

IL *DE TRINITATE* DI AGOSTINO E LA SUA PROMESSA

Ciò che intendo offrire qui è semplicemente un'introduzione alla lettura del *De Trinitate* agostiniano¹, il libro cui di primo acchito viene spontaneo riferirsi quando si pensa alla riflessione cristiana intorno al mistero di Dio Uno e Trino. Ma qual è, realmente, l'interesse storico e teologico di questa grande opera?

Esso viene in rilievo, innanzi tutto, considerando la sua collocazione temporale nella storia della teologia cristiana in generale, e della teologia trinitaria in particolare. Si tratta, infatti, della prima riflessione organica² sulla verità centrale della fede, dopo i

¹ Il testo latino cui faccio riferimento è quello dell'*Edizione maurina* (così detta perché curata dai padri Maurini di Parigi, tra il 1679 e il 1700, in 11 volumi), ripresa dal Migne nella sua *Patrologia latina* (voll. 32-47, Parigi 1845-1849) e confrontato con quello del *Corpus Christianorum*. La traduzione italiana è di Giuseppe Beschin, nell'edizione di Città Nuova, che sta pubblicando le *Opere di Sant'Agostino* a cura della Cattedra Agostiniana presso l'*Augustinianum* di Roma. Qua e là mi vedrò costretto a ritoccare la traduzione, per renderla più aderente all'originale e più espressiva dell'intenzione di Agostino. Da qui innanzi la sigla T designerà il *De Trinitate*.

² In realtà, Agostino, all'inizio della sua opera, afferma di tener presenti «omnes quos legere potui qui ante me scripserunt de Trinitate» («tutti [gli autori] che ho potuto leggere che prima di me scrissero sulla Trinità»). Chi sono questi “tutti”? Si tratta, soprattutto, degli scrittori latini, ma Agostino conosceva anche i maggiori tra gli scrittori cristiani di lingua greca. Tra i primi, certamente ha letto Tertulliano (morto dopo il 220), colui che ha forgiato il linguaggio trinitario in lingua latina (in particolare, termini teologici, non di origine biblica, come *trinitas*, *persona*, *substantia*); Ambrogio di Milano, sotto la cui guida, a Milano, Agostino partecipò alla catechesi battesimale nella quaresima del 387; Mario Vittorino, retore e filosofo di scuola neoplatonica, convertitosi in tarda età al cristianesimo, avversario degli ariani, di cui Agostino parla nelle *Confessioni*; Ilario di Poitiers, esplicitamente ricordato (T, VI, 10.11), che aveva scritto, durante il suo esilio in Frigia, dopo il 350, un'opera in 12 libri conosciuta anch'essa col titolo

concili di Nicea I (315) e di Costantinopoli I (381), i quali avevano definito, rispettivamente, la “consostanzialità” (*omoousía*) del Figlio e dello Spirito Santo con il Padre³, affermando in tal modo il dogma della Trinità: Dio è uno nella sostanza (*ousía*) e trino nelle persone. La lunga e travagliata redazione del *De Trinitate* si colloca, con alterne vicende, tra il 399 e il 421⁴.

Il suo interesse, in secondo luogo, è poi sottolineato dalla straordinaria ricezione e fecondità conosciuta da questa opera nei secoli successivi, soprattutto nella spiritualità e nella teologia occidentali, che non sarebbero quelle che sono di fatto senza il *De Trinitate*; ma anche, come mostrano alcuni dei più acuti interpreti contemporanei dell’ortodossia, quali ad esempio S. Bulgakov⁵, più in generale nel comune destino del cristianesimo nei due primi millenni della sua storia.

De Trinitate. Tra i greci, molto probabilmente Agostino conosce i *Tre libri sulla Trinità* (381-392) di Didimo il Cieco, l’ultimo grande maestro della Scuola di Alessandria; i *Cinque discorsi teologici* pronunciati da Gregorio di Nazianzo nel 380 a Costantinopoli e i due scritti dogmatici di Basilio Magno, *Contro Eunomio* e *Sullo Spirito Santo* (prima del 379).

