Il pensare in relazione dei Padri e dei primi Concili

di Giulio Maspero

Early Christian thinkers were prompted to rethink thought by revelation. The Greek metaphysical heritage was marked by an aporia, rooted in the tension between the one and the many, because episteme was recognised as relational while thought could not be so. Both the patristic and conciliar course of the first eight centuries showed how the re-signification of the Logos in a relational key made it possible to rethink thought as relational and overcome this aporia.

Keywords: Trinitarian ontology, Trinitarian anthropology, Relational Epistemology, Councils, Fathers of the Church

1. Introduzione: l'aporia del pensiero

La storia dell'umanità ci insegna che in tempi di cambiamento è sempre saggio tornare alle fonti. Ma questo implica la fatica di ripensare il pensare, perché non si tratta solo di riconsiderare le formule, ma di approfondire nella relazione con l'origine e la radice dell'atto stesso del pensare. I primi cristiani furono chiamati proprio a tale immane compito dalla luce nuova della Rivelazione che aveva illuminato tutto il reale. Il loro approccio è stato essenzialmente relazionale, perché reso possibile dall'incontro con il Verbo di Dio che si è fatto carne. Tale presenza ha permesso loro di assumere, in una *chrêsis* metodologica, quanto di vero, di bello e di buono ci fosse nella tradizione classica nella quale erano inseriti[1].

Tale approccio era coerente con l'operazione stessa della metafisica greca, che aveva riletto i miti per estrarre da essi elementi di verità. Ciò era reso possibile da quell'apertura di fondo del pensiero greco alla possibilità della venuta di un λόγος θείου di cui parla Platone nel *Fedone* quando ritrae Socrate sul punto di innalzare il suo canto più bello, come i cigni, perché insieme con loro è sacro ad Apollo[2]. Qui le possibilità della conoscenza sono distinte nell'opinione, la *doxa*, dove si dipende da un altro, e nella scienza, l'episteme propriamente detta, dove il pensiero riesce a risalire da solo alla causa[3].

Tale netta distinzione tra il giungere da soli al vero o il conoscere mediante una relazione con un altro è ripresa da Aristotele[4]. Con la sua precisione, però, lo Stagirita fa anche detonare quell'aporia che l'apertura (profetica) al λόγος θείου manteneva sotto traccia in Platone. Infatti, Aristotele costruisce la definizione della scienza partendo dall'affermazione che il suo oggetto non può essere diverso da ciò che è, cioè esiste necessariamente e, quindi, è eterno. L'episteme è dunque fondata nella metafisica, perché è eterna, ingenerata e incorruttibile[5]. Eppure nelle *Categoriae* la scienza è contata tra i relativi[6], perché questi sono definiti come quelle realtà identificate da un genitivo o da un *pro*s, cioè dal riferimento a qualcosa di altro[7]. Essa, infatti, è sempre la scienza di qualcosa[8].

---

1 - Cfr. Ch. Gnilka, *Chrêsis, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, Morcelliana, Brescia 2020.

2 - Cfr. Platone, *Phaedo*, 85.bc.

3 - Si vedano, anche, *Minus*, 97.c-99.a e *Theaetetus*, 199.d-206.c.

4 - Cfr. Aristotele, *Ethica ad Nicomachum,* 1139b.15-18.

5 - Cfr. *ibidem*, 1139b.22-24.

6 - Cfr. Idem, *Categoriae*, 6b 2-3.

7 - Cfr. *ibidem*, 6a 36-37.

8 - Cfr. *ibidem,* 6b.5.

Il nodo che sta alla radice della tensione insita nel pensiero greco è, allora, la constatazione che la metafisica, in quanto scienza, deve appartenere alle realtà relazionali, mentre il pensiero non può essere relazionale. Infatti, lo Stagirita nel libro *Lambda*, dopo aver definito il Principio Primo, cioè ὁ θεός, come vita che è pensiero di pensiero[9], scrive: «il pensiero non è relativo a ciò di cui è pensiero»[10]. In altre parole, l'accidentalità dell'atto epistemico al di fuori di Dio rimane slegata dal suo fondamento metafisico nel pensiero di pensiero che è il principio primo.

