼς εἶναι διαφοράν*). Difatti, dicendo che l'uno è in modo causato, mentre l'altro è senza causa, non dividiamo la natura in ragione della causa, ma solo dimostriamo che né il Figlio è senza generazione, né il Padre è per generazione. È necessario che noi prima crediamo che qualcosa è (*εἶναι τι*), e [solo] poi indaghiamo come è (*πῶς ἐστὶ*) ciò in cui abbiamo creduto. Diverso, dunque, è dire "cos'è" (*τί ἐστὶ*) dal dire "com'è" (*πῶς ἐστὶ*). Allora, dicendo che qualcosa è senza generazione, si espone come è, ma, con tali parole, non si spiega anche cos'è.¹

Il discorso sulle Persone divine e le loro distinzioni relazionali non viola l'apofatismo, caposaldo ontologico della concezione cappadoce, che sempre afferma l'eccedenza dell'essere rispetto al linguaggio. La Rivelazione, però, permette di riconoscere la relazione intratrinitaria mediante i nomi e l'origine diversa delle Persone divine. In questo modo il *πρὸς τί πὼς ἔχειν* aristotelico, rivisto poi dagli stoici e sottoposto alla critica neoplatonica, viene modificato sostanzialmente e tradotto nel *πὼς εἶναι*. Una volta inserita nell'immanenza dell'unica sostanza divina, la *σχέσις*, che etimologicamente è connessa proprio all'*ἔχειν*, non può più essere interpretata in termini di avere, ma deve essere tradotta in termini di puro essere. L'intuizione di Basilio, che aveva modificato la relazione stoica nel senso dell'*ὅπως ἐστίν*, viene sviluppata dal fratello in una formulazione compiuta. Sembra qui importante l'evoluzione subita dalle categorie risalenti a Eusebio e agli *omeusiani*, che diventano oggetto della disputa con Eunomio e sono rielaborate e raffinate secondo una nuova concezione ontologica, che evita ogni pericolo subordinazionista. Ma sembra notevole anche come l'origine più remota di questa terminologia fosse già Clemente.

Nucleo di questa discussione ed elemento centrale della costruzione nissena sembra essere la *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, con il suo riferimento all'identità di natura. E che proprio la relazione mutua sia l'arma fondamentale che ha permesso di vincere la battaglia e realizzare l'estensione dell'ontologia classica, è suggerito anche dall'analisi delle opere di Gregorio di Nazianzo, il quale ricorre in modo estremamente coerente alla *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, rivelando una situazione chiara e definita.

¹ *Ibidem*, GNO III/1, 56,13-22.

VIII. GREGORIO DI NAZIANZO

La teologia di Gregorio di Nazianzo conferma totalmente quando visto nell'opera dell'amico vescovo di Nissa. L'elaborazione dell'eredità di Basilio sembra già compiuta e la dottrina ben formulata.¹ Si hanno, così, poco più di una decina di ricorrenze di *σχέσις*, delle quali circa la metà sono in ambito trinitario. Gregorio è testimone della rielaborazione ontologica della categoria di *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, che significativamente appare in sette occasioni.

Sembra interessante partire dall'*Oratio 31* sullo Spirito Santo, dove il linguaggio ontologico è più esplicito. Il Nazianzeno dichiara fin dall'inizio che suo oggetto di indagine è la dimensione immanente, cioè la *θεολογία*. Sullo sfondo si ha sempre l'interpretazione intratrinitaria del *Luce da Luce* niceno, che deve essere estesa allo Spirito Santo per rispondere agli pneumatomachi.² Per questo, all'affermazione che, se ci fu un tempo in cui non c'era il Figlio, allora non c'era nemmeno il Padre, tipica della disputa ariana, va aggiunto che, se ci fu un tempo in cui lo Spirito non c'era, allora non c'era nemmeno il Figlio.³ La logica pneumatomaca viene messa in scacco, estendendo alla terza Persona gli argomenti accettati da questi eretici per affermare la divinità della seconda. Questo avviene anche con l'affermazione soteriologica che se lo Spirito è semplice creatura allora non può salvare l'uomo unendolo a Dio e divinizzandolo.⁴

