

## Basilio di Cesarea e la sua attenzione alla relazione (σχέσις) nella contesa trinitaria con Eunomio\*

Ilaria Vigorelli\*\*

RECIBIDO: 27-05-16. APROBADO: 01-02-17

SOMMARIO: L'articolo discute la discussione tra Basilio ed Eunomio soffermandosi ad analizzare la risposta del vescovo di Cesarea alle due vie prese dagli argomenti subordinazionisti dell'anomeo. Il centro dell'attenzione argomentativa sarà posta sulle ricorrenze di σχέσις nell'*Adversus Eunomium* di Basilio, per mostrare come l'attenzione alla relazione presente nei nomi divini rivelati non sia soltanto questione che tocca una teoria della nominazione, ma apre la via ad una estensione della metafisica in chiave relazionale, grazie alla quale si potrà formulare pienamente il dogma trinitario.

PAROLE CHIAVE: σχέσις (*schesis*), Basilio di Cesarea, Eunomio, relazione, ontologia trinitaria.

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO:

Vigorelli, Ilaria. "Basilio di Cesarea e la sua attenzione alla relazione (σχέσις) nella contesa trinitaria con Eunomio". *Theologica Xaveriana* 183 (2017): 209-235. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.bcarnc>

*Basilio de cesarea y su atención a la relación (σχέσις) en la polémica trinitaria con Eunomio*

El artículo aborda la discusión entre Basilio y Eunomio, y se detiene a analizar la respuesta del obispo de Cesarea a las dos vías que asumió el subordinacionismo del anomeo. La argumentación del texto se centra en la recurrencia del término σχέσις en el *Adversus Eunomium* de Basilio, con el fin de mostrar que el interés por la relación que emerge en su consideración de los nombres divinos relativos es una cuestión que no solo contribuyó a la teología de los nombres divinos, sino que también condujo a una ampliación de la metafísica en clave relacional; ampliación que hizo posible la formulación completa del dogma trinitario.

PALABRAS CLAVE: σχέσις (*schesis*), Basilio de Cesarea, Eunomio, relación, ontología trinitaria.

*Basil of Caesarea and his Attention to Relation (σχέσις) in the Trinitarian Debate with Eunomius*

The article addresses the heart of the debate between Basil and Eunomius, pausing to analyze the Bishop of Caesarea's response to the two ways presented in Eunomius' subordinationism arguments. We will focus on the occurrences of σχέσις in Basil's *Adversus Eunomium*, showing how his attention to the relation present in the revealed divine names is not simply a question of naming theory, but opens the door to a relational metaphysics, which in turn will pave the way for the full formulation of the trinitarian dogma.

KEY WORDS: σχέσις (*Schesis*), Basil of Caesarea, Eunomius, Relation, Trinitarian Ontology.

\* Il presente lavoro si inserisce in un più ampio programma di ricerca di ontologia trinitaria guidato da Giulio Maspero presso la Pontificia Università della Santa Croce, a Roma. Ringrazio sentitamente i revisori per le utili indicazioni e l'incoraggiamento che hanno voluto trasmettermi leggendo questo articolo.

\*\* PhD è Professore Straordinario di Teologia dogmatica all'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Facoltà di Teologia presso la Pontificia Università della Santa Croce a Roma. ORCID: 0000-0003-2882-5218. Email: [vigorelli@pusc.it](mailto:vigorelli@pusc.it)

## Introduzione: la controversia dell'ὁμοιος nella seconda metà del IV secolo

La discussione che ingaggiò i fratelli Cappadoci con Eunomio di Cizico offre degli aspetti di particolare interesse nell'ambito dello studio della trasformazione della concezione dell'ontologia divina che avvenne lungo IV secolo<sup>1</sup>.

Il tenore dei dibattiti teologici acquisisce il rilievo adeguato alla luce degli sviluppi della definizione dell'uguaglianza nella divinità del Padre e del Figlio, prima e dopo Nicea, specialmente nel dibattito con le diverse versioni subordinazioniste<sup>2</sup>. La si potrebbe sintetizzare come la controversia dell'ὁμοιος.

Seguendo il filo rosso dei nomi divini rivelati, senza pretesa di esaustività rispetto all'analisi dei testi disponibili<sup>3</sup>, è possibile ricordare che già nel *Contra noetum* ci è pervenuto un riferimento al fatto che il Figlio è manifesto come tale per mezzo di Colui che è creduto (πιστεύεται) Padre<sup>4</sup>, ma risale a Clemente d'Alessandria la prima argomentazione incentrata sulla correlazione dei nomi Padre e Figlio, per indicare l'eternità del Figlio con il Padre<sup>5</sup>. Dopo di lui l'argomento dei correlativi fu utilizzato da Origene: egli ne fece la confutazione delle interpretazioni monarchiane che trasmettevano una concezione secondo la quale Padre e Figlio sarebbero stati soltanto due punti di vista differenti sull'unico Dio. Dopo Origene l'argomento viene ripreso con l'inserimento della categoria della relazione (τὰ πρὸς τι) da Alessandro di Alessandria, spostandolo sulla correlazione specifica definita dalla generazione (ἀγέννητος-γεννητός)<sup>6</sup>. Dopo Nicea lo seguirà Atanasio, come pure però gli anomei, che riducendo alla generazione l'interpretazione della relazione tra il Padre e il Figlio,

<sup>1</sup> Lo studio approfondito sulla divina semplicità offerto da Radde-Gallwitz, offre a tutt'oggi un esempio di come possa essere analizzato il rapporto tra categorie filosofiche e riferimenti biblici in merito all'interpretazione che Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa diedero agli attributi divini. Cfr. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and the Transformation of Divine Simplicity*.

<sup>2</sup> Secondo Ayres, il motivo per cui le controversie trinitarie scoppiarono nel IV secolo è da ricondurre ad una pluralità e complessità di visioni teologiche preesistenti che entrarono in conflitto. La ricerca dell'ultimo ventennio mette in evidenza che interpretare la teologia del tempo come una dialettica tra due correnti di pensiero dominanti, di cui Ario e Atanasio sarebbero gli epigoni, non riconosce pienamente come fosse il reale tenore della pluralità delle opinioni teologiche quando Ario si levò contro Alessandro. Cfr. Ayres, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, 31-76.

<sup>3</sup> Si segue la sintesi storica tracciata in Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, 201-231.

<sup>4</sup> Dalla fede nel Cristo si crede Dio come Padre e dalla riflessione sulla valenza ontologica del nome del Padre si è giunti, storicamente, ad affermare il dogma della divinità del Figlio.

<sup>5</sup> Si veda in merito Ilaria Vigorelli, "Schesis and Trinitarian Thought in Clement of Alexandria: From Philosophy to Scriptural Interpretation", 147-161.

<sup>6</sup> Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, 205.

ne fecero un criterio di subordinazione, che nel diversificare moltiplicava la sostanza del Figlio rispetto a quella del Padre. I Cappadoci, iniziando con Basilio, riprendono la simultaneità della conoscenza dell'uno mediante il nome dell'altro, attraverso il recupero del mistero della relazione e la conseguente nuova centralità della relazione (σχέσις) riguardo ai nomi divini<sup>7</sup>.

È interessante notare che il dibattito sulla subordinazione del Figlio al Padre nasce come dibattito sulle vie di accesso alla conoscenza di Dio: sebbene il nome di Padre e Figlio e Spirito fu da subito inteso come oggetto della fede –il Padre è innanzitutto creduto (πιστεύεται) mediante la fede in Cristo–, la via della conoscenza di Dio attraverso i nomi rivelati richiese una lunga elaborazione della loro comprensione nell'ordine della referenza dei significati che veicolano. Chi e come è il Dio in cui crede chi crede nel Padre rivelato da Gesù Cristo? La domanda sul nome del Padre guida le risposte sui correlativi quando l'attenzione speculativa dei credenti passa gradualmente dall'economia della salvezza alla dimensione immanente della vita divina. L'attenzione allo sviluppo storico-dogmatico porta ad osservare che la pace del IV secolo permise la diffusione del cristianesimo e portò con sé il bisogno di pensare Dio in dialogo con le diverse concezioni che di Lui avevano i filosofi e i pagani; ciò maturò lungo tutto il secolo conducendo alla definizione dogmatica della divinità del Figlio<sup>8</sup>. La via dei nomi divini e del loro portato ontologico è quindi ben centrata, anche storiograficamente, a partire dai principali protagonisti di Nicea e da quelli che ne raccolsero l'eredità<sup>9</sup>. Alessandria, Costantinopoli e la Cappadocia, furono teatro del dibattito per definire il senso della somiglianza del Padre e del Figlio. Le formulazioni che descrivevano il Figlio come ὁμοιος del Padre, e che divisero le fazioni nicene e antinicene lungo tutto il secolo, hanno avuto nella concezione della categoria di “relazione”, e della somiglianza da essa istituita, una differenziazione principale<sup>10</sup>.

## Omoousiani e omeousiani

Drobner ha suddiviso i sinodi che hanno costellato il IV secolo in due gruppi: il primo ricomprende quelli che hanno preso decisioni teologiche, il secondo quelli

<sup>7</sup> “Sono conosciuti l'uno con l'altro per la relazione” (Σὺν ἀλλήλοις νοεῖσθαι κατὰ τὴν σχέσιν). Basilius, *Tractatus de Spiritu Sancto*, VI,14,8: Benoit Pruche, *Basile de Cesare, Sur le Saint-Esprit*, 288. La piena espressione del portato della relazione intratrinitaria è di Gregorio di Nissa. Se ne veda l'estesa ricognizione in Giulio Maspero, *Essere e relazione*.

<sup>8</sup> Sesboüé e Wolinski, *Storia dei dogmi*, I, 213.

<sup>9</sup> Jean Daniélou, *Le IV<sup>e</sup> siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, 40-49; Troiano, “I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio”, 313-346.

<sup>10</sup> Sulla trasformazione della concezione del divino che si ebbe lungo il IV secolo grazie alla riflessione sull'ontologia della Trinità, si veda Hanson, “Transformation of Images in Trinitarian Theology”, 110.

che ne hanno tratto conseguenze disciplinari e pastorali, indirizzando di conseguenza le nomine e le deposizioni dei vescovi<sup>11</sup>.

Tra i due grandi concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381), i sinodi che presero decisioni dogmatiche furono: Antiochia (341), Serdica (343), Sirmio (351 e 357), Ancira (358), Rimini/Seleucia (359) e Alessandria (362). Il termine ὁμοούσιος fu variamente inteso e accolto o rifiutato a seconda che i rischi interpretativi andassero nella linea sabelliana o ariana, con le conseguenti derive dogmatiche, delle accezioni monarchiane o subordinazioniste.