Aristotele non riesce ancora a sottrarsi alla critica di Parmenide, che riduceva la dimensione fenomenica al non essere, negando la possibilità stessa del ragionamento, poiché la molteplicità è intrinseca ad esso. La soluzione eidetica platonica riconosce e fonda metafisicamente la molteplicità dell'essere, riferendosi alla molteplicità delle idee e, in ultima analisi, alla diade, se si accetta l'interpretazione nella linea delle dottrine nascoste. Lo Stagirita vuole recuperare la dimensione sensibile, ma la sua concezione epistemica si trova ancora di fronte alla *reductio ad unum* della molteplicità, che si riflette nella questione della relazionalità della scienza.

Il neopitagorismo cercherà di trovare una soluzione a tale aporia, recuperando l'ispirazione e l'eredità platonica, fino a preparare la strada alla sintesi con l'aristotelismo tentata in vari modi nel neoplatonismo. Eudoro, Moderato e Numenio[11] svilupperanno un vero e proprio monismo che sostituirà la diade forma-materia o atto-potenza, con un processo di generazione del molteplice dall'uno. Questo approccio, tuttavia, implicherà una degenerazione ontologica che raggiungerà la sua piena forma nell'emanazionismo plotiniano. Ciò sposterà l'aporia sul piano antropologico, come spiega Riccardo Chiaradonna[12], perché l'anima umana nel mondo appare ontologicamente divisa, in quanto la sua parte superiore sarebbe, secondo Plotino, sempre rivolta all'Intelletto e, quindi, rimarrebbe nel mondo intelligibile, mentre la parte inferiore guarderebbe al corpo materiale[13]. Ciò si tradurrà nel collegamento da parte di Porfirio della correlatività tra la scienza e il suo oggetto alla potenzialità dell'essere conosciuto fondata nell'esistenza di un intelletto universale[14].

In tal modo, l'episteme e il pensiero sembrano portatori di una tensione insanabile che attraversa tutto l'arco metafisico greco, dalla risposta platonica a Parme-

9 - Cfr. Idem, *Metaphysica*, 1072.b.14-30.

10 - *Ibidem* 1021a.31-32.

11 - Cfr. C.H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Hackett PC, Indianapolis 2001, pp. 98-110.

12 - Cfr. R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, p. 104.

13 - Cfr. Plotino, *Enneades,* IV, 8, 8, 2-13.

14 - Cfr. *ibidem*, IV,1,120,33-121,3.

nide ai commentatori neoplatonici delle Categorie aristoteliche. La radice ultima di tutto questo è il rapporto tra l'uno e il molteplice, che la rivelazione cristiana deve necessariamente porre al centro della sua riflessione. Lo sforzo teologico di ripensare il pensiero non può allora essere considerato il "tradimento" di una tradizione scientifica a cui la fede chiederebbe di rinunciare, ma una risposta a un'aporia che la metafisica stessa faticava a superare[15].

2. La soluzione relazionale greca

Tale prospettiva è al centro dell'interesse di Clemente Alessandrino che, nel III secolo, riprende negli *Stromata* II,4 la definizione aristotelica di episteme, per applicarla al pensiero cristiano[16]. La fede, infatti, è proprio pensiero che si dà in relazione, ma ciò è anche il fondamento della possibilità di basarsi su un criterio infallibile perché il *Logos* si identifica con la verità *in sé*[17]. Clemente riprende Aristotele per mostrare come, per quanto la scienza sia dimostrativa, i suoi principi sono indimostrabili, cioè costituiscono una conoscenza previa. Per questo la fede, che è pensiero che muove dalla Rivelazione, può essere episteme[18]. La sua relazionalità è collegata al *Logos* incarnato, principio primo e ultimo dell'universo, oggetto della filosofia greca fin dalle sue origini. Qui l'aporia del pensiero della posizione metafisica viene superata proprio perché il Primo Principio è relazionale, in quanto, pur essendo ancora unico, non è più solo, ma è in sé comunione di Persone. Ciò implicava un'apertura del pensiero ad un "oltre", che rendeva possibile superare l'opposizione tra l'uno e i molti, a partire da una nuova ontologia e, quindi, da una nuova forma del pensare.