L'argomentazione è squisitamente ontologica: Gregorio si chiede se la terza Persona deve essere posta tra gli esseri che esistono di per sé (*τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφ'εστῆκότων*) o tra quelli che esistono inerendo ad un altro essere (*ἐν ἑτέρῳ*), cioè se è sostanza (*οὐσίαν*) oppure accidente (*συμβεβηκός*). Nel secondo caso dovrebbe essere un'operazione divina (*ἐνέργεια*), cioè una di quelle realtà che riguardano la sostanza (*τῶν περὶ τὴν οὐσίαν*), ma non sono sostanza. Se lo Spirito, invece, è sostanza, non c'è altra possibilità che ammettere che sia o creatura o che sia Dio stesso, poiché è impossibile concepire un intermedio (*μέσον*) fra di essi o un composto (*σύνθετον*) di essere creato e increato.⁵

Dopo aver chiarito che la terza Persona è sostanza divina, Gregorio mette in crisi il ragionamento degli pneumatomachi, i quali dicevano che in questo caso lo Spirito doveva essere necessariamente o ingenerato o generato. Nel primo

¹ I testi trinitari di Gregorio di Nazianzo dove si parla della *σχέσις* si trovano nei suoi cinque *Discorsi teologici* (*Orationes 27-31*) e nell'*Orazione 23* (*De pace*), la cui data di composizione è generalmente posta nella seconda metà del 380 (cfr. SC 250, 13-14 e SC 270, 271). Il *Contra Eunomium* I e II di Gregorio di Nissa sono stati probabilmente dettati, almeno in forma di appunti (*τὰ σχιδάρια*), nel 379, poco dopo la morte di Basilio alla fine del 378, come si può dedurre, secondo P. Maraval, dalle affermazioni di Gregorio stesso nella *Epistula 29* (cfr. SC 363, 310,3 e 309, n. 9). Ciò è confermato dal fatto che essi assunsero la forma definitiva nel 380, dopo il ritorno a Nissa dal viaggio in Armenia, in soli 17 giorni, come racconta Gregorio al fratello Pietro nella lettera stessa (cfr. GREGORIO DI NISSA, *Epistula 29*, 2, SC 363, 310,11). A questo proposito si veda quanto dice R. WINLING in SC 521, 54.

² Si consideri l'applicazione del termine *Luce* alle tre Persone divine in GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 31* (*De Spiritu Sancto*), 2, SC 250, 278.

³ Cfr. *ibidem*, 3,28-29, SC 250, 280.

⁴ Cfr. *ibidem* 4,13-14, SC 250, 282.

⁵ Cfr. *ibidem*, 6,1-17, SC 250, 284-286.

caso, infatti, ci sarebbero due ingenerati, mentre nel secondo caso si darebbero due possibilità entrambe assurde: o l'origine dello Spirito direttamente dal Padre, essendo Egli dunque fratello o addirittura gemello del Figlio, oppure l'origine dal Figlio, dando luogo così a un Dio nipote.¹

Il punto, secondo Gregorio, è che bisogna attenersi ai fatti, senza temere i nomi (ἐδεξάμην ἂν τὰ πράγματα, οὐ φοβηθεὶς τὰ ὀνόματα) e senza applicare alla Trinità le categorie umane e i rapporti di parentela naturali (τῆς ἡμετέρας συγγενείας): bisogna riconoscere che lo Spirito è da Dio ed è consustanziale (ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁμοούσιον). Per questo bisogna purificare la categoria di relazione, passando ad una sua *concezione più elevata* (τινα σχέσιν ὑψηλοτέραν).²

Dopo questa analisi, si giunge alla conclusione a partire da Gv 15, 26, dimostrando la divinità dello Spirito Santo attraverso la sua posizione relazionale tra il Padre ed il Figlio: «In quanto procede (ἐκπορεύεται) dal Padre, lo Spirito non è una creatura; in quanto non è generato, non è Figlio; in quanto sta in mezzo (μέσον) tra Colui che è ingenerato e Colui che è generato, è Dio».³

Il ragionamento ontologico che ha preceduto l'affermazione, esclude che il μέσον possa essere letto in senso economico oppure come grado sostanziale intermedio tra il creato e l'increato. Si tratta, invece, della stessa soluzione introdotta da Gregorio di Nissa, il quale identifica la terza Persona con la Gloria che eternamente il Padre e il Figlio si scambiano o con la potestà regale con la quale il Padre Re costituisce Re il Figlio.⁴ Il μέσον è qui, dunque, puramente relazionale.