Nel 268 il termine ὁμοούσιος era stato condannato ad Antiochia, perché usato dal vescovo Paolo di Samosata secondo un'accezione monarchiana, la quale non permetteva di chiarire la reale distinzione tra Padre e Figlio<sup>12</sup>. Il termine, quindi, introdotto nella confessione di fede al Concilio di Nicea nell'ambito della condanna di Ario, doveva essere liberato da ambiguità già datesi precedentemente, ma lo sviluppo teologico dovette essere posteriore alla chiusura del Concilio imposta dall'Imperatore<sup>13</sup>. Dopo Nicea, infatti, nei sinodi di Antiochia (328 o 329) e di Tiro (335), i vescovi eusebiani riabilitarono Ario e deposero Atanasio. Uno sviluppo dogmatico si ebbe ad Antiochia nel 341, quando 97 vescovi eusebiani cercarono una mediazione tra l'arianesimo radicale e il Simbolo niceno, condannarono la posizione anomea, ma non utilizzarono il termine ὁμοούσιος pur accogliendo la dottrina origeniana delle tre ipostasi in Dio.

A Serdica nel 342 o 343, il sinodo universale, che aveva lo scopo di riunificare la comunione ecclesiale divisa tra Occidente ed Oriente, non ottenne se non la reciproca scomunica delle parti e non avanzò significativamente nella questione dogmatica riguardante la *fides Nicaena* pur avendola inclusa tra i punti più importanti dell'ordine del giorno.

Il sinodo di Milano (345) condannò Fotino di Sirmio, discepolo di Marcello di Ancira, che concepiva il Figlio come δύναμις del Padre, alla stregua di un'energia

<sup>11</sup> Drobner, *Patrologia*, 294. Per ciò che segue si vedano le pagine 295-309 e bibliografia ivi riportata.

<sup>12</sup> "Cum Paulus Samosateus hæreticus pronuntiatus est, etiam homousion repudiaverint: quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium prædicabat" (Hilarius, *de Synodis* 81: *Patrologia Latina* [PL] 10, 534).

<sup>13</sup> Contribuisce ad inquadrare il rapporto tra lo sviluppo teologico e gli equilibri politici, lo studio dei testi e l'utile sintesi proposta ultimamente da Pietras, *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context, Documents, Commentaries*. Già Ayres aveva sottolineato: "Nicaea's creed was not designed to do much more than: (a) earn the approval (however grudging) of a majority present, and (b) make it clear that certain perceived errors of Arius and his early supporters were unacceptable" (Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 99).

impersonale mediante la quale il Padre agirebbe. Fu condannato il monarchianismo di questa interpretazione e il successivo sinodo di Sirmio, nel 351, depose Fotino.

Il seguente sinodo di Sirmio, del 357, diede un'altra svolta importante al dibattito trinitario: giacché l'imperatore Costanzo premeva per avere un'unica professione di fede che gli consentisse di unire l'intera estensione dell'Impero, i vescovi lì riuniti decretarono che non si potesse usare nelle formule della fede alcun termine filosofico, e che soltanto le proposizioni attestate dalla Bibbia potessero essere interpretate dai fedeli secondo quanto realmente significano: essi le intesero come vera diversità tra Padre e Figlio, ma al contempo con la lieve subordinazione del Figlio al Padre. Per la prima volta un sinodo, pur salvando la divinità del Figlio, abrogava di fatto, in base al valore biblico dei nomi, il concetto centrale della fede di Nicea: ὁμοούσιος.

Basilio di Ancira promosse un sinodo nella sua città nel 358, con l'intento di correggere la formula dell'ὁμοούσιος con quella dell'ὅμοιος κατ'οὐσίαν, volendo riproporre all'attenzione dell'episcopato la condanna dell'ὁμοούσιος avvenuta ad Antiochia nel 268. Ne provenne la professione di fede omeousiana. L'imperatore Costanzo accolse la formula e depose 70 vescovi. Nel 359 convocò un doppio sinodo, in Occidente a Rimini, dove parteciparono vescovi omoousiani, e in Oriente a Seleucia, dove si trovarono i vescovi omeousiani. Nessuna parte andò incontro all'altra finché l'imperatore fece sottoscrivere a tutti i vescovi una formula unitaria secondo la quale il Figlio sarebbe ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς al Padre. Questa formula, ratificata nel 360 al sinodo di Costantinopoli, non risolveva la questione di quale tipo di similitudine si dovesse intendere<sup>14</sup>.

Morto Costanzo, nel 362 ad Alessandria, in un sinodo orientativo rispetto ad un futuro concilio, fu possibile una nuova libertà di pensiero per i vescovi, nelle questioni teologiche; grazie anche all'indifferenza dell'imperatore Valente verso le questioni interne della Chiesa, si aprì negli anni successivi la via della mediazione teologica che distingueva nell'unica sostanza di Dio le tre ipostasi del Padre, del Figlio e dello Spirito. Questa via, introdotta e poi approfondita da Basilio di Cesarea e dai Cappadoci, divenne il punto di svolta sulla questione del senso dell'ὁμοούσιος al grande Concilio di Costantinopoli, nel 381.

Se, come afferma Sesboüé, Nicea è stato l'atto di nascita del linguaggio propriamente dogmatico della Chiesa<sup>15</sup>, è importante poter riconoscere come e fino a

<sup>14</sup> Sesboüé e Wolinski, *Storia dei dogmi*, 233. Ilario scrive il *de Synodis* nel 358-359. Cfr. Longobardo (ed.), *Ilario di Poitiers, Sinodi e fede degli orientali*, 11.

<sup>15</sup> Sesboüé e Wolinski, *Storia dei dogmi*, 224.

che punto la novità terminologica sia intervenuta per bloccare “l'emorragia di senso” della confessione antica<sup>16</sup>. Sul termine concettuale inserito a Nicea per esprimere la professione della fede apostolica, si incrociarono infatti diverse concezioni del “senso” dei nomi. I vescovi niceni intendevano l'ὁμοούσιος per indicare l'identità numerica tra il Padre e il Figlio, e con essa lo stesso grado dell'essere, l'unica οὐσία: il canone anatemizzante di Nicea pone questo senso nello specificare che del Figlio non si deve dire che sia “da un'altra ipostasi o sostanza” (ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας)<sup>17</sup>. Gli omeousiani o eusebiani o semi ariani<sup>18</sup>, invece, cercavano una via intermedia tra nicenismo e arianesimo. Essi intendevano l'οὐσία una sostanza individuale che quindi si moltiplicava nel Padre, nel Figlio e nello Spirito, come le ὑποστάσεις, ma, al contempo era considerata la medesima divinità.

In Oriente grazie a Basilio di Cesarea e in Occidente grazie a Ilario di Poitiers, gran parte delle posizioni dottrinali omeousiane furono ricomprese in quelle omoousiane<sup>19</sup>.

Gli omei, termine coniato dalla storiografia moderna, sono i sostenitori della posizione dogmatica espressa dalla formula dell'ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς, imposta dall'imperatore, ma giacché non offrivano una soluzione teologicamente soddisfacente non ebbero molto seguito e presto scomparvero.

Con il 360 si apre una nuova fase di controversie e sviluppi teologici. Fu una tappa estremamente ricca di puntualizzazioni dottrinali ed ebbe nei Cappadoci i teologi delle soluzioni adottate poi a Costantinopoli nel 381.

Moingt definì la crisi ariana come uno “scisma del linguaggio”<sup>20</sup>; è possibile infatti classificare le diverse interpretazioni del simbolo di Nicea sulla base delle concezioni del rapporto che intercorre tra nome rivelato e realtà nominata. Ario interpretava Prov 8, 22 come una descrizione metafisica nella quale al nome corrispondeva univocamente una realtà<sup>21</sup>. Gli anomei, neoariani della seconda generazione, facenti capo ad Aezio ed Eunomio di Cizico, non potevano accettare alcun tipo di somiglianza in base ad

<sup>16</sup> L'espressione è di G. Widmer, in *ibid.*, 225.

<sup>17</sup> Conc. (oecum. I) Nicaenum I: Denzinger-Hünemann (DH), 126.

<sup>18</sup> Il termine cambia a seconda che sia riferito nei documenti ariani scritti in latino, o in greco (Drobner, *Patrologia*, 307).

<sup>19</sup> *Ibid.*, 308.

<sup>20</sup> L'occasione di questa immagine fu durante un corso inedito. Cit. in Sesboué e Wolinski, *Storia dei dogmi*, 264.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 218.

una teoria della nominazione –e quindi ad una metafisica e ad una gnoseologia– che non permetteva loro di distinguere il *sensu* della somiglianza<sup>22</sup>.

Nel 361, poco dopo l'elevazione alla dignità episcopale di Eunomio<sup>23</sup>, Basilio comunicava in una lettera a Massimo filosofo la propria posizione riguardo alla dottrina degli anomei i quali argomentavano la non-somiglianza (ἀν-όμοιος) della natura del Figlio rispetto a quella del Padre – motivo per cui oggi la critica filologica attribuisce ad Aezio, Eunomio e ai suoi discepoli anche il nome di eterousiani, accanto a quello di anomei, proprio ad indicare che la non-somiglianza della natura significa il riferimento ad un'altra natura.

In questa lettera Basilio riconduce alla dottrina di Dionigi di Alessandria –vescovo di Alessandria negli anni centrali del III secolo (248-260 circa)– il seme della definizione non ortodossa dei vescovi anomei, i quali, dopo Nicea, rappresentavano una parte dell'episcopato che non aveva accettato la formula che definiva il Figlio όμο-ούσιος rispetto al Padre.

Non per malizia di giudizio, scrive Basilio, ma per l'enfasi posta in opposizione a Sabellio e per sostenere che il Padre e il Figlio non sono lo stesso soggetto (οὐ ταυτὸν τδεταφερει"i Basilio in cui dice che Eunomio "di distinzione tra significato e senso...)orientali, Città Nuova, Roma 1993.δεταφερει"i Basilio in cui dice che Eunomio "di distinzione tra significato e senso...)orientali, Città Nuova, Roma 1993. ὃ ὑποκειμένωδεταφερει"i Basilio in cui dice che Eunomio "di distinzione tra significato e senso...)orientali, Città Nuova, Roma 1993.)<sup>24</sup> –, Dionigi aveva distinti il Padre e il Figlio non soltanto secondo l'ipostasi (οὐχ ἑτερότητα μόνον τῶν ὑποστάσεως)<sup>25</sup> ma anche secondo l'essenza (ἀλλὰ καὶ οὐσίας διαφορὰν)<sup>26</sup> introducendo, così, la subordinazione della potenza e della gloria e perdendo egli stesso la retta dottrina (τῆς δὲ ὀρθότητος τοῦ λόγου διαμαρτεῖν)<sup>27</sup>.

Basilio spiega a Marcello che Dionigi non volle accettare il termine όμο-ούσιος perché i suoi oppositori lo adottavano nel senso di negare la realtà delle tre ipostasi<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Ilario, invece, nel lavoro di traduzione dal greco al latino, opera una precisa distinzione tra significato e senso, che lo fa capace di cogliere, e spiegare, ciò che unisce le diverse posizioni teologiche. Cfr. *De Synodis* 81-91: *PL* 10, 534-545.