La metafisica classica non poteva accogliere tale tensione, che essa riduceva mediante la dialettica, per una duplice ragione: (a) nella concezione pitagorica, platonico-aristotelica e poi stoica, medio- e neoplatonica, l'essere è identificato con l'intellegibile; inoltre (b) il primo principio è considerato finito e connesso necessariamente al mondo attraverso una successione discendente di gradi ontologici. Nemmeno il passaggio al monismo con il neopitagorismo e il neoplatonismo potevano aiutare, perché, spingendo il primo principio oltre l'essere stesso, esasperarono la dimensione dialettica rispetto al mondo. In tale quadro di riferimento l'unica possibilità di essere distinti era l'essere diversi, in quanto il principio di in-

15 - Cfr. M. Donà, *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano 2008.

16 - Cfr. Clemente di Alessandria, *Stromata*, II, 4, 12,1-19,4 (SCh 38, pp. 42-47).

17 - Cfr. *ibidem*, 12,1 (SCh 38, p. 42).

18 - Cfr. *ibidem*, 13,4-14,1 (SCh 38, p. 43).

dividuazione era sempre connesso ad un elemento degenerante rispetto alla purezza ontologica del primo principio.

La difficoltà per quanto riguarda la formulazione della rivelazione cristiana è, dunque, estremamente evidente, per la doppia polarità che richiede (a) di distinguere le tre Persone divine nel seno dell'unica sostanza divina eterna ed infinita, e contemporaneamente (b) di differenziare le due nature del Cristo, mantenendo l'identità personale con la seconda Persona divina. La fenomenale sfida posta al pensiero dell'uomo dai dati scritturistici consisteva, dunque, nell'articolare la differenza tra la creatura e il Creatore insieme alla distinzione tra le tre Persone divine nell'unica sostanza del Creatore stesso.

Ciò fu ottenuto attraverso un percorso di risignificazione teologica dell'ontologia che può essere articolato in tre tappe:

1. La teologia del *Logos* degli apologisti partiva dalla *chrêsis* del *logos* greco, suggerita dal quarto vangelo stesso, per esprimere la distinzione tra la prima Persona e la seconda in termini di pensiero rispetto alla mente pensante. Il limite di tale prima soluzione era il non evidenziare a sufficienza la duplice polarità, poiché il pensiero di Dio appariva essere l'origine del creato, ma rischiava di portare anche il mondo stesso dentro Dio, presentando il *logos* in funzione del creato. Differenza (delle nature) e distinzione (delle Persone) si confondevano ancora[19].
2. Sarà Atanasio a correggere tale impostazione, dopo un primo prezioso tentativo di Origene nel seno della tradizione alessandrina[20], sviluppando la teologia della *physis*, secondo la quale la differenza tra la creazione e il Creatore era espressa in termini di differenza di nature. In tale prospettiva, le tre Persone divine si identificano con l'unica natura eterna ed infinita, separate da un vero e proprio iato ontologico infinito rispetto al mondo finito. Tale operazione richiedeva, però, che il *Logos* fosse sottratto al rischio di rimanere in posizione intermedia tra Dio e il creato, per essere introdotto nell'immanenza dell'unica *physis* del Creatore.
3. Saranno, infine, i Cappadoci che, dopo la *chrêsis* di *logos* e *physis*, introdurranno quella di *schesis* nel conflitto esegetico sul contenuto relazionale dei nomi delle Persone divine[21]. Sia Eusebio di Cesarea sia Ario negavano che il *Logos* potesse appartenere ai relativi e si muovevano in un quadro metafisico dove la

19 - Basti ricordare che per Giustino il Figlio era persona mentre il Padre non lo era proprio perché pienamente Dio e quindi illimitabile, cfr. *Dialogus cum Tryphone* 127.

20 - Cfr. D. Pazzini, *In principio era il Logos: Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1983.