Questa processione dello Spirito non può venire spiegata in termini naturali e il velo apofatico permane. Gregorio scrive che sarebbe follia voler sbirciare i misteri di Dio (εἰς θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες), quando, come si dice in Sir 1, 2, nemmeno si possono contare le gocce della pioggia o la sabbia del mare.⁵ Ma la rivelazione cristiana obbliga ad affermare l'unità della natura e la trinità delle Persone, con le loro relazioni eterne:

Che cosa è, allora, che manca allo Spirito, dicono, per essere Figlio? Se, infatti, non gli mancasse niente, sarebbe Figlio. Noi diciamo che non gli manca niente: infatti, Dio non è incompleto. La differenza consiste nella manifestazione (ἐκφάνσεως), per così dire, e nella relazione reciproca (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως): da qui deriva anche la differenza del loro nome.⁶

In questo testo appare chiaramente come lo Spirito si identifica con l'unica sostanza increata, che però in questa ontologia ammette in sé la distinzione secon-

¹ Cfr. *ibidem*, 7,1-10, SC 250, 286-288.

² Cfr. *ibidem*, 7,11-17, SC 250, 288.

³ *Ibidem*, 8,11-14, SC 250, 290.

⁴ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Adversus Macedonianos*, GNO III/1, 102, 22-31; *In illud: Tunc et ipse filius*, GNO III/2, 21, 17 - 22, 16 e *In canticum canticorum*, GNO VI, 467, 2-17. Cfr. G. MASPERO, *The Fire, the Kingdom and the Glory. The Creator Spirit and the Intra-Trinitarian Processions in the Adversus Macedonianos of Gregory of Nyssa*, in V.H. DRECOLL, M. BERGHAUS (Eds.), *Gregory of Nyssa. The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*, Brill, Leuven 2011, 229-276.

⁵ Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 31 (De Spiritu Sancto)*, 8, 19-25, SC 250, 290-292.

⁶ *Ibidem*, 9, SC 250, 290,11-14.

do la relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσις). Nell'immanenza, la pluralità delle Persone divine è data dalla differente relazione di origine, cui si riferisce il termine manifestazione (ἐκφανσις), che chiaramente qui non ha valore economico.

L'espressione πρὸς ἄλληλα σχέσις si ritrova ancora applicata all'ambito intratrinitario nella *Oratio 23 (De pace)*, dove risalta in modo particolare la novità ontologica introdotta. Infatti, Gregorio argomenta che attribuisce più onore a Dio l'affermare che ha dato origine ad esseri di natura identica alla sua, piuttosto che ad esseri inferiori, come vorrebbero gli eretici. Si vede come si supera il principio di "protezione" della Divinità, cioè l'idea che Dio debba difendersi, tenendo per sé il proprio potere nella sua solitudine autarchica, opponendo ad esso un nuovo modo di concepire l'essere a partire dalla rivelazione del dono eterno ed assoluto. Così il principio metafisico che caratterizza il pensiero di Eunomio¹ è enunciato e poi criticato:

Infatti, tutto ciò che è a causa di qualcosa (τινος ἐνεκεν) è di valore inferiore rispetto a quello per cui è stato fatto. Io, invece, che ammetto un principio della Divinità atemporale, inseparabile e infinito, onoro il principio insieme agli esseri che hanno origine dal principio: il primo perché è principio di tali esseri; i secondi perché sono così e tali quali Colui dal quale procedono, senza differenziarsi da Lui né per il tempo, né per natura, né per il culto. Ma costituiscono un'unica realtà nella distinzione e si distinguono nell'unità, anche se dire ciò sembra paradossale: e vanno onorati nella relazione reciproca (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως) non meno che pensati e considerati uno per ciascuno.²

Le due impostazioni ontologiche si oppongono direttamente: da una parte la concezione metafisica di Eunomio, che considera il causato sempre inferiore alla sua causa, in modo tale che la σχέσις viene legata al rapporto necessario e all'inferiorità ontologica; dall'altra l'affermazione di Gregorio del più alto grado ontologico della Trinità stessa, nella quale le relazioni eterne hanno lo stesso valore infinito delle singole Persone. La formulazione del Nazianzeno non può essere più efficace e chiara.