³ Ecco gli articoli riguardanti il dogma trinitario del Simbolo di fede proposto dai due concili (recensione greca), che per questo motivo è conosciuto come il Simbolo niceno-costantinopolitano: «Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili; e in un solo Signore Gesù Cristo, Figlio unigenito di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre, per mezzo del quale sono state fatte le cose, per noi uomini e per la nostra salvezza egli discese dal cielo, si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria vergine, e divenne uomo. (...). E nello Spirito Santo, che è Signore e dà vita, che insieme al Padre e al Figlio deve essere adorato e glorificato, che ha parlato per mezzo dei profeti» (DH 150).

⁴ Scrive Agostino nel Prologo: «De Trinitate quae Deus summus et verus est libros iuvenis inchoavi, senex edidi» («I libri sulla Trinità, che è il sommo e vero Dio, li ho cominciati da giovane e li ho pubblicati ormai vecchio»). Il *De Trinitate*, dunque, attraversa pressoché tutto l’itinerario di Agostino teologo.

⁵ Scrive S. Bulgakov nel *Il Paracclito* (EDB, Bologna 1971), assumendo una posizione del tutto originale rispetto alla critica che il più delle volte la tradizione ortodossa ha rivolto alla teologia trinitaria di Agostino: «Sant’Agostino fa una vera scoperta per la teologia trinitario-pneumatologica: per primo esprime l’idea, assolutamente estranea alla teologia orientale, della Santissima Trinità concepita come amore» (p. 91).

1. UN'OPERA DI QUALITÀ CARISMATICA

Non penso sia fuori luogo, per questi motivi, parlare di una *qualità carismatica* del *De Trinitate*: in quanto suscitato ad Agostino da un impulso dello Spirito Santo, al fine di adempiere un preciso servizio, a favore di tutta la Chiesa, d'intelligenza e illustrazione della fede trinitaria. Il che non significa, evidentemente, mettere tra parentesi l'innegabile contestualizzazione storica e teoretica della proposta, così come i suoi limiti e le sue interne tensioni – come ha avuto occasione di sottolineare, nel Novecento, la teologia trinitaria emancipatasi dalla neoscolastica (penso, in particolare, a K. Rahner⁶). Ma, piuttosto, cercare di penetrare nell'“ispirazione” profonda di Agostino, nel messaggio centrale che egli ci consegna col *De Trinitate*, nel suo duraturo apporto, nella promessa profetica verso cui indirizza lo sguardo.

Per far ciò, penso, occorre partire dall'esperienza esistenziale e spirituale di Agostino. È certo importante, e anzi essenziale, tener conto delle questioni esplicite da cui egli muove e degli strumenti concettuali e filosofici di cui fa uso. Ma lo è ancor più *mettere a fuoco la sorgente e l'orientamento spirituale e mistico della sua teologia*⁷. Tenendo conto di questa indicazione metodologica, diventa

⁶ Cf. l'analisi della dottrina trinitaria agostiniana che K. Rahner sviluppa in: *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza, in Mysterium Salutis*, trad. it., vol. III, Queriniana, Brescia 1977⁴, pp. 401-507.

⁷ Lo sottolinea, del resto, uno dei suoi maggiori conoscitori, l'agostiniano P. A. Trapè: «Anche nella sua penetrazione teologica, che fu eccezionalmente profonda e sicura, ebbe un influsso prevalente l'esperienza mistica» (*Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Città Nuova, Roma 2001, p. 358). H.U. von Balthasar, del resto, annovera Agostino tra i grandi spiriti che hanno avuto in dono da Dio, a favore della Chiesa, il carisma di illuminare e illustrare la verità cristiana: «Grandi carismi come quelli di Agostino, Francesco, Ignazio possono ricevere donati dallo Spirito sguardi nel centro della rivelazione, sguardi che arricchiscono la Chiesa in modo quantomeno inaspettato e tuttavia perenne. Sono ogni volta carismi in cui intelligenza, amore e imitazione sono inseparabili. Si riconosce di qui che lo Spirito spiegatore è a un tempo divina sapienza e divino amore, e in nessun caso pura teoria, ma sempre anche prassi vivente. Un ultimo tratto è tipico per lo Spirito: egli diffonde la divina pienezza nell'infinito, ma solo sempre in modo da unificarla sempre di nuovo e di più. Egli non svela nessuna particolarità senza farvi brillare la totalità» (*Teologica III. Lo Spirito della Verità*, trad. it., Jaca Book, Milano 1992, p. 22).

anche possibile un confronto con l'esperienza spirituale e la comprensione teologica della Trinità che ci è offerta oggi, all'alba del terzo millennio, dal carisma spirituale e teologico di Chiara Lubich. Per cogliere continuità e novità, affinità e originalità⁸.