21 - Cfr. Basilio, *Adversus Eunomium* I, 5,67-69 (SCh 299, 176).

schesis stessa era considerata un accidente, anzi aristotelicamente il più piccolo degli accidenti[22]. Basilio e i due Gregori, declinando la distinzione personale in termini proprio di *schesis*, inseriranno quest'ultima nell'immanenza divina. Così, il *Logos* prima e lo *Pneuma* dopo saranno introdotti nel seno della divinità, spazzando via ogni possibile equivoco tra distinzione e differenza. Risultato di tale appassionante percorso teologico sarà la teologia della *schesis*, per la quale il *logos ut ratio* greco sarà affiancato da un nuovo *Logos ut relatio,* conosciuto attraverso la rivelazione cristiana[23].

Ciò ha portato a spostare il *Logos* dalla posizione di intermediario ontologico tra Dio e il mondo, quasi come motore intermedio della costruzione aristotelica o del *Nous* neoplatonico, a una nuova dimensione all'interno dell'immanenza del principio primo. Dio risulta avere così un *di dentro*[24], nel quale la distinzione tra il Padre e il Figlio non potendo essere intesa come distinzione sostanziale, è puramente relazionale. Ma ciò significa che il *Logos* appartiene ai relativi, sconvolgendo la metafisica classica mediante l'introduzione di un nuovo principio di individuazione[25].

La relazionalità, indicata dalla *schesis* e dal *pros ti*, subisce così una radicale reinterpretazione, perché passa dalla dimensione accidentale a quella sostanziale. All'interno di Dio, l'unico Dio perfetto, infinito ed eterno, abita la relazione del Padre e del Figlio, che quindi sarà perfetta, infinita ed eterna, così da rendere reciprocamente "relative" le prime due Persone divine[26].

La relazione stessa si trova ad essere uno degli elementi fondamentali della struttura ontologica del mondo, un vero e proprio co-principio dell'essere insieme alla sostanza. Al di fuori di Dio, essa mantiene la dimensione accidentale individuata da Aristotele, ma allo stesso tempo è solo attraverso di essa che si può leggere la struttura più profonda della realtà[27].

Ciò evidentemente cambia il pensare, perché la causa prima è in sé relazione. Per questo conoscere in relazione non può essere più concepito come negazione dell'episteme. L'atto di risalita di causa in causa non si dà solo attraverso la neces-

---

22 - Cfr. Ario, *Epistula ad Alexandrum Alexandrinum*, in Atanasio, *De synodis*, 16, 4 (Atanasius Werke, II/7, p. 244,11).

23 - Cfr. G. Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013 e I. Vigorelli, *La relazione: Dio e l'uomo. Schesis e antropologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2021.

24 - Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* III, GNO II, 193, 23-26.

25 - Idem, *Oratio Cathechetica Magna*, 1, 73-77: Srawley, p. 11, 8-12.

26 - Idem, *Contra Eunomium* I, 412, 1-11: GNO I, pp. 146,23-147,3.

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

sità, ma anche nella libertà. Anzi, l'accesso alla Causa prima, cui aspira la metafisica, si può dare solo nella relazione con il Verbo che si è fatto carne.

Il ripensare il pensiero da parte dei Padri della Chiesa può allora essere letto come lo sviluppo di una vera e propria ontologia trinitaria, cioè un ripensamento dell'essere a partire dalla luce offerta dalla rivelazione del nome del Padre, del Figlio e dello Spirito[28]. A questa ontologia trinitaria corrisponde naturalmente un'epistemologia trinitaria. Il punto è che tale risultato, basato sul riconoscimento della dimensione relazionale della causalità, risolve anche le aporie e le tensioni insite nell'episteme greca. Così, l'atto di conoscenza fondato sulla fede non si presenta più come un'alternativa al percorso metafisico greco, quasi come una ricaduta nella mera *doxa*, ma proprio come il compimento dell'aspirazione insita nella stessa episteme greca, già presente nell'apertura platonica al dono di un *logos* divino.