Lo strumento della πρὸς ἄλληλα σχέσις è così al centro di questa nuova concezione ontologica, che va chiaramente al di là dei risultati della metafisica greca. Nella stessa opera, dopo aver levato il bellissimo grido *Fratelli, la Trinità è veramente la Trinità* (Τριάς ὡς ἀληθῶς ἡ Τριάς, ἀδελφοί!),³ Gregorio nega che si tratti di una somma di parti scomponibili in numero (ἀριθμῶ) e afferma:

Ciò che noi pensiamo e riteniamo è di riservare quanto riguarda la relazione reciproca e l'ordine (ταῦτα πρὸς ἄλληλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως) alla sola Trinità e a coloro che sono già purificati, ai quali la Trinità stessa lo riveli ora o dopo. Ma noi conosciamo l'unica natura di Dio, a noi nota nell'essere senza principio, nella generazione e nella

¹ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II, 526,6-527,1, GNO I, 380, 2-10.

² GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 23 (De pace)*, 7,26-8,8, SC 270, 296-298.

³ *Ibidem*, 10, 11, SC 270, 300.

processione (ἀνάρχω, καὶ γεννήσει, καὶ προσόδω), come in noi la mente, il pensiero e lo spirito (ὡς νῶ τῶ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι), per quanto si possa congetturare sulle realtà intelleggibili a partire da quelle sensibili, sulle grandi a partire dalla piccole, poiché nessuna immagine coglie la verità.¹

Il mistero delle relazioni eterne e della distinzione personale appartiene alla dimensione apofatica alla quale solo la rivelazione divina può introdurre. Conoscere la Trinità in Sé è possibile solo essendo uniti alla Trinità stessa, per vivere la Vita che è Dio, quindi essere santi, divinizzati. La teologia, invece, conosce solo per congettura la realtà divina, per mezzo di analogie, come quella della mente, del pensiero e dello spirito umano. Si noti che si ha un parallelo preciso tra queste tre realtà che costituiscono l'immanenza umana e le caratteristiche personali delle tre Persone divine: l'essere ingenerato per il Padre, l'essere generato per il Figlio e il procedere per lo Spirito Santo.² Ovviamente Gregorio precisa immediatamente che questa analogia non costituisce una prova della Trinità, conosciuta solo a partire dalla rivelazione che procede dall'alto verso il basso. Ma nello stesso tempo sembra notevole che si riconosca la possibilità di congetturare qualcosa della Trinità stessa a partire dal basso, secondo un atteggiamento tipico della teologia cappadoce, nella quale si assegna un grande valore alle realtà create. Ciò mostra come il dato rivelato non sia assurdo, perché anche nell'uomo si ha un'immanenza nella quale le facoltà costituiscono un'analogia unità e trinità.

Gregorio usa altre quattro volte espressioni affini a πρὸς ἄλληλα σχέσις. In due casi indica così l'amore stesso che unisce sia genitori e figli,³ sia i genitori tra loro.⁴ In altri due casi si riferisce ai rapporti naturali, come per le posizioni reciproche delle stelle⁵ o le connessioni mutue tra le diverse parti della terra.⁶

Gregorio è conscio della differenza tra la Trinità e l'uomo. La risposta all'arianesimo si basa proprio sull'affermazione della differenza tra la generazione eterna e quella naturale. Così egli sottolinea il fatto che solo il Padre e il Figlio sono tali in senso proprio (κυρίως), perché l'uno non è l'altro, mentre noi siamo contemporaneamente padri e figli; e noi proveniamo da due genitori e diventiamo uomini a poco a poco, con il rischio anche di fallire se non realizziamo la nostra umanità. E questo è letto in termini di rapporto tra la relazione paterno-filiale e

¹ *Ibidem*, 11, 1-9, SC 270, 302.

² Si tratta di una vera e propria analogia psicologica, che è possibile abbia ispirato Agostino stesso, il quale conosceva Gregorio di Nazianzo in traduzione latina, cfr. I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940, 142.