Soffermiamoci dunque, per iniziare, sul punto di partenza e sull'orizzonte costante dell'esperienza spirituale di Agostino, quale decisivo “luogo” del suo itinerario teologico verso Dio Trinità. In realtà, dietro tutti gli sforzi speculativi dell'eccezionale intelligenza teologica di Agostino – lo nota assai bene il teologo benedettino G. Lafont, uno dei grandi maestri della teologia trinitaria del Novecento – c'è la sua *forte esperienza spirituale*:

«la scoperta luminosa della realtà trascendente di Dio nell'interiorità dell'anima alla ricerca della sapienza. L'uomo prepara questa scoperta attraverso un processo di raccoglimento in sé, improntato alla dialettica ascendente di Plotino e di Platone, che riconduce le realtà esteriori ai sensi, poi alla memoria, poi al soggetto stesso, che cerca di cogliersi attraverso questa attività; ma l'esperienza di Dio è donata d'In-Alto; essa è percepita come un'“illuminazione”, emanante da una Luce superiore all'anima, ma ricevuta nell'interiorità di questa»⁹.

Ma ecco il racconto, intenso e vibrante, di Agostino stesso, nelle sue *Confessioni*:

«Ammonito (...) a ritornare in me stesso, entrai guidato da te nell'intimo dell'anima mia, e ci riuscii, poiché tu ti eri fatto il mio confortatore. Entrai e vidi con l'occhio della mia anima, qualunque esso fosse, vidi sopra questo stesso occhio dell'anima mia, sopra la mia intelligenza, la luce immutabile; non già questa luce volgare e visibile a ogni carne, né una luce dello stesso genere, più possente, come a dire, una luce di gran lunga più intensa e luminosa di questa nostra, che

⁸ È un tema – quello del rapporto tra il *De Trinitate* di Agostino e il carisma dell'unità – che mi fu proposto, anni fa, da don Pasquale Foresi.

⁹ G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Cerf, Paris 1969, pp. 74-75.

tutto riempisse con la sua vastità. No, non era una luce simile, ma ben diversa da tutte queste luci. Né stava sopra la mia intelligenza, come l'olio sta sopra l'acqua o il cielo sopra la terra; ma stava sopra di me perché essa creò me e io sotto di essa perché da essa sono stato creato. *Chi conosce la verità conosce quella luce, e chi conosce quella luce conosce l'eternità. L'amore la conosce.* O Verità eterna e Amore verace e diletta Eternità! Sei tu quella, o mio Dio, a te sospiro il giorno e la notte. *E quando ti conobbi la prima volta, mi sollevasti, affinché vedessi quel che c'era da vedere* e che io non ero ancora tale da poter vedere (...). E *tu mi gridasti di lontano: "Io sono colui che è".* E ti sentii al modo che si sente dentro nel cuore e non ebbi più alcun dubbio: anzi, avrei più facilmente dubitato della mia vita che dell'esistenza della Verità, che si vede comprendendola attraverso le cose che sono state fatte»¹⁰.

Dio, nell'esperienza di grazia che ne fa Agostino, è la Luce immutabile della Verità, colta dall'occhio dell'anima al di sopra di sé. È Dio stesso, la Luce, che guida e attrae verso di Sé il cammino dell'anima. Nel racconto della sua esperienza, che accade un giorno, dopo lungo e tormentato cammino («quando ti conobbi per la prima volta ...»), Agostino riconosce in quella Luce, che è la Verità, il Dio che si è rivelato a Mosè («E tu mi gridasti di lontano: Io sono colui che è»), il Creatore invisibile ed eterno delle cose mutevoli e temporali («non ebbi più alcun dubbio: anzi, avrei più facilmente dubitato della mia vita che dell'esistenza della Verità, che si vede comprendendola attraverso le cose che sono state create»).