<sup>23</sup> Sebbene il dibattito sulla datazione della ordinazione episcopale di Eunomio sia ancora diviso tra il 360 e il 366, sembra più verosimile la datazione del 360. Per una sintesi del dibattito si veda la voce *Eunomio a cura* di Manuel Mira in Mateo-Seco e Maspero (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 274-282.

<sup>24</sup> Basilius, *Epistula* 9: Courtonne (éd.), *Saint Basile, Lettres*, I, 38,2,16-17.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 38,2,19-20.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 38,2,20.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 38,2,21-23.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 38,2,23-27.

Il vescovo di Cesarea esprime dunque la propria posizione dopo aver messo bene in luce i significati attribuiti prima di lui alle medesime parole, avvertito della pericolosità delle parole equivoche. Basilio afferma che la sua opinione è di accogliere che il Figlio sia detto ὁμοιον κατ' οὐσίαν rispetto al Padre, ma soltanto se ciò viene inteso nel senso della invariabilità dell'essenza divina: l'essenza divina è immutabile (ἀπαράλλάκτως)<sup>29</sup>. Basilio si poneva così tra i vescovi che avevano aderito alla fede di Nicea, ed esplicitava il senso con cui lì fu introdotto il termine ὁμο-ούσιος, ricomprendendolo nel senso dichiarato anche dalle altre formule appositive attribuite al Figlio: luce da luce, Dio vero da Dio vero. Con esse si intende –spiegava al filosofo Marcello– che l'Unigenito non ha meno gloria né meno potenza del Padre, perché non è possibile concepire alcuna variazione nella luce in relazione alla luce né della verità in relazione alla verità<sup>30</sup>.

La controversa interpretazione della formula di Nicea aveva già dato origine ai diversi Concili contrapposti nei quali le interpretazioni teologiche venivano a coincidere anche con posizioni politiche, più o meno intrecciate alla benevolenza dell'imperatore, ma attraverso questa lettera di Basilio si può vedere come la questione venga posta decisamente nell'ambito della speculazione teologica<sup>31</sup>.

Le dottrine eterousiane si stavano riproponendo con nuova enfasi negli anni Sessanta del IV secolo: Aezio, brillante diacono antiocheno che si era opposto alla fede nicena, fu condannato nel sinodo di Costantinopoli del 360, ma nello stesso sinodo il suo segretario, Eunomio, fu fatto vescovo di Cizico. Questi si poneva nella linea interpretativa che univa Dionigi di Alessandria alla controversia ariana, e che oggi è attingibile attraverso le citazioni che delle opere di Dionigi hanno tramandato Atanasio ed Eusebio. I termini della contesa sono riconducibili alle diverse interpretazioni sul senso dei nomi e sul rapporto ontologia, gnoseologia e nominazione. L'argomento si chiarifica analizzando le ricorrenze di σχέσις nell'opera di Basilio, che risponde all'*Apologia* di Eunomio<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Ibid., 39,3,1-2.

<sup>30</sup> Ὅπερ καὶ τοὺς ἐν Νικαίᾳ νοήσαντας, Φῶς ἐκ Φωτὸς καὶ Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ καὶ τὰ τοιαῦτα τὸν Μονογενῆ προσειπόντας, ἐπαγαγεῖν ἀκολούθως τὸ ὁμοούσιον. Ibid., 39,3,4-7. Cfr. Conc. (oecum. I) Nicaenum I: DH, 125.

<sup>31</sup> Basilio fu certamente influenzato dalla filosofia stoica, ma non fece proprio l'intero sistema di pensiero. Il suo modo di accertare la non materialità dell'ὁμο-ούσιος permette di vedere la priorità delle Scritture sul sistema filosofico di riferimento. Si veda Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, 50-51.

<sup>32</sup> Seguiremo l'edizione critica del testo di Basilio curata da Bernard Sesboüé, Georges Matthieu de Durand, Louis Doutreleau (éds.), *Basile de Césarée, Contre Eunome suivie de Eunome Apologie* I-II, 299; 305, d'ora in poi SC 299 e SC 305. Per il testo dell'Apologia di Eunomio: Richard Paul Vaggione (ed.), *Eunomius, The Extant Works*.

Σχέσις, nel vocabolario della contesa con Eunomio, si offre perciò come un vocabolo-crinale, che dirime tra la speculazione teologica che si avvaleva di una ontologia subordinazionista, monista ma non cristiana, e la prospettiva ontologica propriamente trinitaria, capace di distinguere le due nature, divina e creata, e di accogliere –mediante l’approfondimento della “relazione”– la distinzione personale nell’unica sostanza di Dio.

## Σχέσις nell’ *Adversus Eunomium* di Basilio: le ricorrenze

Per conoscere la valenza dell’introduzione del termine σχέσις nella controversia trinitaria, bisogna prendere le mosse dal considerare che dopo Nicea il nome del Padre era spesso assimilato al termine “ingenerato” (ἀγέννητος) e quello del Figlio al termine “genitura, prole” (γέννημα)<sup>33</sup>. Omoousiani, omeousiani e omei, facevano riferimento ai nomi rivelati, ma con Eunomio e Basilio, il dibattito sul valore dell’ὄμοιος κατ’οὐσίαν, cui era contrapposto l’“ἄν-όμοιος”, si ricentra sul senso dei nomi divini. Padre e Figlio vengono considerati in quanto referenti di qualcosa e da qui l’importanza dell’uso di σχέσις e le differenze interpretative sul senso della “relazione” tra Basilio, Eunomio e poi Gregorio di Nissa<sup>34</sup>.

Bisogna osservare infatti in quale contesto appaia per la prima volta il ricorso alla σχέσις tra il Padre e il Figlio. Eunomio, iniziatore della controversia, non volle subito adoperarlo. L’indice terminologico offerto da Vaggione non segnala alcuna occorrenza di σχέσις nel testo della *Apologia*, mentre ne riporta otto volte la comparsa all’interno della *Apologia Apologiae*; ritroviamo il termine nel secondo testo di Eunomio soltanto per quanto di esso viene riportato da Gregorio di Nissa, nel suo *Contra Eunomium*. Tra la prima e la seconda apologia si pone l’intervento di Basilio, che nel suo *Adversus Eunomium* utilizza a sua volta σχέσις otto volte. Abbiamo buone ragioni, perciò, per credere che si tratti di un inserimento dovuto all’opera di Basilio<sup>35</sup>. Vedremo che non si tratta meramente di un dato lessicale, che riflette una maggior finezza gnoseologica o

<sup>33</sup> Sulle differenze redazionali riguardo alle ricorrenze nell’*Apologia di Eunomio, e quindi nell’Adversus Eunomium (AE)* di Basilio di γέννησις (γεννάω) e γένησις (γίγνομαι), si veda SC 305, 227-229 e Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, 29. Le differenze non alterano, in ultima analisi, il valore sinonimico delle due dizioni.

<sup>34</sup> Robertson, “Relatives in Basil of Caesarea”, 277-287. Si veda anche Del Cogliano, *Basil of Caesarea’s Anti-Eunomian Theory of Names*, 153-259.

<sup>35</sup> Per uno sguardo complessivo sulla progressiva rilevanza acquisita dalla riflessione sulla categoria di relazione a riguardo dei nomi rivelati di Padre e di Figlio, si veda Maspero, “Ontologia e dogma: il ruolo della schesis nella dottrina trinitaria grec”, 293-342.

espressiva, perché Basilio vi attribuisce un valore ontologico<sup>36</sup>. Σχέσις enuclea il fulcro tematico delle questioni teologiche legate al dibattito sull'οὐσία del Figlio e seguirne l'inserimento, e le chiarificazioni terminologiche alle quali poi obbligherà Eunomio, aiuta ad intendere la dinamica argomentativa della controversia e a identificare la portata teoretica dell'apofatismo dei Padri cappadoci.

Σχέσις compare nel discorso di Basilio in otto passaggi nei quali contesta ad Eunomio tre punti fondamentali del suo argomento sull'essenza del Padre e del Figlio e su come si debba intendere la loro somiglianza: (1) La connessione delle nozioni e del rapporto Padre-Figlio rispetto al rapporto ingenerato-generato; (2) come si debba intendere l'essenza divina rispetto alla sua azione; (3) come si debbano intendere i nomi relativi.

### Dalla nozione di “ingenerato” all'essere-in-relazione di “Padre”

La prima ricorrenza è di ambito gnoseologico, a dire la connessione tra la nozione di Padre e quella di Figlio: se la nozione di ingenerato è per Eunomio l'equivalente del nome divino rivelato secondo le Scritture, del nome “Padre”, bisogna però considerare –sostiene Basilio– che la “nozione di Padre” implica “per mezzo della relazione (διὰ τῆς σχέσεως)” la “nozione di Figlio”.

Io direi che l'espressione di ingenerato, anche se pare massimamente convenire alle nostre nozioni (ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν), non presente però in nessun luogo della Scrittura –e questo sarebbe il primo fondamento della sua blasfemia–, sia da passare a buon diritto sotto silenzio poiché la voce Padre ha certo un significato uguale a ingenerato, rispetto a cui (πρὸς τῷ) introduce però anche la nozione riguardo al Figlio, insieme con la stessa (con la nozione, συνημμένως ἑαυτῇ) per mezzo della relazione (διὰ τῆς σχέσεως).<sup>37</sup>

Basilio rimane sul medesimo piano del discorso, quale lo aveva impostato Eunomio nell'*Apologia*: si tratta di intendersi sulle nozioni (ἐννοιαί) e le implicazioni

<sup>36</sup> Il riferimento alla σχέσις permette a Basilio di uscire da una concezione archetipica dell'immagine in Dio. Cfr. *AE* I,17 e II,16. La relazione Padre-Figlio non è un'immagine. Non si concorda quindi con la terminologia utilizzata da Hanson, “Transformation of Images in Trinitarian Theology”, specialmente alle pagine 99-104, dedicate all'ἀπαράλλακτος εἰκῶν da Asterius a Ilario. Sulla differenza del valore del linguaggio e dell'analogia da Eunomio a Basilio si veda Cavalcanti, *Studi eunomiani*, 42.

<sup>37</sup> Ἐγὼ δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίαν, κἂν τὰ μάλιστα δοκῇ ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν συμβαίνειν, ἀλλ' οὖν ὡς οὐδαμῶς τῆς Γραφῆς κειμένην, καὶ πρῶτον στοιχεῖον οὐσαν τῆς βλασφημίας αὐτῶν, σιωπᾶσθαι ἂν δικαίως ἀξίαν εἶναι φήσοιμι, τῆς Πατρὸς φωνῆς ἴσον δυναμένης τῷ ἀγεννήτῳ, πρὸς τῷ καὶ τὴν περὶ τοῦ Υἱοῦ ἐννοίαν συνημμένως ἑαυτῇ διὰ τῆς σχέσεως συνεισάγειν. *AE* I,5,63-69: *SC* 299, 174-176.

che le parole riferiscono della realtà presentata dalle Scritture<sup>38</sup>. Il riferimento ai nomi presenti nelle Scritture inserisce il nascente dibattito all'interno della sensibilità per la fonte scritturistica fomentata dal Concilio di Costantinopoli del 360, in risposta alla formula omeousiana. Eunomio non aveva adoperato la formula dell'ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς ma aveva fatto riferimento alle Scritture dicendo di intendere la somiglianza tra il Figlio e il Padre come l'unica somiglianza dell'Unigenito, “secondo le sue stesse parole”, e rigettando invece la “somiglianza dell'essenza (τὴν κατ' οὐσίαν ὁμοιότητα)”<sup>39</sup>.