³ Nell'*Oratio* 28 Gregorio si riferisce a «l'inclinazione naturale e la mutua relazione tra coloro che generano e coloro che sono generati, tale da unire nell'amore» (ἡ τῆς φύσεως ὁλκή καὶ πρὸς ἄλληλα σχέσις τοῖς γεννῶσι καὶ τοῖς γεννωμένοις, ἕνα τῶ φίλτρῳ συνέχεται): GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 28 (*De theologia*), 22, 13-15, SC 250, 146.

⁴ Nell'*Epistula* 249 (edita anche come *Epistula* n. 1 di Gregorio di Nissa) parla della τῶν πατέρων τῆν πρὸς ἀλλήλους ἀγαπητικὴν σχέσιν (IDEM, *Epistula* 249, 16,1-2, P. Gallay, II, 143).

⁵ IDEM, *Oratio* 32 (*De moderatione in disputando*), PG 36, 181C.

⁶ IDEM, *Oratio* 14 (*De pauperum amore*), PG 35, 900B.

il nostro essere: «noi lasciamo e siamo lasciati, in modo tale che rimangono solo le relazioni (σχέσεις) orfane delle realtà».¹

Invece, le Persone divine e solo loro sono veramente Padre e Figlio, eternamente Padre e Figlio, mentre in noi relazione e sostanza possono essere separate, a causa della nostra imperfezione. Si noti, nel testo citato, che per il Nazianzeno, le relazioni sembrano permanere anche in assenza dei soggetti ai quali si riferiscono.

La nuova ontologia è chiaramente in azione, come si vede dall'analisi successiva, che è parallela, pur nella maggior semplicità, a quella già vista a proposito dello Spirito Santo nell'*Oratio* 31. Gregorio domanda se il Padre è nome di sostanza o di azione (οὐσίας, ἢ ἐνεργείας ὄνομα).² Questo bivio porterebbe all'assurdo con la conclusione che il Figlio ha una sostanza diversa (ἕτεροούσιον) rispetto alla prima Persona oppure con l'affermazione che è creato e non generato (ποίημα, ἀλλ' οὐ γέννημα), in quanto l'operazione deve dare come frutto un'opera distinta dall'agente. Per questo la soluzione indicata è una terza:

Padre non è né nome di una sostanza, o sapientissimi, né di un'azione, ma di una relazione (σχέσεως) e del modo di essere del Padre nei confronti (πῶς ἔχει πρὸς) del Figlio o del Figlio nei confronti del Padre. Infatti, come avviene anche tra noi, queste denominazioni fanno conoscere il legame di sangue e la parentela, così indicano la connaturalità (ὁμοφυίαν) del generato rispetto al generante. Ma ammettiamo, per voi, che il Padre sia una sostanza, allora includerà contemporaneamente (συνεισάξει) anche il Figlio e non lo escluderà, in base alle nozioni comuni e al significato di queste denominazioni.³

Si vede chiaramente che la via per raccordare la nuova concezione ontologica della relazione con la metafisica greca, è *includere* nella sostanza divina la relazione, in modo tale che Padre e Figlio non siano due sostanze diverse, ma un'unica con diversi πῶς ἔχει. La novità radicale consiste nel fatto che questi modi relazionali non possono essere accidenti, a differenza di quanto avveniva nelle categorie dell'essere classiche.

IX. CONCLUSIONE

Al termine di questo lungo percorso sembra si possa concludere che l'elaborazione teologica della rivelazione trinitaria sia stata condotta dagli stessi dati scritturistici verso l'approfondimento in chiave ontologica della categoria di relazione. I nomi del Padre e del Figlio, infatti, implicavano identità di natura e distinzione relazionale. L'applicazione a Dio della σχέσις richiese una purificazione e una trasformazione della concezione ontologica. La perfezione divina, insieme alla spiritualità e all'eternità, richiedevano che la relazione non si collocasse *al di fuori* della sostanza divina, come vincolo di unione tra le Persone

¹ IDEM, *Oratio* 29 (*De Filio*), 5, 7-8, SC 250, 184.

² *Ibidem*, 16,2, SC 250, 210.