Di qui comincia una tappa nuova del cammino di Agostino: non si tratta più, ormai, di cercare la Verità, perché essa si è mostrata; bensì di camminare nella Luce che irradia dalla Verità, e che egli ha visto e toccato con l'anima, per giungere grazie ad essa sino alla sua fonte: la fonte della Verità. Ma si tratta pur sempre

¹⁰ Sant'Agostino, *Confessioni*, VII, 10 (dalla trad. it. di O. Tescari, SEI, Torino 1936) [N.d.T.]. Si tenga conto che «Agostino cominciava l'opera sulla Trinità poco dopo o poco prima aver terminato le *Confessioni*» (A. Trapè, *op. cit.*, p. 322).

d'un cammino (*itinerarium*), di un cercare (*quaerere*): Dio, infatti, ci chiama e ci spinge a «cercare ciò che dev'essere ritrovato e a cercare ciò che già è stato trovato. È perché è nascosto che si deve cercare ciò che dev'essere trovato; è perché è immenso che si deve cercare ancora ciò che già s'è trovato»¹¹.

Di fatto, la Luce di Dio supera del tutto le capacità dell'anima: Dio è assolutamente trascendente e ineffabile. E l'anima non può trattenere la Luce che ha ricevuto: resta accecata dalla sua intensità abbagliante, ne è ferita, conquistata e vivificata, ma sperimenta l'impotenza a conservare viva e costante l'esperienza, che le è donata, della Luce. Una volta che ha toccato Dio, l'anima desidera rimanere sempre in Lui immersa: ma l'illuminazione dura l'attimo di un'estasi¹². E l'anima si vede così provocata da Dio stesso a purificarsi nell'ascesi e a ricercare con l'intelligenza. Questo, per Agostino, è fondamentale: l'ascesi spirituale va di pari passo con la ricerca intellettuale. La contemplazione (*visio*) di Dio, infatti, è atto che investe la punta dell'anima, in cui l'uomo è “uno”: e per raggiungerla e dimorare in essa «occorre purificare l'anima perché diventi capace di veder dentro quella Luce e aderirvi, una volta che l'ha così vista»¹³.

In questo itinerario verso Dio, quale ruolo ha Gesù Cristo? Per Agostino, Egli è il maestro di sapienza che risana dal peccato

¹¹ T XV, 28.31: «Quaeramus inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendum quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est».

¹² Ritornando all'esperienza di cui prima, Agostino scrive: l'anima «perenne a ciò che esiste per sé in un attimo di trepidante intuizione. Allora si ch'io vidi le *tue virtù invisibili*, comprendendole attraverso le cose che sono state create, ma non ebbi la forza di tenervi fisso lo sguardo. Respinto l'occhio mio debole, tornai giù alle cose usuali, riportando meco solo un ricordo d'amore, quasi a dire, un rimpianto di cose di cui avessi assaporato il profumo, senza potermene ancora cibare» (*Confessioni*, VII, 17).

¹³ *De doctrina christiana*, I, 10.10 (ed. Città Nuova, Roma 1992, trad. V. Tarulli: qui la trad. è mia per tentare di rendere al meglio l'incisività dell'espressione agostiniana). Nel *De quantitate animae*, Agostino descrive le sette attività dell'anima: vivificare il corpo, sentire per mezzo dei sensi, ragionare e raggiungere la scienza e l'arte, combattere contro i vizi, consolidarsi nel bene, *entrare nella luce, dimorare nel regno della luce*. Di queste attività, le prime tre appartengono all'uomo naturale e sono comuni a tutti, buoni e cattivi; con la quarta incomincia il cammino della virtù che termina, con la sesta e in perfezione con la settima, alla contemplazione di Dio.

e guida verso la Luce: anzi, è la Sapienza stessa di Dio venuta nella carne per mostrarcì la via¹⁴. È colui che guida, tracciando innanzi il cammino, ma allo stesso tempo è molto di più: essendo egli la Sapienza fatta carne, è il punto d'incontro tra il Creatore e la creatura, il Dio Santo e l'io peccatore, è il sommo sacerdote del culto «in Spirito e Verità» (*Gv* 4, 23-24)¹⁵.