Basilio non entra, qui, nel merito del dibattito su quali nomi sia possibile utilizzare nel discorso teologico, e, rimanendo radicato nella Scrittura –scegliendo quindi la fonte di conoscenza precipua e legittima per entrambi–, offre una riflessione sulla specificità del nome relativo “Padre”<sup>40</sup>. Si riconosce l'argomentazione dei correlativi, che, come si ricordava con Morales, risaliva fino a Clemente d'Alessandria<sup>41</sup>; ma la finezza teologica di Basilio riguarda il riferimento alla “nozione” (ἔννοια): non c'è nozione di Padre senza che vi sia implicata quella di Figlio. E il motivo consiste proprio nella “relazione” indicata dal nome stesso. Basilio mostra qui di avere una diversa teoria della nominazione rispetto ad Eunomio: per quest'ultimo il nome indica, secondo una corrispondenza biunivoca nome-sostanza, l'essenza della realtà significata e ciò, nel suo ragionamento, arriva ad investire sia il nome relativo “Padre” sia la sostanza infinita “Dio”. Pretesa conoscitiva che Basilio considera blasfemia. Come aveva potuto Eunomio compiere tali riduzioni cognitive? La corrispondenza biunivoca infatti appare evidente dove Eunomio esprime con ostentata sicurezza l'identificazione tra il nome “ingenerato” e l'essenza di Dio<sup>42</sup>.

Eunomio aveva operato una doppia traslazione di significato che provocava una “emorragia di senso”: dal nome di “Padre” alla nozione di “ingenerato” e dal nome

<sup>38</sup> Cfr. A 7-8: Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, 40-42.

<sup>39</sup> Cfr. A 22,4-5: *Ibid.*, 62.

<sup>40</sup> Basilio sviluppa la concezione dei nomi relativi in ordine alla teologia trinitaria in *AE* II,9,11-27 e *AE* II,24,1-29,36. Cfr. *SC* 305. La riflessione di Basilio manifesta comunque un metodo totalmente diverso da Eunomio per quanto riguarda il valore attribuito ai nomi utilizzati dalla Sacra Scrittura. Cfr. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, 34-46.

<sup>41</sup> Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, 203.

<sup>42</sup> Si tratta di molteplici passi: cfr. A 7,10-11: Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, 40; A 8,1-7: *Ibid.*, 40-42; A 14,2: *Ibid.*, 50,2. Si veda anche la citazione che riporta Basilio in *AE* II,18,3-7: *SC* 305, 70. Sesbouïe riferisce che l'originale della citazione è in A 15,4-9 e che nel testo citato da Basilio vi è un'importante omissione (Cfr. *SC* 305, 71 nota 3). Guardando il testo, ci si accorge che Basilio omette il punto in cui Eunomio nega di non voler dire che ci sia una materia che funga da sostrato per la generazione del Figlio (μητε μὴν ἑτέρας τινὸς ὑποκειμένης εἰς υἱοῦ γένεσιν) A 15,6-7: *Ibid.*, 52. L'omissione lascia intendere che Basilio consideri che il passo rimanga comunque contraddittorio o che ci siano state diverse redazioni dell'*Apologia*. Cfr. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, 30-33.

di “Figlio” alla nozione di “generato”<sup>43</sup>, per poi elaborare speculativamente le nozioni senza più mantenere l’adesione alla realtà significata dalla Scrittura. Alla sostanza di Dio Eunomio fa corrispondere soltanto la nozione di essere “ingenerato”. Basilio invece mostra che questa traslazione di significato ha introdotto una riduzione del senso del nome rivelato, tralasciando la *relazionalità* che il nome “Padre” introduce nel modo di essere di Dio, il Quale va pensato come Padre e Figlio e Spirito.

La differenza d’intendimento delle nozioni di Padre e di Figlio, che si manifesta nell’enfasi posta da Basilio sul διὰ τῆς σχέσεως, solleva la domanda sulla differenza che intercorre tra le due concezioni metafisiche, di Eunomio e di Basilio, e che si riflette sulle diverse gnoseologie e teorie dei nomi da essi utilizzati in ordine alla teologia<sup>44</sup>.

Eunomio sosteneva che la corrispondenza biunivoca nome-sostanza era stata suffragata dall’autorità dei Santi. Aveva dichiarato, nella *Apologia*:

[Per mostrare] che anche il Figlio è uno (infatti è Unigenito), trovo che le parole proposte dai santi per mezzo delle quali proclamavano il Figlio sia genitura sia fattura (γέννημα καὶ ποιήμα) ([parole] che manifestano nelle differenze dei nomi la differenza della sostanza) ponevano fine a preoccupazione e molestie.<sup>45</sup>

Un motivo che giustifichi come mai Eunomio non fornisca riferimenti filosofici a sostegno di tale ermeneutica potrebbe essere addotto all’occasione dalla quale ebbe origine l’*Apologia*, ma secondo alcuni studi Eunomio non era un retore dalla formazione filosofica sufficientemente estesa per poter essere davvero annoverato tra i filosofi greci del IV secolo<sup>46</sup>. Il vescovo anomeo non avrebbe fatto una teologia a partire dalle nozioni filosofiche di cui era in possesso, ma il suo approccio sarebbe stato una riproposizione della teologia della predicazione divina, elaborata attraverso le obiezioni che Atanasio aveva mosso al modo di intendere i nomi di Dio avanzati dai suoi contendenti. Secondo la ricostruzione di Del Cogliano, Eunomio sarebbe stato fin da subito più simile ad un teologo tra i teologi del IV secolo che a un dialettico o a un filosofo greco. La questione teologica risiederebbe quindi nella valenza predicativa del termine ἀγέννητος.

La specifica affinità semantica, che apre la pista all’interpretazione della dipendenza del pensiero di Eunomio dagli argomenti di Atanasio piuttosto che

<sup>43</sup> Cfr. *AE* II,3-4: *SC* 305 16-22.

<sup>44</sup> Sulla specificità dell’uso della filosofia nella teologia trinitaria di Basilio, specialmente si veda Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, 150-172.

<sup>45</sup> *A* 12,2-4: Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, 46-48.

<sup>46</sup> Cfr. Del Cogliano, *Basil of Caesarea’s Anti-Eunomian Theory of Names*, 97-134. Si veda anche Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*.

dalla matrice neoplatonico-aristotelica, consiste in due premesse teoretiche: (1) La convinzione che i nomi sono determinati dalla natura del sostrato che nominano, poichè esistono prima le cose e poi i nomi; (2) la teoria di Atanasio della predicazione essenziale, che era fondata sulla dottrina della semplicità divina e che permetteva di affermare la possibilità di nominare l'essenza divina.

L'inserimento compiuto da Basilio, portando l'attenzione speculativa sulla specifica σχέσις del Padre e del Figlio, esige dall'eterousiano di soffermarsi a ripensare la differenza tra una distinzione di nozioni e una distinzione di sostanze a partire dalla reciprocità data dai nomi relativi e dalla complessità che l'essere-in-relazione pone a quella metafisica che identifica gnoseologia e ontologia.

Per contestare ad Eunomio che alla differenza dei nomi di "Padre" e "Figlio" corrisponda una differenza di sostanze, Basilio interviene in due modi: dapprima introduce la σχέσις come realtà ineludibile indicata dal nome del Padre – che oltre ad essere dato direttamente dalla Scrittura, introduce in Dio la nozione di Figlio; poi contesta che γέννημα, il termine utilizzato da Eunomio al posto di Figlio, sia una parola della Scrittura<sup>47</sup>.

Aggiungendo il riferimento alla σχέσις, Basilio innesta un elemento che Eunomio potrebbe apparentemente accettare, perché non si discosta immediatamente dal suo ragionamento ma si introduce nella stessa riflessione sui nomi, apportando un aspetto in più che cambia, però, la conclusione e, in ultima analisi, la concezione dell'ontologia divina<sup>48</sup>. La σχέσις appare quindi come l'elemento che interrompe la riduzione di senso operata dal ragionamento di Eunomio<sup>49</sup>. Introdotta da Basilio in base ad una concatenazione di nozioni, la σχέσις del Padre e del Figlio è innanzitutto in contrasto con le definizioni anomee sulla conoscibilità dell'essenza divina e in seguito acquista rilevanza anche rispetto alla comprensione dell'azione (ἐνέργεια) di Dio.

Se il riferimento alla σχέσις qui compare nell'ambito della concatenazione di nozioni, bisogna osservare come accada che il rapporto tra nozioni, nomi e realtà divida Basilio da Eunomio. Seguendo i passaggi delle occorrenze di σχέσις, ci si accorge che essa compare prima e dopo i capitoli 12-14 del I libro dell'*Adversus Eunomium*, i quali costituiscono il punto dell'opera in cui Basilio giudica in modo differente da Eunomio il valore ontologico della nominazione<sup>50</sup>. Di fatto, l'importanza del riferimento alla

<sup>47</sup> Cfr. *AE* II,6,25-29: *SC* 305, 26.

<sup>48</sup> Simonetti, *La Crisi Ariana nel IV secolo*, 465.

<sup>49</sup> Cfr. *A* 7, 15 e 22.

<sup>50</sup> Dai capitoli 12-14 del I libro dell'*Adversus Eunomium*, dipende la dottrina sui nomi propri e la via dell'apofatismo argomentata da Basilio in contrasto con il "logocentrismo" di Eunomio. Consapevole del rischio di unire categorie concettuali antiche e moderne, Anatolios propone che la teologia trinitaria di Gregorio di Nissa sia stata occasionata da una reazione alle "riduzioni logocentriche di Eunomio". Basilio

“relazione” sposta l’attenzione del teologo dal rapporto gnoseologico che lega i nomi e le sostanze, al confessare un ordine ontologico in Dio che onori i nomi rivelati, secondo una ontologia nuova rispetto a quella utilizzata da Eunomio.