3. La lettura immanente latina

Tale cammino relazionale non è esclusivo del mondo orientale. Agostino converge su di esso, pur muovendosi in un contesto metafisico in parte diverso da quello dei Padri greci. Infatti, la tradizione dei commentatori delle *Categoriae* aristoteliche in Occidente si era conservata soprattutto all'interno della formazione dialettica, quindi in una prospettiva più linguistica[29]. Eppure nel suo pensiero è molto chiaro il ruolo ontologico del *relativum*, che si affianca alla sostanza come principio dell'essere nella teologia dell'immanenza divina. Il velo apofatico è perfettamente conservato anche nel contesto della dottrina gnoseologica dell'illuminazione divina, come dimostra la differenza tra *scientia* e *sapientia*. La prima riguarderebbe ciò che l'uomo può conoscere di Dio con la propria ragione, grazie alle verità impresse nella sua anima, mentre la seconda sarebbe raggiungibile solo grazie al dono della fede, perché riguarda la dimensione propriamente trinitaria del primo principio[30].

Nel *De Trinitate* emerge con chiarezza la questione delle conseguenze conoscitive della relazionalità di Dio, che è «una Trinità di Persone in reciproca relazione in un'unica e uguale essenza»[31]. Infatti, proprio il ruolo della relazione *in divinis* permette di leggere la struttura metafisica dell'essere razionale alla luce di quella

28 - Cfr. P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?* in «Sophia», 4 (2012), pp. 159-179.

29 - Cfr. G. Maspero, *L'Ontologia trinitaria in Gregorio di Nissa e Agostino*, in P. Coda – A. Clemenzia – J. Tremblay (Edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 65-78.

30 - Cfr. Agostino, *De Trinitate*, XII, 4 e 25.

31 - *Ibidem*, IX, 1,1.

"relazione" tra l'uomo e Dio che risulta dalla creazione a immagine e somiglianza (cfr. Gen 1,27).

Quest'ultimo aspetto è alla base dell'analogia psicologica, che ha ricevuto critiche anche nel mondo occidentale, per la sua attenzione apparentemente concentrata esclusivamente sul rapporto tra Dio e l'interiorità dell'uomo, a prescindere dalla dimensione sociale di quest'ultimo. La prospettiva proposta suggerisce, però, una visione diversa che può essere considerata la base di una vera e propria gnoseologia relazionale. Agostino, infatti, riconosce l'analogia ai tre diversi livelli ontologici:

1. da un livello sensibile più fenomenologico, costituito dalla triade *memoria - intellectus - voluntas,*
2. risale alla triade *mens - notitia - amor* che caratterizza il livello propriamente spirituale,
3. per giungere infine alla più alta analogia costituita dalla stessa relazione con Dio articolata in *memoria Dei - intelligentia Dei - amor in Deum*, che riguarda propriamente la sfera della contemplazione e del rapporto con la fonte divina, della cui immanenza lo spirito dell'uomo è immagine.

Nella prima triade, Agostino concentra la sua attenzione direttamente sulle facoltà psichiche dell'uomo, mostrando la loro mutua compresenza. Per parlare della Trinità e dell'unità senza introdurre alcuna separazione delle Persone divine, egli fa riferimento alla psicologia dell'uomo così come è conosciuta dalla scienza naturale. Il concetto fondamentale con cui lavora il Vescovo di Ippona è la Vita, che è Dio ma si dà analogicamente nella creatura, e in forma particolarmente perfetta nella creatura razionale, per la creazione a immagine e somiglianza. La vita cosciente è quindi direttamente collegata alla Trinità e alla Vita immanente che la caratterizza: memoria, intelligenza e volontà non sono tre vite o tre sostanze, ma una sola vita e una sola sostanza, perché la loro distinzione è relazionale[32].

Il punto essenziale qui è che nella lettura agostiniana delle facoltà psicologiche dell'uomo ciò che permette di utilizzarle come immagini dell'immanenza di Dio è la loro dimensione relazionale. Ed è proprio per il contenuto relazionale che queste facoltà, appartenenti alla dimensione sensibile, possono essere riconosciute come espressioni di un livello più profondo, che è quello spirituale, costituito da *mens*, *notitia e amor*[33]. Così, nell'interiorità dell'uomo, le operazioni immanenti forniscono un'immagine dell'unità e della distinzione interna delle Persone divine, e del loro reciproco essere l'una nell'altra.

---

32 - Cfr. Agostino, *De Trinitate*, X, 11, 18.

33 - *Ibidem*, IX, 3, 3; 4, 4 e 5, 8.