Nell'esperienza di Agostino, la realtà di Dio Trinità non è dunque il punto di partenza: il punto di partenza è l'esperienza di Dio, la Verità, l'Essere che è Luce. Il riconoscimento di Dio Trinità nasce dal fatto che la fede della Chiesa, cui Agostino aderisce dopo lunga ricerca, insegna che Dio, la Verità, l'Essere, si è rivelato Padre, Figlio, Spirito Santo. Quando Agostino giunge alla fede, si sente perciò spinto a mettere in unità il dato filosofico ed esperienziale cui è pervenuto (Dio, la Verità, la Luce ineffabile che illu-

¹⁴ «Una cosa del genere (la contemplazione della Luce) ci sarebbe impossibile se la Sapienza stessa non si fosse degnata abbassarsi fino alla nostra inferiorità (...). Essendo dunque essa la patria, si è anche voluta fare per noi via verso la patria» (*De doctrina christiana*, I, 11.11, trad. nostra).

¹⁵ Agostino, come tutti sanno, era nato da madre cristiana, Monica, che aveva preso ad educarlo nella fede sin da tenera età. Ma Agostino si era ben presto discostato dalla Chiesa cattolica, senza aver ancora ricevuto il battesimo: la madre lo seguì sempre da vicino, implorando Dio, tra le lacrime e i sacrifici, la conversione del figlio amato. Nel suo lungo e tormentato cammino di ricerca della verità, anche quando viene a trovarsi di fronte a grandi opere del pensiero che lo avvicinavano alla contemplazione della verità, come l'*Ortensio* di Cicerone e più tardi gli scritti neoplatonici, confessa che «solo questo smorzava in me un tanto ardore, che ivi non trovavo il nome di Cristo. Perché codesto nome (...) il mio cuore ancor tenero l'aveva bevuto (...) insieme con il latte materno e lo conservava scolpito profondamente; e tutto quanto fosse senza codesto nome, per quanto letterariamente forbito e veritiero, non mi conquistava del tutto» (*Confessioni* 20, III, 4.8). Il momento decisivo della sua conversione, così come egli stesso ce lo narra, avvenne nel momento in cui, ormai irresistibilmente attratto da una vita di piena dedizione a Dio, e sperimentando la sua miseria e inettitudine al grande passo, fu spinto dalla voce di un canto ad aprire il Nuovo Testamento per leggervi il primo versetto che si fosse presentato al suo sguardo: «Lo afferrai, l'apersi e lessi, in silenzio, il versetto che primo mi venne sott'occhio: *non nelle gozzoviglie e nelle ubriachezze, non nelle morbidezze e nelle impudicizie, non nella discordia e nell'invidia: ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo e non prendetevi cura della carne nelle concupiscenze.* Non volli leggere più avanti, né v'era bisogno: ché, giunto alla fine del passo, mi balenò nel cuore come una luce di serenità, che fece scomparire tutte le tenebre dell'incertezza (...) e invece, tu mi avevi convertito a te» (*ibid.*, VIII, 10.29-30).

mina per grazia l'anima di chi cerca la sapienza) con la dottrina della fede che gli dice: Dio, il Dio che tu hai trovato e che Cristo ti rivelà pienamente, guidandoti verso di Lui, è Trinità – Padre, Figlio, Spirito Santo. La ricerca teologica e spirituale del grande Dottore è intimamente marcata da questa vicenda personale.

Tale specifica intonazione dell'esperienza spirituale agostiniana come *via dell'interiorità, nell'amore della sapienza, verso Dio che è Luce*, non può non incidere sul suo successivo approccio anche teologico al mistero della Trinità. Così come non può non incidere la sua grande sensibilità per due altre centrali realtà della vita cristiana: la *caritas* e l'*Ecclesia* quale *Corpus Christi* e *Christus totus*. Agostino, infatti, coglie con straordinaria intensità che la novità e la perfezione del messaggio di Cristo sono tutte racchiuse nel comandamento dell'amore: perché Dio, in Gesù, si è rivelato Amore (cf. 1 Gv 4, 8.16)¹⁶. E allo stesso tempo, per la sua profonda esperienza di comunione con Cristo, egli è affascinato dalla dottrina paolina della Chiesa come *Corpus Christi*: per cui, in virtù del battesimo e dell'Eucaristia, i cristiani diventano membra di Cristo e, per Lui e in Lui, membra gli uni degli altri¹⁷.