## Essere e agire

Le successive tre ricorrenze di σχέσις indicano il rapporto tra l’essenza di Dio e le sue azioni, che si manifestano con i nomi diversi che Gli vengono attribuiti nelle Scritture. I nomi che Dio riceve sono, per Basilio, in funzione delle sue opere, ma ciò significa in funzione delle “relazioni” che Egli intrattiene con esse. Qui chiaramente l’autore mette a frutto le distinzioni già operate nei capitoli 12-14 del primo libro, tra οὐσία, ἔννοια, e ὄνομα<sup>51</sup>. “Conformemente alla differenza delle sue attività (ἐνεργειῶν), e alla relazione (σχέσιν) verso le cose da lui beneficate, anche i nomi Gli si danno differenti”<sup>52</sup>. L’osservazione riguardo alla diversità delle azioni di Dio, e dei nomi che in base ad esse Gli si danno, acquista un particolare rilievo se si legge alla luce delle “proprietà” (ιδίωμα) e ) e della “relazione” (σχέσις) che Dio intrattiene con le sue opere<sup>53</sup>. Basilio rammenta che a Dio si attribuisce la relazione di Creatore di ogni ordine della natura. Σχέσις serve qui a dire il “rapporto” tra Dio e l’economia dell’ordine creato:

Quanto all’ordine, ve n’è uno naturale e uno artificiale. Naturale, come quello delle creature disposte secondo le ragioni del creatore, quello della posizione degli oggetti numerabili e del rapporto (σχέσις) delle cause rispetto alle cose causate, essendo già stato convenuto che, di esso come anche della natura stessa, Dio è autore e creatore.<sup>54</sup>

Questa occorrenza pone in luce un passaggio dell’opera di Basilio molto importante per la distinzione tra la metafisica del creato e l’ontologia divina. La

avrebbe aperto decisamente la via alla successiva elaborazione dell’apofatismo, del fratello Gregorio. Cfr. Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, 158-159.

<sup>51</sup> Sul nozionalismo di Basilio e le possibili fonti aristoteliche mediate dagli omeousiani, si veda Del Cogliano, *Basil of Caesarea’s Anti-Eunomian Theory of Names*, 153-187.

<sup>52</sup> Κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰν καὶ τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσιν διάφορα ἑαυτῷ καὶ τὰ ὀνόματα τίθεται. *AE* I,7,15-17; *SC* 299, 190.

<sup>53</sup> Per il valore del riferimento alle proprietà che Basilio introduce qui, al Capitolo 7 del I libro dell’*Adversus Eunomium*, e che sarà un punto di svolta fondamentale della sua teologia, bisogna tener presente la concezione Origeniana delle ἐπίνοιαι di Cristo. Cfr. *SC* 299, 72-74. Si veda anche *AE* I,13; *SC* 299, 216-220.

<sup>54</sup> Ἀλλὰ καὶ τάξις ἢ μὲν φυσικὴ τίς ἐστίν, ἢ δὲ κατ’ ἐπιτήδευσιν. Φυσικὴ μὲν ὡς ἡ τῶν κτισμάτων κατὰ τοὺς δημιουργικοὺς λόγους διαταχθεῖσα, καὶ ὡς ἡ τῶν ἀριθμητῶν θέσις καὶ ὡς ἡ τῶν αἰτίων πρὸς τὰ αἰτιατὰ σχέσις, ἐκείνου προδιωμολογημένου τοῦ καὶ τῆς φύσεως αὐτῆς ποιητὴν εἶναι καὶ δημιουργὸν τὸν Θεόν. Ἐπιτετηδευμένη δὲ καὶ τεχνικὴ ὡς ἡ ἐν τοῖς κατασκευάσμασι καὶ μαθήμασι, καὶ ἀξιόμασι, καὶ τοῖς τοιοῦτοις. *AE* I,20,12-19; *SC* 299, 244.

delicata transizione è nella successiva distinzione tra σχέσις e λόγος. Qui sono equiparati: il λόγος del Creatore regge la τάξις φυσική e si manifesta anche come ἡ τῶν αἰτίων πρὸς τὰ αἰτιατὰ σχέσις. Ma nel passaggio successivo, invece, si introduce una differenza nella concezione della σχέσις. Considerando l'essenza divina, infatti, l'ordine da ammettere in Dio non può essere lo stesso che si ammette tra le creature. C'è una σχέσις nell'ordine della natura creata, che non si differenzia dal λόγος delle cause e degli effetti. Ma anche in Dio c'è un ordine, una priorità – il Padre prima del Figlio. Secondo quale ordine va pensato tale ordine? Basilio rigetta che sia quello della differenza naturale, come invece sosteneva Eunomio introducendo in Dio la sequenza propria dell'ordine del tempo e differenziando il Padre e il Figlio secondo l'οὐσία; Basilio sostiene, invece, che la priorità del Padre rispetto al Figlio sia secondo l'ordine della relazione “tra le cause e quanto è da esse” (κατὰ μὲν τὴν τῶν αἰτίων πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν σχέσιν). Basilio introduce quindi in Dio la concezione di σχέσις, così come è nota nell'ambito della natura, ma *negando* che in Dio si dia *secondo la differenza della natura* (κατὰ δὲ τὴν τῆς φύσεως διαφορὰν οὐκέτι). Con questa svolta dimostra di aver guadagnato la differenza tra l'ontologia divina immanente e l'ontologia economica o della natura creata. Quella che nel II libro dell'*Adversus Eunomium* definirà come la differenza tra “teologia” ed “economia”<sup>55</sup>. Tale guadagno teologico fondamentale riflette immediatamente il modo di concepire l'ordine della relazione.

Noi diciamo che il Padre precede il Figlio per il rapporto delle cause con quanto è da esse (κατὰ μὲν τὴν τῶν αἰτίων πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν σχέσιν), ma non secondo la differenza della natura, né per superiorità di tempo; così infatti negheremmo che Dio stesso sia Padre, poiché la differenziazione per sostanza (τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλοτριότητος) nega la congiunzione naturale (τὴν φυσικὴν συνάφειαν).<sup>56</sup>

La σχέσις permette di pensare l'ordine della causalità in Dio, il Padre sorgente rispetto al Figlio, ma senza supporre la diversità delle sostanze e salvaguardando la *congiunzione naturale* (τὴν φυσικὴν συνάφειαν) oltre che l'immutabilità dell'essenza.

Che cos'è, dunque, questa congiunzione naturale che specifica la σχέσις divina immanente?

<sup>55</sup> AE II,3,11-12: SC 305, 16.

<sup>56</sup> Ἡμεῖς δὲ κατὰ μὲν τὴν τῶν αἰτίων πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν σχέσιν, προτετάχθαι τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα φαιμέν· κατὰ δὲ τὴν τῆς φύσεως διαφορὰν οὐκέτι, οὐδὲ κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ὑπεροχὴν· ἢ οὕτω γε καὶ αὐτὸ, τὸ Πατέρα εἶναι τὸν Θεὸν ἀθετήσομεν, τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλοτριότητος τὴν φυσικὴν συνάφειαν ἀθετούσης. AE I,20,36-41: SC 299, 246.

Per quanto sappiamo da Basilio, tale congiunzione non indica un rapporto necessario che lega nome e sostanza<sup>57</sup>; Basilio afferma attraverso questa pericope che non si dà in Dio la differenza (διαφορὰν) come nella natura né come nel tempo, perché se si affermasse la differenza della sostanza tra Padre e Figlio, si perderebbe la verità rivelata che Dio stesso è Padre. Basilio, introducendo la σχέσις a questo livello del discorso, sta riferendo di una ontologia non ancora pienamente delineata ma verso la quale il passo è già decisamente dato. Possiamo dire che attraverso l'ordine delle cause si intravede la distinzione netta tra le "relazioni" in gioco, che sono di tre tipi: la relazione tra la realtà e i nomi (σχέσις nell'ordine della causalità gnoseologica e della nominazione), la relazione Padre-Figlio (σχέσις nell'ordine ontologico immanente) e la relazione Dio-mondo (σχέσις nell'ordine ontologico economico).

È interessante accostare l'argomento di Basilio come risposta al passo parallelo della prima *Apologia* di Eunomio, al Capitolo 10<sup>58</sup>. Lì infatti Eunomio contestava ai suoi avversari che l'intento di voler inserire in Dio la generazione era un dato in contrasto con la Scrittura, giacché in Dio non può esserci in alcun modo l'ordine dei rapporti del tempo e della natura. Desiderando perciò distinguere il piano ontologico di Dio da quello ontologico delle creature, ma avendo una teoria univoca del senso dei nomi, Eunomio legava necessariamente la relazione di generazione alle caratteristiche che essa ha tra gli esseri della natura creata. Per ribadire semplicità e immutabilità in Dio arrivava così a negare la relazione Padre-Figlio a livello ontologico immanente.

Insieme all'uso di σχέσις, nel passo di Basilio emergono due accezioni importanti di "natura" e di "congiunzione". Il vocabolario non è ancora sufficientemente diversificato e potrà nuovamente essere frainteso dall'anomeo; costituirà infatti il più centrale dei punti sulla σχέσις nella contesa con Gregorio di Nissa, poiché la "congiunzione naturale" di Padre-Figlio non è stata definitivamente caratterizzata da Basilio in base alla differenza che intercorre tra l'ontologia di Dio e l'ontologia della natura. Si dà perciò un'omonimia che conferisce ambiguità al discorso di Basilio: la formula κατὰ δὲ τὴν τῆς φύσεως διαφορὰν, a indicare la differenza tra l'ordine in Dio e l'ordine della natura creata –della natura nel tempo–, appare infatti accanto alla formula τὴν φυσικὴν συνάφειαν, "per la congiunzione naturale", a indicare la relazione Padre-Figlio. In questo secondo caso, il riferimento alla natura (φυσικὴν), alla medesima essenza, indica l'ordine della relazione dettata dal nome Padre che

<sup>57</sup> Sulla connessione naturale tra nomi e cose nella teoria dei nomi di Eunomio e il contrasto di Basilio, si veda Del Cogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, 44 e 146-147.

<sup>58</sup> Per la tavola dei parallelismi tra le quattro opere, si veda Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, 26-27.

riguarda la relazione *in* Dio, ma il concetto di φύσις rischia di essere equivoco essendo applicabile anche alla generazione nell'ordine della natura creata che però moltiplica le sostanze, e che quindi tornerà ad investire anche la σχέσις immanente<sup>59</sup>.

Natura, naturale, sono qui termini equivoci, la cui equivocità si riflette nella accezione della σχέσις e della συνάρφεια che Eunomio raccoglie per la sua successiva risposta.

Da quanto letto fin qui, emerge quindi già chiaramente che la teoria dei nomi, le valenze delle attribuzioni e le estensioni dei campi semantici che sottendono ai ragionamenti sulla Trinità, hanno un ruolo dirimente nel dibattito che divide eterousiani e omeousiani, e che la interpretazione della σχέσις ne è al centro. Inoltre l'influsso degli omei si percepisce nel riferimento costante alla terminologia della Sacra Scrittura.

### Proprietà e relazione

Nel testo di Basilio appaiono altre quattro occorrenze, dove σχέσις compare in riferimento alla teoria dei nomi di Eunomio e si affronta la difficile questione dei nomi relativi<sup>60</sup>.

Basilio aveva già sostenuto la priorità e l'eccedenza della realtà rispetto ai nomi che la esprimono<sup>61</sup>. Può così distinguere i nomi che indicano una sostanza (nomi assoluti), la quale è di essi il sostrato cui si riferiscono (τῶν ὑποκειμένων), dai nomi che indicano soltanto la relazione (τὴν σχέσιν μόνην) che i sostrati hanno tra loro (πρὸς ἄ). Basilio può in questo modo arrivare a distinguere, nel nome, l'oggetto significato dal modo della significazione<sup>62</sup>. Come Eunomio non aveva saputo fare.