E questa seconda triade situata a livello spirituale nell'uomo è a sua volta tale perché è l'immagine di una triade superiore, costituita dalla relazione stessa con il Dio trino, che ha creato l'essere umano, nel corpo e nello spirito, a sua immagine e somiglianza. Così, al di sopra di queste analogie, esiste quella della *memoria Dei,* dell'*intelligentia Dei* e dell'*amor Dei*, che è la triade più importante di tutte, in quanto studia l'anima non in relazione a sé stessa, ma nel suo rapporto vitale con Dio, di cui è immagine. La memoria è qui intesa come memoria di Dio, la conoscenza come conoscenza di Dio e l'amore come amore di Dio[34]. Sono atti compiuti dall'anima per grazia e non semplicemente per natura. Infatti, l'immagine di Dio nell'anima acquisisce la sua autentica perfezione proprio grazie all'elevazione.

Ma ciò significa che il pensiero dell'uomo è inseparabile dall'amore e si dà costitutivamente in relazione, per il semplice fatto che il reale è fondato nella relazione con il Dio unitrino che in sé è relazione.

Nell'introdurre queste analogie, Agostino sa bene che sono solo immagini, in quanto la realtà della Trinità rimane sempre al di là di ogni descrizione. Egli cerca semplicemente di rappresentare la Vita con la vita, la vera Vita del Dio uno e trino con quella partecipazione ad essa che Dio ha concesso all'essere umano creandolo ed elevandolo. Per questo motivo, il Vescovo di Ippona, nell'ultimo libro del *De Trinitate*, sottolinea con forza le differenze che esistono tra Dio e l'immagine. Ma la conoscenza stessa, e quindi il pensare, sono concepiti in modo essenzialmente relazionale perché tale è l'immanenza di Dio. Qui la tensione greca è radicalmente superata.

4. L'unità del percorso conciliare

Tale pensare relazionale emerge anche dall'unità dei primi concili ecumenici. Ciascuno di essi presenta sé stesso come semplice continuazione di Nicea, pur affrontando discussioni totalmente estranee al dibattito del 325. Quello che può apparire un artificio retorico in realtà si rivela effetto dell'impresa di ripensare il pensiero. Infatti, se non si oppongono i Padri al magistero conciliare, ma si trattano entrambi come protagonisti di un unico percorso relazionale, si può "leggere" una linea di sviluppo che unisce i primi sette concili ecumenici, come espressione sempre più piena dell'articolazione tra distinzione e differenza, che la dottrina trinitaria e cristologica esigeva a partire dalla rivelazione.

La formulazione della distinzione immanente delle tre Persone divine in senso relazionale diventa il fondamento della possibilità di declinare la differenza delle nature del Cristo nell'unità ipostatica, grazie alla quale esse sono una nell'altra,

34 - *Ibidem*, XIV, 12, 15.

senza confondersi, permettendo il passaggio delle proprietà proprie di ciascuna natura all'altra. La realtà della salvezza cristiana si fonda proprio su questo snodo dogmatico che dalla volontà dell'uomo, immanente alla sua natura, permette, in Cristo, di risalire alla partecipazione della natura divina, attraverso le operazioni stesse.

La relazionalità che emerge da tale percorso dottrinale è espressa da una risignificazione della *schesis* in ambito trinitario, che però non può essere estesa al rapporto tra le due nature del Cristo, perché qui per la natura umana la relazione stessa è esterna, e non immanente, alla sostanza. Ciò rivela che la questione in gioco è proprio il passaggio dall'ontologia trinitaria all'antropologia trinitaria[35].

Infatti il lavoro per esprimere l'unione senza confusione e la distinzione senza separazione delle due nature del Cristo evidenzia una dimensione ancora relazionale che, ora, si gioca da dentro Dio a dentro l'uomo[36]. La stessa possibilità di rappresentare il mistero di Cristo e della Trinità nell'icona si fonderebbe su tale dimensione relazionale che il modo dello scambio rende possibile, esprimendo nello stesso tempo la distinzione e la differenza.