Nell'intreccio di queste due vie maestre della verità cristiana – quella dell'interiorità e quella dell'unità del Corpo di Cristo nella carità – Agostino forgia la sua originale dottrina spirituale, divenendo così, grazie anche alla sua *Regola*¹⁸, uno degli ispiratori

¹⁶ Scrive, ad esempio, nel *De doctrina christiana*: «questa è la *summa* di tutto ciò che è stato detto: *che si comprenda che la pienezza e il fine della Legge e di tutte le divine Scritture è l'amore*» (I, 35.39), «e pertanto chiunque crede di aver capito le divine Scritture o una qualsiasi parte delle medesime, se mediante tale comprensione non riesce a edificare questa duplice carità di Dio e del prossimo, non ha ancora compreso» (I, 36.40). A ciò Agostino era preparato dalla sua grande sensibilità per l'ideale dell'*amicizia*, una realtà che torna spesso nei suoi scritti, e che egli vede compiuta e trasfigurata su di un altro piano, quello della grazia di Cristo, dalla carità reciproca.

¹⁷ «La Chiesa infatti è il suo corpo (di Cristo) – come suggerisce la dottrina degli apostoli –, che è anche detta sua sposa. Questo suo corpo dunque, di molte membra che esplicano diversi uffici, egli lo stringe con il vincolo dell'unità e della carità, segno della sua sanità» (I, 16.15).

¹⁸ È un compendio di principi e di norme redatte da Agostino, verso il 397, per la comunità di fratelli laici del monastero da lui istituito a Ippona nel 391, poi esteso al monastero femminile per lunghi anni guidato dalla sorella di

della vita comune in Occidente, oltre che di un ricco filone della spiritualità cristiana di tutti i tempi.

Ma le due vie, per lo meno a livello dottrinale, non riescono sempre ad armonizzarsi, sino a fondersi armonicamente in uno. Da qui, in particolare, per ciò che in questa sede c’interessa, le due strade che il discorso trinitario di Agostino intuisce: quella dell’*esperienza interiore dello spirito* e quella dell’*esperienza dell’amore scambievole che giunge all’unità*, con la netta preferenza concessa alla prima, non senza aver però dischiuso, almeno per un attimo e come decisiva – lo vedremo –, la seconda.

2. LA VIA CARITATIS, METODO DELLA TEOLOGIA

Una notazione ancora, a carattere introduttorio, sul *metodo* teologico di Agostino. Non mi soffermo sulla dinamica, ben nota, attraverso cui egli articola l’imprescindibile punto di partenza della sua riflessione – la *regula fidei* o *fides catholica*¹⁹ – con l’esposizione del *testimonium Scripturae*²⁰ e con il successivo approfondimento speculativo²¹. Né mi soffermo – anche se meriterebbe

Agostino. Si tratta, in pratica, della più antica regola monastica dell’Occidente che, lungo i secoli, è stata assunta da circa 500 istituti. Nel cap. 1 si legge: «Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unianimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum» («Il primo fine per cui siete stati congregati in uno è che abitiate unanimi in [questa] casa e sia la vostra anima una e il cuore uno verso Dio»).

¹⁹ Con ciò Agostino intende, come del resto gli altri Padri della Chiesa, le verità fondamentali della fede contenute nel *Simbolo*.

²⁰ Si tratta della testimonianza delle verità della fede che troviamo nella Scrittura.

²¹ Il metodo di cui Agostino fa uso si articola in momenti che non sono separati o semplicemente susseguenti, ma organicamente tra loro articolati. È un metodo rigoroso ma anche libero da schemi precocetti, perché in verità è dallo Spirito Santo che Agostino intende farsi guidare. Punto di partenza è la *regula fidei*, la *fides catholica*, l’accettazione fedele e indiscussa del Credo, così come la Chiesa lo professa. Segue l’esposizione e l’analisi di ciò che attesta la Scrittura, Antico e Nuovo Testamento. La Scrittura è origine e norma della Tradizione, ma ad essa Agostino accede attraverso la Tradizione (che è il punto di partenza).

bero adeguata attenzione – sia sulla finissima, e assai moderna, analisi del linguaggio della rivelazione, sia sulla continua riconduzione d'ogni passo dell'approfondimento teologico alla contemplazione, nella ripetuta convinzione della trascendenza del mistero rispetto alla ragione: «*Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*» («Dio è pensato più veramente di quanto è detto, e più veramente è di quanto è pensato»)²². Mi preme piuttosto dire almeno una parola su di un'intuizione metodologica che Agostino espone, a mo' d'introduzione, nella prima parte del libro I del *De Trinitate*. La si potrebbe definire la *struttura dialogica* della ricerca teologica intorno alla Trinità.