Chi non sa, dunque, che tra i nomi, alcuni significano assolutamente e indicano mediante se stessi le realtà che sono i loro sostrati, ma altri, detti in relazione ad altre cose (πρὸς ἕτερα λεγόμενα), rappresentano soltanto la relazione (τὴν σχέσιν) che è detta tra loro?<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Si nota ancora la difficoltà a distinguere la semantica specifica di οὐσία, nella doppia valenza di essenza e sostanza, e di φύσις, nella doppia valenza di essenza e di ordine naturale.

<sup>60</sup> Cfr. quanto aveva sostenuto Eunomio nella sua *Apologia ai capitoli 8, 12 e 18*.

<sup>61</sup> *AE I*, 12-14.

<sup>62</sup> Al di là della complessità degli studi storiografici sulle fonti dirette del pensiero di Basilio sui relativi, la distinzione di forma e contenuto è certamente attribuibile alla matrice aristotelica. Si veda in merito *SC 299*, 84. Si veda anche Maspero, "Unità e relazione: la schesis nella dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa", 301-326.

<sup>63</sup> Ἐπεὶ τίς οὐκ οἶδεν ὅτι τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἀπολελυμένως καὶ καθ' ἑαυτὰ προφερόμενα, τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς πραγμάτων ἐστὶ σημαντικά· τὰ δὲ, πρὸς ἕτερα λεγόμενα, τὴν σχέσιν μόνην ἐμφαίνει τὴν πρὸς ἃ λέγεται; *AE II*, 9, 11-14; *SC 305*, 36. Sembra che in questo punto abbia la

I nomi relativi hanno la caratteristica di potersi intendere in tre sensi: (1) In senso *ontologico*: un nome relativo implica l'esistenza di un "altro" che ha il nome correlato (se esiste un padre, esiste anche un figlio); (2) in senso *noetico-cognitivo*: un nome relativo implica la nozione del nome correlato ("padre", implica la nozione di "figlio"); (3) in senso *ontologico relazionale*: un nome relativo implica la relazione (se c'è padre, c'è paternità e filiazione)<sup>64</sup>.

Il nome relativo è dunque nome delle proprietà relative o della relazione stessa?

Sembrerebbe che Basilio, rifacendosi alla trattazione delle categorie aristoteliche, riconduca i nomi relativi ad una nozione, dunque ad un atto conoscitivo, ma i nomi relativi che propone di seguito –quali figlio, schiavo, o amico– fanno tutti riferimento all'esistenza di una sostanza altra rispetto a ciò di cui sono detti. Basilio sposta dunque l'attenzione sul senso ontologico relazionale.

Questa precisazione è ciò che sostiene il ragionamento di Basilio: mentre nei primi punti del libro II dell'*Adversus Eunomium*, utilizzando le categorie stoiche, e sulla scorta di Origene, aveva distinto in base al pensiero degli Apostoli<sup>65</sup> il senso delle attribuzioni a Cristo (ἐπίνοια), e sul fondamento della differente referenza aveva potuto ben distinguere teologia ed economia<sup>66</sup>, qui, mentre elabora il portato dei nomi divini e la σχέσις da essi indicata, Basilio pone l'attenzione sul referente relazionale cui il nome relativo fa riferimento. Invece di soffermarsi sulla *nozione* o sulla *sostanza*, quindi, si sofferma proprio sulla *relazione* (che esprimeva anche come φυσική συνάρησις). Basilio evidenzia in questo modo come l'esistenza della relazione sia ciò che sostiene la possibilità stessa che ci sia ciò (*Chi*) di cui si dice il nome relativo:

Chi ascolta generato (γέννημα) non è portato con il pensiero verso qualche sostanza, ma pensa che sia congiunto (συναπτόμενον) a un altro. "Generato" infatti è detto generato da qualcuno. Ciò dunque non produce nessuna nozione (ἔννοιαν) di qualche sostrato, ma solamente significa la relazione di uno all'altro (τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν); come non è supremamente da follia stabilire che ciò sia una sostanza (οὐσίαν)?<sup>67</sup>

meglio su Basilio l'ispirazione aristotelica della categoria di relazione, mentre abitualmente egli sembra far riferimento alle quattro grandi categorie stoiche. Cfr. SC 299, 78-81.

<sup>64</sup> È ormai assestata l'opinione che fa risalire la descrizione più chiara della distinzione dei sensi dei nomi relativi, spesso utilizzata dai teologi, ai grammatici, e dai grammatici agli stoici. Cfr. Del Cogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, 235, Nota 187 e bibliografia ivi citata.

<sup>65</sup> "ἢ τοῦ Ἀποστόλου διάνοια". AE II,3,3: SC 305, 16. Sulla necessità di interpretare i significati dei nomi attribuiti a Cristo o predicati di Dio, alla luce del senso della Scrittura e della predicazione degli Apostoli, si veda in quegli stessi anni anche Ilario. Cfr. Hilarius, *de Synodis* 85: Longobardo, *Ilario di Poitiers, Sinodi e fede degli orientali*, 99. το Cristo in base al pensiero degli Apostoli, il senso delle attribuzioni a Cristo

<sup>66</sup> Cfr. AE II,3-4: SC 305, 16-22.

<sup>67</sup> Ὁ τοίνυν ἀκούσας γεννήματος οὐκ ἐπὶ τινα οὐσίαν τῇ διανοίᾳ φέρεται, ἀλλ' ὅτι ἐτέρῳ ἐστὶ συναπτόμενον ἔννοει. Τὸ γὰρ γέννημα τινὸς λέγεται γέννημα. Ὁ μὲντοι οὐχ ὑποστάσεως τινος

La radice di *συνάφεια* e di *συναπτόμενον* è la stessa, e il campo semantico è molto vicino a quello di *σχέσις*. Se dunque c'è un referente al segreto di un nome relativo, ciò è *la relazione*, e Basilio può iniziare a fare il passaggio alle considerazioni riguardanti il *modo di essere* di Dio, posto come referente implicito del nome relativo: ciò permetterà una maggiore aderenza al testo sacro, recuperando le *proprietà* della relazione in Dio in quanto descrittiva di un suo modo di essere conoscibile. Basilio può farlo perché nel trattare la valenza conoscitiva dei nomi assoluti, comuni e propri, ha già messo in luce come nessun nome possa esaurire la conoscenza delle sostanze, e dunque tantomeno i nomi relativi possono identificare sostanze differenti, ma soltanto proprietà (*ιδιώματα*)<sup>68</sup>.

Su questo punto ci sembra che si possa essere più prudenti riguardo all'interpretazione di DelCogliano, che assimila –considerando che siano come “funzionalmente sinonimi per Basilio”<sup>69</sup>–, le ricorrenze dei termini *ιδιότητες* e *ιδιώματα*. Precisamente in virtù della *σχέσις* non sembrano essere sempre sinonimi. Se ne può considerare un esempio.

Il riferimento alla differenza interpretativa del rapporto che intercorre tra nome e sostanza in Basilio ed Eunomio, appariva già chiaramente al Capitolo 4 del II libro dell'*Adversus Eunomium*, che fa riferimento alla teoria della nominazione esposta dall'anomeo al Capitolo 18 della sua *Apologia*. Lì Eunomio stimava che con la differenza dei nomi (*ταῖς τῶν ὀνομάτων διαφοραῖς*) fosse dimostrata la diversità delle sostanze (*τὴν τῆς οὐσίας παραλλαγὴν*)<sup>70</sup>. In questo modo poneva in opposizione l'univocità del significato dei nomi e l'analogicità del senso delle attribuzioni, escludendo l'analogia dall'orizzonte del linguaggio e limitando il senso della parola alla potenza di pensiero del soggetto conoscente. In questo modo si può riconoscere un certo logocentrismo, *ante litteram*, eunomiano. In riferimento alla questione trinitaria sulla somiglianza tra il Padre e il Figlio, con tali strumenti concettuali era impossibile affermare una somiglianza (*ὁμοιότης*) secondo l'essenza (*κατ'οὐσίαν*), né dire con un nome il senso di una relazione<sup>71</sup>.

Basilio riprende più volte la formula eunomiana che attraverso i nomi differenzia le sostanze. Oltre al Capitolo 4 del II libro la si ritrova anche al termine dello stesso libro, ai capitoli 24-27.

ἔννοιαν ἐμποιεῖ, ἀλλὰ μόνον τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν ἀποσημαίνει, τοῦτο οὐσίαν εἶναι νομοθετεῖν, πῶς οὐ τῆς ἀνωτάτω παραπληξίας ἐστί; *AE* II,9,18-24: *SC* 305, 36.

<sup>68</sup> Cfr. *AE* II,4,1-26 e II,9,24-27.

<sup>69</sup> Del Cogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, 195.

<sup>70</sup> *AE* II,3,28-30: *SC* 305, 18.

<sup>71</sup> Cfr. *A* 18: Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, 54-56.

Nel Capitolo 4, Basilio espone la sua tesi sulle proprietà (ιδιώματα) che sono espresse dai nomi propri<sup>72</sup>, precisando che essi designano le caratteristiche specifiche (χαρακτηρίζουσιν) delle sostanze (τῶν οὐσιῶν)<sup>73</sup>, non, in prima istanza, le sostanze stesse. In questo passaggio è giusto equiparare ιδιότητες e ιδιώματα perché di fatto compaiono in senso sinonimico.

L'esempio di Pietro, Andrea e Paolo, viene posto da Basilio per indicare che il *nome proprio* sta a significare le caratteristiche che *individuano* la sostanza, non la sostanza *in sé*, la quale è qui esplicitamente intesa da Basilio quale sostrato materiale (τό ὑλικόν ὑποκείμενον)<sup>74</sup>; al contempo, Basilio indica che la varietà dei nomi propri suppone una consustanzialità (τὸ ὁμοούσιον)<sup>75</sup> degli uomini tutti. Ne deriva che le sostanze individuate e opposte, indicate indirettamente dai nomi propri di Pietro e di Paolo, suppongono la consustanzialità tra *che cosa* è Pietro e *che cosa* è Paolo. L'indagine sul piano ontologico è così in tal modo già stata diversificata: la ricerca sull'essenza (o sostanza) si differenzia dalla ricerca sull'esistenza (o proprietà), esprimibili attraverso i nomi.

Ritroviamo i medesimi termini intorno alla successiva ricorrenza di σχέσις, al Capitolo 10 del II libro dell'*Adversus Eunomium*: “E nessuno pensi, poiché è un fatto comune della relazione (κοινὸν τὸ τῆς σχέσεως), che ci sia qualche abbassamento della gloria dell'Unigenito”<sup>76</sup>.