³ *Ibidem*, 16,10-17, SC 250, 210.

concepite come nature diverse, ma la *σχέσις* fosse inserita *nella* sostanza stessa, nell'immanenza.

Per questo si è rivelato fondamentale il ruolo giocato dalla *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, già diventata centro di interesse in Alessandro di Afrodisia, Galeno, Plotino e Porfirio. Con Clemente di Alessandria la riflessione trinitaria era entrata chiaramente in dialogo con l'esegesi delle *Categorie* sviluppata nella tradizione aristotelica. Nei Cappadoci questo confronto con la riflessione metafisica diventa centrale nel dibattito con Eunomio. In particolare l'interpretazione della relazione reciproca diventa essenziale per una formulazione ortodossa della fede trinitaria. È evidente che tutti e tre i Cappadoci hanno una chiara intenzione ontologica nelle loro argomentazioni. Non solo ricorrono alla terminologia tecnica, ma la elaborano in modo originale. Ne fa fede la trasformazione del *πὼς ἔχειν* nel *πὼς εἶναι*. E a questo sviluppo della *σχέσις* non corrisponde evidentemente un abbandono della sostanza, in quanto la relazione è posta nell'immanenza.¹ In questo senso si può dire che essi hanno sviluppato la metafisica classica in una nuova ontologia, che riconosce valore non meramente accidentale alla relazione.

L'analisi offre anche qualche spunto a proposito della domanda sulle fonti filosofiche di Eunomio. Sicuramente in tutta la discussione è molto presente l'asse che unisce Alessandro di Afrodisia, Galeno, Plotino e Porfirio. Il linguaggio e le ricorrenze dell'espressione *πρὸς ἄλληλα σχέσις* puntano chiaramente in questa direzione.² Probabilmente Basilio ha assunto questo strumento nella sua frequentazione degli *omeusiani* di tradizione eusebiana. Si può forse supporre anche un ruolo di Giamblico, in quanto egli aveva introdotto la *σχέσις* nell'ambito degli intellegibili. La concezione della relazione mutua in Eunomio sembra, infatti, esigere una componente neopitagorica che va al di là dell'influsso di Plotino e Porfirio.³ Anche l'analisi della teoria del linguaggio eunomiana punta verso Giamblico, come J. Daniélou ha acutamente messo in evidenza. Egli ha riconosciuto, da una parte l'influsso degli *Oracoli Caldaici*,⁴ dall'altra ha

¹ In questo senso la posizione di J. Zizioulas dovrebbe essere sfumata: ad esempio Gregorio di Nazianzo, come si è visto, nella sua analisi ontologica del Padre e dello Spirito colloca ovviamente entrambi sotto la categoria di *sostanza*, numericamente la stessa, senza mai pensarla in opposizione all'essere Persona. L'attenzione alla categoria relazionale e il riconoscimento della monarchia del Padre, principio personale di unità, non possono andare a discapito della sostanza. La stessa critica ad Agostino, accusato di rifarsi a una concezione della relazione di marca neoplatonica, dovrebbe essere rivista, in quanto, come si è dimostrato, per Plotino e Porfirio la relazione è un semplice accidente, e l'Ipponate è ben lungi da una simile affermazione (si veda, come esempio fra i tanti, AGOSTINO, *De Trinitate*, 5, 5, 6).

² In ordine decrescente, gli autori precedenti al secolo IV che ricorrono all'espressione più spesso sono: Gregorio di Nissa, Alessandro di Afrodisia, Porfirio, Gregorio di Nazianzo, Plotino e Galeno. Nei primi tre autori si hanno più di dieci ricorrenze.

³ Ciò potrebbe spiegare l'accusa lanciata da Gregorio di Nissa a Eunomio di seguire Filone (cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III, 7,9,1-4, GNO II, 217, 28-218,1; e III, 5, 24,1-25,1, GNO II, 168, 11-16), che Clemente Alessandrino definiva neopitagorico (cfr. D.T. RUNIA, *Why does Clement of Alexandria call Philo "The Pythagorean"?*, «Vigiliae Christianae» 49 [1995] 1-22).