Agostino comincia col dire che, sia in chi scrive sia in chi legge, sono necessari la *fides* viva e insieme l'*amor veritatis*: «*rapimur – egli scrive – amore indagandae veritatis*» («siamo rapiti dall'amore d'indagare la verità»)²³. La scintilla che accende e continuamente attizza in noi il fuoco dell'amore per la verità è, infatti, l'essere rapiti dall'amore di Dio per noi e, in risposta, di noi per lui. Ma è un “noi” – questo va sottolineato – quello che è rapito dall'amore della verità. «*Ita ingrediamur simul caritatis viam, tendentes ad eum de quo dictum est: Quaerite faciem eius semper*» («Così ci metteremmo insieme sulla via della carità, alla ricerca di Colui del

Agostino legge poi ed espone la Scrittura secondo le regole esposte nel *De doctrina cristiana*. Anche dal *De Trinitate* si staglia l'Agostino esegeta e teologo biblico, attentissimo alla testimonianza della Scrittura. Terzo momento è l'approfondimento speculativo. Raccolti i dati dalla Scrittura illuminati dalla *regula fidei*, si comincia a “renderne ragione”, si cerca di capire quali sono i problemi, i nessi, le prospettive, gli orizzonti implicati in ciò ch'è offerto dalla Scrittura. Questo approfondimento speculativo, Agostino lo traccia grazie a due strumenti: (a) l'analisi logico-dialettica dei nomi e dei concetti: ad esempio, parlando di Dio quale tipo di nomi usa la Scrittura? sostanziali o relativi? nomi propri o metafore o analogie? Agostino produce così un'analisi finissima del linguaggio della rivelazione; (b) l'affondo metafisico, il vedere che cosa i termini e i concetti usati dalla Scrittura esprimono dell'essere di Dio; per rispondere è necessaria una metafisica adeguata: Agostino, senza rinnegarne le conquiste, compie un ripensamento radicale della metafisica classica.

²² VII, 4,7. Tanto che è senz'altro da rivedere l'usuale contrapposizione di maniera tra l'Oriente più mistico e l'Occidente più speculativo. C'è del vero: ma le sfumature, in entrambi i filoni del pensiero cristiano, sono assai più ricche e profonde.

²³ T I, 5,8.

quale è detto: *Cercate sempre il suo volto»*²⁴. La contemplazione e la teologia trinitaria sono dunque *via caritatis*, via dell'amore: non solo perché suscite dall'amore di Dio, ma anche perché necessariamente da farsi *simul* – insieme e con unità d'intenti. Anzi, la teologia trinitaria è *via caritatis* per eccellenza. Spiega Agostino:

«In questa disposizione d'animo pia e serena vorrei trovarmi unito, davanti al Signore Dio nostro, con tutti i miei lettori di tutti i miei libri, ma soprattutto di questo che indaga l'unità della Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, poiché non c'è altro argomento a proposito del quale l'errore sia più pericoloso, la ricerca più ardua, la scoperta più feconda»²⁵.

L'unità generata dalla carità di Cristo, in altre parole, è il presupposto essenziale per penetrare, secondo verità, nella contemplazione dell'Unità e della Trinità di Dio. Qui Agostino non va oltre, ma l'intuizione è preziosa²⁶.

3. CRISTO, MEDIATORE DELL'UNITÀ

L'intuizione della centralità dell'unità, del resto, è ampiamente illustrata, in altro contesto e con altro obiettivo, nel libro IV del *De Trinitate*. Qui Agostino, con una grandiosa visione d'insieme, presenta il significato e il fine del disegno di Dio. Esso

²⁴ T I, 3.5.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Sono d'altronde significative le indicazioni che egli offre al lettore, invitandolo ad essere «pio nel leggere, libero nel correggere»: «chiunque legge quest'opera, prosegua con me se avrà la mia stessa certezza, ricerchi con me se condividerà i miei esiti, ritorni a me se riconoscerà il suo errore, mi richiami se si avverrà del mio» (T I, 3.5). Senza dimenticare che tale dinamica dialogica del *quaerere Deum* (cercare Dio) presuppone, in ciascuno, quella *purgatio mentis* (purificazione della mente) che, come abbiamo notato, è assolutamente necessaria per contemplare ineffabilmente la realtà ineffabile di Dio (cf. T I, 1.3).