Se si capisce il senso della σχέσις, i nomi del Padre e del Figlio (e poi anche dello Spirito) sono nomi relativi che appaiono simili a nomi propri; essi stessi sono luogo della rivelazione del modo di essere di Dio in quanto alla relazione, e, per la stessa relazione, anche della differenza ontologica tra il Figlio, che è nell'immanenza dell'unico Dio, e le creature. Il Figlio infatti non è in rapporto ad altro se non alla propria essenza, che è divina perché stabilita dalla stessa relazione al Padre, e il Padre è Dio. Il passaggio prosegue così:

Infatti non è in rapporto a qualcosa (ἐν τῷ πρὸς τί πως ἔχειν) che il Figlio ha la differenza (διαφορὰ) rispetto alle altre cose (πρὸς τὰ ἄλλα), ma nella proprietà della sostanza (ἐν τῇ ιδιότητι τῆς οὐσίας) si manifesta l'eccedenza (ὑπεροχὴ) di Dio rispetto agli esseri mortali.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Cfr. *AE* II,4,6: *SC* 305, 18.

<sup>73</sup> Cfr. *AE* II,4,8: *SC* 305, 18.

<sup>74</sup> *AE* II,4,11: *SC* 305, 20.

<sup>75</sup> *AE* II,4,33: *SC* 305, 22.

<sup>76</sup> Καὶ μηδεὶς, ἐπειδὴ κοινὸν τὸ τῆς σχέσεως, καθαίρεισιν τινα εἶναι τῆς δόξης τοῦ Μονογενοῦς νομιζέτω. *AE* II,10,23-25: *SC* 305, 40.

<sup>77</sup> Οὐ γὰρ ἐν τῷ πρὸς τί πως ἔχειν ἢ διαφορὰ τῷ Υἱῷ πρὸς τὰ ἄλλα, ἀλλ' ἐν τῇ ιδιότητι τῆς οὐσίας ἡ ὑπεροχὴ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ θνητὰ διαφαίνεται. *AE* II,10,25-27: *SC* 305, 40.

In che cosa consiste dunque qui per Basilio la “proprietà della sostanza” del Figlio? Ci troviamo con gli stessi problemi di traduzione di οὐσία, se con sostanza o con essenza, se indica un sostrato o delle proprietà. Se per essenza divina indichiamo il modo di essere proprio di Dio, stiamo intendendo quello che Gregorio indicherà con il πως εἶναι<sup>78</sup>. Invece se indichiamo ciò di cui si indica il modo di essere, il *cosa* è (τί ἐστίν), poco sopra Basilio aveva specificato che di Dio neanche ai Santi è dato di conoscere la sostanza<sup>79</sup>. Eppure, con i nomi rivelati di Padre e Figlio e Spirito, le Scritture danno un orientamento molto concreto sull’οὐσία di Dio.

I capitoli 9 e 10 del II libro dell’*Adversus Eunomium* si presentano particolarmente ricchi di riferimenti utili alla comprensione della σχέσις in Dio, secondo la teologia di Basilio. Il tenore dell’argomentazione si estende alla proprietà (ἐν τῇ ιδιότητι) e alla partecipazione *dalla* sostanza<sup>80</sup>, facendosi evidentemente un discorso sui modi dell’essere (ontologico), e non soltanto sulla conoscibilità e nominabilità di Dio (gnoseologico).

Entriamo così nel cuore della contesa con Eunomio. La sua teoria dei nomi era infatti per Basilio null’altro se non il frutto di una falsa traslazione (Ὁ δὲ [...] μεταφέρει)<sup>81</sup> dei significati dalla Scrittura alla teologia, nella quale egli perdeva il pensiero degli Apostoli (ἢ τοῦ Ἀποστόλου διάνοια)<sup>82</sup>, e arrivava a travisare completamente il significato di generazione in Dio. Eunomio non comprende la relazione tra Padre e Figlio *in* Dio perché non sa intendere il senso che può assumere in Dio il rapporto tra ingenerato e generato, avendo ancorato il referente del generare alla connessione tra nomi e sostanze e dunque alla passione che ne accompagna l’esistenza nel mondo creato.

Così gli contesta Basilio, con l’ottava e ultima ricorrenza di σχέσις dell’*Adversus Eunomium*:

Pertanto è palese a chi riflette, che questi nomi –intendo “padre” e “figlio”– non mirano ad evocare principalmente né primariamente la nozione delle passioni corporali, ma intesi per se stessi (καθ’ἑαυτὰ) indicano soltanto la relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσιν).<sup>83</sup>

<sup>78</sup> In Basilio appare come ὅπως ἐστίν. Cfr. *AE* I,15: *SC* 299, 224.

<sup>79</sup> *AE* I,12: *SC* 299, 212-216.

<sup>80</sup> Si veda il τῶν μετεχόντων in *AE* II,10,10: *SC* 305, 38.

<sup>81</sup> Cfr. *AE* II,3,17: *SC* 305, 16.

<sup>82</sup> Cfr. *AE* II, 3, 3: *SC* 305, 16.

<sup>83</sup> Καίτοιγε φανερόν σκοπομένῳ ὅτι οὐ σωματικῶν παθῶν κυρίως καὶ πρώτως ἔννοιαν ἐμποιεῖν ταυτὶ πέφυκε τὰ ὀνόματα, ὁ ‘πατήρ’, λέγω, καὶ ὁ ‘υἱός’, ἀλλὰ καθ’ἑαυτὰ μὲν λεγόμενα, τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν ἐνδείκνυται μόνην. *AE* II, 22, 45-48: *SC* 305, 92.

Con la formula “καθ’ ἑαυτὰ μὲν λεγόμενα” Basilio sta isolando il campo semantico dei nomi “padre” e “figlio”, alla sola relazione reciproca “τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν ἐνδείκνυται μόνην”. Sembra così trattarli come nomi propri della relazione. Può essere utile leggere tale ricorrenza di σχέσις alla luce di *Adversus Eunomium* II, 28 e 29, per prestare attenzione alla distinzione che per la σχέσις emerge in Dio, con la distinzione delle proprietà.

In *AE* II, 28, 27-28<sup>84</sup>, Basilio afferma che le proprietà della coppia terminologica “generato” vs “ingenerato” sono proprietà distintive (γνωριστικὰς ιδιότητας), legate alla conoscenza (γνωριστικὰς) e che, considerate (ἐπιθεωρῶ) *nella* sostanza (τῆ οὐσία), “conducono per mano” alla nozione (ἔννοια) di Padre e di Figlio. Ciò che si oppone nelle nozioni di generato e ingenerato, sottolinea Basilio, non è la differenza nell’οὐσία, ma la differenza di proprietà distintive, conoscibili in base alle nozioni significate dai nomi. Se ci fossero dei caratteri distintivi *dell’οὐσία* divina, dice Basilio, certamente non potremmo mai essere in grado di comprenderli.

Ora, questo *come* dei nomi relativi (relativo all’οὐσία) è un *come relazionale*. È in questo passaggio che la distinzione tra ιδιότητες e ιδιώματα viene alla luce. In *Adversus Eunomium* II, 28, 35-36<sup>85</sup>. Basilio usa ιδιώματα *versus* κοινόν. La divinità è comune (κοινόν μὲν ἡ θεότης) e la caratterizzazione (ιδιώματα) non pertiene alla coppia terminologica “generato” vs “ingenerato”, ma alla coppia paternità-filiazione (πατρότης καὶ υἰότης); Basilio dice della caratteristica propria alle righe 43-47: la natura (ἡ φύσις) delle proprietà è di mostrare l’alterità (τὴν ἑτερότητα) nella identità dell’essenza (τῆ τῆς οὐσίας ταυτότητι). Le ιδιώματα si distinguono πρὸς ἄλληλα, reciprocamente, come contrarie, ma non dividono la sostanza (τῆς οὐσίας μὴ διασπᾶν). Nel πρὸς ἄλληλα c’è dunque la specificazione della σχέσις. Paternità e Filiazione sono proprietà distintive *nella* sostanza e nell’unità della sostanza mostrano un’alterità relazionale. Le ιδιώματα di paternità e filiazione indicano dunque l’essere relazionale *nella* sostanza, e non l’essere relativo *alla* sostanza.

<sup>84</sup> SC 305, 118.

<sup>85</sup> Οἷον, κοινὴ μὲν ἡ θεότης, ιδιώματα δὲ τινα πατρότης καὶ υἰότης· ἐκ δὲ τῆς ἐκατέρου συμπλοκῆς, τοῦ τε κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου, ἡ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται· ὥστε, ἀγέννητον μὲν φῶς ἀκούσαντας, τὸν Πατέρα νοεῖν, γεννητὸν δὲ φῶς, τὴν τοῦ Υἱοῦ λαμβάνειν ἔννοια· καθὸ μὲν φῶς καὶ φῶς, οὐδεμιᾶς ἐν αὐτοῖς ἐναντιότητος ὑπαρχούσης, καθὸ δὲ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, ἐπιθεωρουμένης τῆς ἀντιθέσεως. Αὕτη γὰρ τῶν ιδιωμάτων ἡ φύσις, ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύναι τὴν ἑτερότητα· καὶ αὐτὰ μὲν πρὸς ἄλληλα ἀντιδιαρούμενα πολλάκις τὰ ιδιώματα, πρὸς τὸ ἐναντίον δίστασθαι, τὴν γε μὲν ἐνόητα τῆς οὐσίας μὴ διασπᾶν. *AE* II, 28, 35-47: SC 305, 120.

Quasi al termine del secondo libro dell'*Adversus Eunomium*<sup>86</sup>. Basilio torna ad usare la formula *γνωριστικὰ ἰδιότητες* applicandola alla coppia generato-ingenerato, per dire i caratteri distintivi che specificano le proprietà: ingenerato è attribuito relativo al nome relazionale Padre, proprietà che fa capire la nozione particolare di Padre nell'οὐσία divina; le *ἰδιότητες γνωριστικὰ* dicono dunque il *come* identificativo della relazione secondo la nozione (ἔννοια) da noi conoscibile, ma non dicono l'essenza divina.

Certamente il vocabolario teologico di Basilio appare ancora fluido<sup>87</sup>. Ma, forte della distinzione tra nomi e sostanza e tra nomi propri e nomi relativi<sup>88</sup>, Basilio ha gli strumenti concettuali per distinguere che cosa sia predicabile e cosa non sia predicabile della οὐσία divina in base ai nomi rivelati, e può intendere i nomi relativi di Padre e Figlio come *nomi propri della relazione che esiste nell'unica essenza divina*, facendo così un sensibile passo avanti verso la chiarificazione del senso dell' "ὁμοιος κατ'οὐσίαν" e della distinzione trinitaria nell'unica sostanza di Dio<sup>89</sup>.

Quale valore di conoscenza attribuire quindi ai nomi relativi rivelati?

Basilio si muove nella stessa linea tracciata in quegli anni –o poco prima– da Atanasio, il quale nella seconda lettera a Serapione comparava gli ariani ai Sadducei, che non comprendendo il senso delle Scritture si scandalizzavano e si opponevano al Cristo, convinti che ciò che non potevano concepire non potesse neppure essere<sup>90</sup>.