Questa ricostruzione è confermata dallo sviluppo della terminologia legata alla *perichoresis*, vera e propria sintesi della profondità ontologico relazionale del percorso qui presentato. Si possono rinvenire tre tappe: la prima situata tra il Concilio di Nicea e il primo di Costantinopoli, la seconda tra i due successivi concili di Costantinopoli e l'ultima subito prima del secondo Concilio di Nicea. È, infatti, estremamente significativo che tale terminologia venga introdotta in ambito cappadoce per esprimere la mutua immanenza delle proprietà naturali del Cristo[37], per poi essere ripresa in tale ambito da Massimo il Confessore ed essere applicata alla divinizzazione dell'uomo[38]. Infine, con il Damasceno, i primi due usi vengono ripresi e il loro fondamento è ricondotto alla *perichoresis* intratrintaria delle Persone divine[39]. L'articolazione della grammatica conciliare è così completa, perché le nuove profondità ontologiche dischiuse dalla rivelazione trinitaria permettono di rileggere nel Cristo il vero destino relazionale dell'uomo. Il Creatore e la creatura possono così essere descritti da un'unica *theoria* senza rischio di confusione alcuna.

---

35 - Cfr. D. O'Byrne, *«For us and for our salvation». The «Christological» councils and Trinitarian anthropology*, Urbaniana University Press, Rome 2018.

36 - Cfr. B. Daley, *God Visible. Patristic Christology Reconsidered*, Oxford University Press, Oxford 2018 e K. Anatolios, *Deification Through the Cross: An Eastern Christian Theology of Salvation,* Eerdmans, Grand Rapids 2020.

37 - Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Epistulae theologicae* 101,30,1-31,6 (SCh 208, 48).

38 - Cfr. Massimo il Confessore, *Ad Thalassium* 59, 117-130 (SCh 569, 64).

39 - Cfr. Giovanni Damasceno, *Expositio fidei* 49,21-29 (B. Kotter 1973, pp. 118-119).

Quindi, la nuova comprensione della *schesis* dentro la Trinità si riflette nella compenetrazione delle nature del Cristo da cui discende la possibilità di unione autentica dell'uomo con la Trinità stessa, che la *perichoresis* esprime sia nell'immanenza, sia nell'economia. In tal modo la grammatica teologica dei primi sette concili ecumenici può essere presentata come ontologia trinitaria che fonda un'autentica antropologia trinitaria, nella quale il pensiero è atto eminentemente relazionale tanto per il suo fondamento quanto per il suo oggetto.

5. Conclusione: pensare in Maria

Il percorso conciliare ha al suo centro la *Theotokos*. Proprio in lei, nel suo grembo, si incrociano i diversi assi della *perichoresis*. Quindi proprio in lei, alla luce del suo sì, l'ardita impresa di ripensare il pensiero si rivela in tutta la sua forza e la sua portata. Lei è perfettamente trinitizzata cioè è pura relazione a ciascuna delle Persone divine. Così pensare in lei vuol dire pensare in relazione, pensare un pensiero che è relazione e che per questo, e non per la forza dell'intelletto, attinge il vero. Infatti, se i concetti, quando prendono il posto di Dio nella nostra conoscenza, rischiano di diventare idoli, come dice Gregorio di Nissa[40], il vero teologo, secondo Gregorio di Nazianzo, e il vero pensatore più in generale, sa che non può comprendere tutto, perché il Creatore infinito non può essere contenuto in quanto è limitato, ma l'uomo può seguire le tracce, l'ombra, che il Dio unitrino proietta nel suo agire relazionale per amore delle sue creature[41]. E il Nazianzeno indica tale atto con i verbi *synagein* e *syllegein*, che sono praticamente calchi semantici del *sumballein* di Maria di Lc 2,19.

In lei, infatti, trasfigurata nella pura relazione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, si realizza perfettamente l'aspirazione del pensiero umano, poiché il *Logos* dell'essere stesso e l'origine di tutto in lei si è fatto carne e sangue, rivelando la forza di un'episteme e di un pensiero mariani, cioè autenticamente umani perché trinitari.

GIULIO MASPERO
Professore ordinario di teologia dogmatica presso la Pontificia Università della Santa Croce
maspero@pusc.it

40 - Gregorio di Nissa, *De Vita Moysis*, II, 165,4-9.

41 - Gregorio di Nazanzio, *Oratio* 30, 17,9-14: SCh 250, 262.