⁴ I. Ramelli ha messo in luce come il neoplatonismo giambliceo avesse sviluppato il concetto

individuato storicamente nella corte di Giuliano il probabile punto di incontro tra il pensiero di Giamblico e i rappresentati dell'eresia neoariana.¹

Questa analisi suggerisce, dunque, che, parlando dell'unità del Dio uno e trino, non si possa opporre la dimensione personale a quella sostanziale. E ciò diventa particolarmente chiaro se si assume la prospettiva della relazione, in quanto essa non è un altro principio rispetto alla sostanza, ma ne è la dimensione immanente. I Padri Cappadoci non solo non hanno rinunciato alla metafisica, ma l'hanno sviluppata in una nuova ontologia, che è preziosa eredità per i cristiani di ogni tempo e che meriterebbe davvero di essere approfondita, per dare risposta anche alle urgenti domande dell'uomo contemporaneo, ormai disperso nella dialettica tra sostanzialismo ed esistenzialismo.

ABSTRACT

Si presenta un'analisi degli usi del termine *schesis* dagli esordi fino agli sviluppi in ambito filosofico e teologico del secolo IV. Si mostra, in questo modo, come l'interpretazione della Scrittura ha obbligato i Padri a rileggere il termine in modo chiaramente distinto rispetto all'elaborazione stoica e neoplatonica. In concreto, grazie all'eredità dei Padri precedenti, in particolare alessandrini, i Cappadoci reinterpretarono la *schesis* non più come mero accidente esterno alla sostanza, né come categoria esclusivamente logica, ma la dottrina trinitaria li obbligò ad inserire la *schesis* stessa nella sostanza divina, delineando per la prima volta a livello ontologico il relativo non accidentale. La ricognizione dei testi mette in luce una netta intenzione ontologica nel modo di argomentare e una chiara coscienza della novità introdotta. Lo studio getta anche qualche luce sulla concezione ontologica sottesa alla dottrina di Eunomio e sui suoi rapporti con il neoplatonismo del secolo IV.

di autorità rivelata facendo riferimento proprio alla tradizione degli *Oracoli Caldaici*, cfr. I. RAMELLI, *Apofatismo cristiano e relativismo pagano: un confronto tra filosofi platonici*, in A.M. MAZZANTI (ed.), *Verità e mistero*, ESD, Bologna 2009, 89-144. Da questo punto di vista il neoplatonismo di Giamblico era più appetibile come cornice concettuale per un pensiero di ispirazione cristiana, rispetto al pensiero di Plotino e di Porfirio. La stessa concezione dei nomi di Eunomio tende ad essere più verticale e autoritaria della dottrina ortodossa, che invece riconosce grande valore al pensiero dell'uomo e alla mediazione della sua libertà.

¹ M. DelCogliano ha recentemente criticato la posizione di J. Daniélou, sostenendo che Eunomio più che dalla filosofia pagana fosse influenzato dagli sviluppi teologici a lui noti in ambito prettamente cristiano: DELCOGLIANO, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, 222-260. Ma la separazione tra i due ambiti – quello filosofico e quello teologico – non sembra possa essere considerata così netta e la teoria eunomiana della *σχέσις* punta direttamente a una concezione ontologica graduata di marca probabilmente neopitagorica. L. Ayres riconosce come elemento importante della concezione dei relativi di Basilio la tradizione aristotelico-neoplatonica: L. AYRES, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2004, 201-2. In particolare evidenzia come la terminologia della *σχέσις* fosse presente anche nell'opera di Giamblico e negli scritti dell'imperatore Giuliano (p. 201, n. 52).

The present article analyses the principal uses of the word *schesis* in Gregory of Nyssa's Trinitarian works. The main result is that dogmatic development caused a theological resemantization of relation, that *in divinis* is not understood as mere accident, but that is inserted into the very immanence of the one divine substance. Gregory's way of reasoning is explicitly ontological and is carried out on the background of the philosophical tradition of the interpretation of Aristotle's Categories, from Alexander of Aphrodisia to Plotinus and Porphyry. Some authors like John Zizioulas missed this point, because they read the Cappadocians' theology through an opposition of the substantial and the personal principles. On the contrary, in the Trinitarian ontology developed by the Fathers of the Church relation itself is the principle that keeps together unity and trinity in God.