Rispetto ad Eunomio, Basilio, pur delineando l'orizzonte apofatico, ossia l'inconoscibilità dell'essenza divina, mostra una maggior fiducia nella ragione. Pur sospendendo, infatti, riguardo al discorso su Dio, l'univocità e la pienezza del senso

<sup>86</sup> τὸ δὲ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον γνωριστικὰ τινές εἰσιν ἰδιότητες. Εἰ γὰρ μηδὲν εἶη τὸ τὴν οὐσίαν χαρακτηρίζον, οὐδενὶ ἂν τρόπῳ πρὸς τὴν σύνεσιν ἡμῶν διευκοίτο. Μιάς γὰρ οὐσης θεότητος, ἀμήχανον ἰδιάζουσιν ἔννοιαν Πατρὸς λαβεῖν ἢ Υἱοῦ, μὴ τῆ τῶν ἰδιωμάτων προσθήκη τῆς διανοίας διαρθρουμένης. *AE* II,29,8-13: *SC* 305, 122.

<sup>87</sup> Sulla terminologia teologica di Basilio si è espresso Pruche, in *SC* 17 bis, 180 ss. Cfr. anche Sesboüé, *Introduzione*, *SC* 299, 76-78, dove si mettono in luce le fonti stoiche e aristoteliche di Basilio.

<sup>88</sup> *AE* II,9-10: *SC* 305, 36-40.

<sup>89</sup> Seguendo un'argomentazione che non tiene in conto il riferimento alla *σχέσις* ma alle occorrenze bibliche, Hildebrand giunge alla conclusione che il riferimento centrale che permette a Basilio di contrastare Eunomio sia a Gv 14,9 (o riformulato in forma negativa, a Mt 11,27). Anche in questo modo, l'essere immagine del Padre che dà a conoscere il Padre in se stesso, delinea l'ontologia divina che Basilio attribuisce al Cristo, chiaramente fondata sulla relazione espressa dalle Scritture. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, 170-172.

<sup>90</sup> Athanasius, *Epistula ad Serapionem de morte Arii*, II, 1,2: Hans-Georg Opitz, *Athanasius Werke*, I.1/4, (Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1935-1941), 438, 8-10. Sulla datazione della lettera, tra il 356 e il 362, pressoché contemporanea alla controversia suscitata da Eunomio, si veda Joseph Lebon (éd.), *Athanasie d'Alexandrie, Lettres à Serapion, sur la divinité du Saint-Esprit*, 49-50.

delle nozioni, apre lo spazio dell'analogia e legittima la pluralità dei predicati di Dio. Con il suo nozionalismo –così come lo ha definito DelCogliano– apre lo spazio al linguaggio metaforico: nessuna parola esaurisce la nozione, come nessuna nozione esaurisce la realtà; al contempo amplia la possibilità della conoscenza delle proprietà di Dio, affermandone anche nettamente la assoluta trascendenza. Basilio pone pure una differenza tra il valore dei nomi rivelati che chiamano la Trinità (valore ontologico) da quello degli altri nomi attribuibili attraverso le ἐνεργεαὶ (valore gnoseologico).

È possibile dunque evidenziare che attraverso il ricorso alla σχέσις Basilio si è immesso e ha trasformato l'andamento delle due vie tracciate da Eunomio nella *Apologia* per illustrare il suo credo trinitario, che espresse quasi come manifesto metodologico al Capitolo 20:

Ci sono due vie, marcate per noi per la scoperta di quanto ricerchiamo, una è quella attraverso la quale indaghiamo le essenze (καθ' ἣν τὰς οὐσίας αὐτὰς) [...] l'altra è un'indagine attraverso le azioni (τῆς διὰ τῶν ἐνεργείων) [...] e nessuna delle due vie menzionate può mostrare alcuna apparente somiglianza delle essenze (τὴν τῆς οὐσίας ὁμοιότητα δυνατὸν).<sup>91</sup>

L'indagine teologica circa lo statuto ontologico del “Figlio” è stata perciò manifestamente trasfigurata da Basilio attraverso l'elaborazione della relazionalità *in* Dio.

## Conclusione

Seguendo le due vie tracciate da Eunomio per stabilire l'ontologia del Figlio, quella dell'οὐσία e quella delle ἐνεργεαὶ, Basilio ha quindi affermato sulla via dell'οὐσία la somiglianza secondo l'essenza mediante una σχέσις che conserva la “congiunzione naturale”, e –tenendo ben fermo il principio dell'immutabilità dell'essenza divina– ha considerato la coppia terminologica Padre-Figlio secondo la relazionalità ad essa implicita di paternità-filiazione. “Ingenito” e “generato” sono perciò *proprietà che in Dio caratterizzano la particolarità della relazione immanente alla sostanza* e non, come li intendeva Eunomio, moltiplicatori di sostanza. Sulla via invece delle ἐνεργεαὶ, la differenza introdotta da Basilio attraverso la σχέσις compare nella distinzione del modo di intendere la causalità propria di Dio nella relazione: come Creatore, rispetto a tutte le realtà, e come Padre rispetto al Figlio. La distinzione del rapporto di causalità secondo la relazione (paternità e filiazione immanente), dalla causalità secondo le ἐνεργεαὶ (Creatore), tutela l'immutabilità dell'essenza divina e introduce il valore analogico della

<sup>91</sup> Cfr. A 20,5-10: Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, 58.

relazione tra come Dio è nella sua essenza e come è in rapporto agli enti creati; ciò si ripercuote direttamente anche sul valore conoscitivo attribuibile al linguaggio che si esprime su Dio e al modo di intendere Colui che è il Λόγος di tutto ciò che esiste.

Il guadagno teologico di Basilio riguardo all'inserimento della σχέσις nel dibattito sull'οὐσία divina può quindi essere compendiato dalla distinzione tra *relazione in Dio* e *relazione fuori da Dio*. Come abbiamo cercato di mostrare, la distinzione è stata resa possibile dall'elaborazione filosofica che Basilio ha compiuta articolando in modo molto attento il rapporto tra il piano ontologico e quello gnoseologico, e tra quello gnoseologico e quello della nominazione<sup>92</sup>. Appare così come tale modo di fare teologia nel IV secolo abbia ancora molto da insegnare a chi si impegna a riflettere sul valore ontologico della relazione e per la comprensione della salvezza cristiana nel contesto del mondo attuale<sup>93</sup>.

## Bibliografia

Anatolios, Khaled. *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2011.

Athanase d'Alexandrie. *Lettres a Sérapion, sur la divinité du Saint-Esprit*. Texte grec, introduction, traduction et note de Joseph Lebon. Sources Chrétiennes 15. Paris: Du Cerf, 1947.

Ayres, Lewis. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Basile de Césarée. *Contre Eunome suivi de Eunome apologie*. Texte grec, introduction, traduction et note de Bernard Sesboüé, Georges Mathieu de Durand, Louis Doutreleau. I-II. Sources Chrétiennes 299, 305. Paris: Du Cerf, 1982-1983.

\_\_\_\_\_. *Traité du Saint-Esprit*. Texte grec, introduction, traduction et note de Benoit Pruche. Sources Chrétiennes 17bis. Paris: Du Cerf, 1947.

<sup>92</sup> Su questa linea si lega quanto afferma Sesboüé: “Come ci si rende conto, tutta questa riflessione parte da una concezione a posteriori della conoscenza. Allorché Eunomio si appoggiava su una via discendente, rivelante insieme l'essere e il nome dell'ingenerato, Basilio segue un procedimento ascendente, che si articola sul gioco degli attributi positivi e negativi di Dio” (Sesboüé e Wolinski, *Storia dei dogmi*, 261). Si veda anche Robertson, “Relatives in Basil of Caesarea”, 287.

<sup>93</sup> Analizzare le virtualità del pensiero trinitario Cappadoce nel dibattito teologico contemporaneo richiederebbe un altro articolo. In questa sede desidero segnalare l'efficacia che sta producendo nella teologia greca-ortodossa e anglosassone, oltre che in Italia. Una esemplificazione si può trovare nel volume di Wozniak e Maspero, *Rethinking Trinitarian Theology*. Segnalo specialmente il contributo del Metropolita John Zizoulas, “Trinitarian Freedom: is God Free in Trinitarian Life?” (ivi, 193-208) e di Giulio Maspero, “Patristic Trinitarian Ontology” (ivi, 211-229).

- Cavalcanti, Elena. *Studi eunomiani*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1976.
- Courtonne, Yves (éd.). *Saint Basile, Lettres*. Tome I. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1957.
- Daniélou, Jean. *Le IV<sup>e</sup> siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*. Paris: Cours de l'Institut Catholique, 1964.
- Del Cogliano Mark. *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*. Leiden: Brill 2010.
- Drecoll, Volker Henning. *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Drobner, Hubertus R. *Patrologia*. Casale Monferrato: Piemme, 1998 [ed. or. 1994].
- Hanson, Richard Patrick Crosland. "Transformation of Images in Trinitarian Theology." *Studia Patristica* 17 (1982): 97-115.
- Hildebrand, Stephen M. *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.
- Longobardo, Luigi (ed.). *Ilario di Poitiers, Sinodi e fede degli orientali*. Roma: Città Nuova, 1993.
- Maspero, Giulio. *Essere e relazione*. Roma: Città Nuova, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Ontologia e dogma: il ruolo della schesis nella dottrina trinitaria greca". *Annales Theologici* 27/2 (2013): 293-342.
- \_\_\_\_\_. "Unità e relazione: la schesis nella dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa". *Path* 11/2 (2012): 301-326
- Mateo-Seco, Lucas F. e Giulio Maspero (edd.). *Gregorio di Nissa. Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007.
- Morales, Xavier. *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2006.
- Pietras, Henryk. *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context, Documents, Commentaries*. Roma: BGPRESS, 2016.
- Pottier, Bernard. *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*. Bruxelles: Culture et Vérité, 1994.

- Radde-Gallwitz, Adrew. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Robertson, David G. "Relatives in Basil of Caesarea". *Studia Patristica* 37 (2001): 277-287.
- Sesboüé, Bernard; Joseph Wolinski. *Storia dei dogmi*. Vol. I. Casale Monferrato: Piemme, 1996.
- Sesboüé, Bernard; Georges Matthieu de Durand; e Louis Doutreleau (éds.). *Basile de Césarée, Contre Eunome suivi de Eunome Apologie I-II*. Sources Chretiennes 299; 305. Paris: Du Cerf, 1982-1983.
- Simonetti, Manlio. *La Crisi Ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.
- Troiano, Marina Silvia. "I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio". *VetChr* 17 (1980): 313-346.
- Vaggione, Richard Paul (éd.). *Eunomius, The Extant Works*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Vigorelli, Ilaria. "Schesis and Trinitarian Thought in Clement of Alexandria: From Philosophy to Scriptural Interpretation". In *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria*, edited by Veronika Černušková, Judith L. Kovacs, and Jana Plátová, 147-161. Leiden-Boston: Brill, 2017.
- Wozniak, Robert J., e Giulio Maspero (edd.). *Rethinking Trinitarian Theology*. London-New York: T&T Clark International, 2012.