è, essenzialmente, *un disegno d'unità*, e la missione di Gesù è quella d'essere il perfetto e definitivo “mediator unitatis”, il mediatore dell’unità: tra Dio e gli uomini, e tra gli uomini.

Ciò è di essenziale importanza per entrare nell’orizzonte vero di comprensione dell’Unità di Dio Trinità che ci è rivelata, appunto, da Gesù: nel senso che nell’Unità della Trinità noi, per grazia, siamo già da Lui introdotti per la fede, il battesimo, l’Eucaristia. È qui che emerge, con luminosità profetica, la dottrina agostiniana del *Christus totus* nel suo riverberarsi nella comprensione della dottrina trinitaria, e viceversa.

La descrizione agostiniana del disegno d’unità del Padre, di cui Cristo è il mediatore, è ritmata da tre momenti: la creazione, la redenzione, la partecipazione alla vita della Trinità. Mi limito a citare e commentare rapidamente i testi che li illustrano.

Agostino parte dalla creazione vista nella sua radice in Dio:

«Poiché (...) non vi è che un Verbo di Dio, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, che è verità immutabile, in lui come in loro principio e senza mutamento sono tutte le cose contemporaneamente, non solo quelle che esistono ora in tutto l’universo creato, ma anche quelle che sono esistite ed esisteranno. In lui non sono passate né future ma presenti, e tutte le cose sono vita e tutte non sono che una, o meglio vi è una sola cosa e una vita unica. “Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui” in modo che tutto ciò che è stato “creato” in esse sia “in lui” vita e vita increata»²⁷.

Il principio della creazione è il Verbo di Dio, «per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose» (*Gv* 1, 3). Egli è Uno e, in Lui, tutte le cose sono uno, nella loro origine e radice divina, increata, che è anche il loro fine e la loro patria.

Segue la descrizione del peccato e della riconciliazione per Cristo e in Cristo, visti sempre nell’ottica dell’unità. Il peccato, infatti, consiste nel distaccarsi da Dio, fonte dell’unità, e dalla sua

²⁷ T IV, 1.3.

Sapienza: e, di conseguenza, nel disperdersi in una moltitudine senza centro, coesione e luce.

Da notare che la molteplicità non è per sé peccato, dispersione: perché creata da Dio, nel suo Verbo. Peccato è piuttosto il disconoscimento e persino il rifiuto di quell'Uno che sta sotto tutte le cose, e le chiama all'unità: quell'Uno che è il Verbo, «la luce che illumina ogni uomo» (*Gv* 1, 9) e lo indirizza verso Dio.

Il disegno di salvezza di Dio si dispiega, a questo punto, mediante l'invio nel mondo del Verbo stesso. Ed è straordinario come Agostino descrive con intensi accenti mistici quest'evento di grazia, in tutte le sue fasi e implicazioni: l'invocazione, da parte di tutti "i dispersi" (cf. *Gv* 11, 52), dell'Uno; il riconoscimento e la testimonianza di Lui, una volta venuto; lo stringersi nella fede e nell'amore a Lui, morto e risorto; sino a essere fatti Uno in Lui, un sol Corpo, ormai riconciliati con Dio.

«Poiché distaccandoci dall'unico, sommo e vero Dio per reato di empietà ed opponendoci a lui ci eravamo dispersi e vanificati in una moltitudine di cose, distratti in esse, attaccati ad esse, occorreva che al cenno e al comando del misericordioso Dio le stesse cose nella loro moltitudine invocassero la venuta di quell'uno, che egli alla sua venuta fosse salutato dalle molte cose; che tutte le cose lo testimoniassero come già venuto; che noi, liberati dalle molte cose, ci serrassimo attorno a quell'uno; che (...) amassimo quest'uno, morto per noi nella carne senza peccato; che noi credendo in quell'uno risorto e con lui spiritualmente risorgendo "per fede", fossimo giustificati diventando una cosa sola nell'unico Giusto; che noi non disperassimo di poter risuscitare anche nella carne, vedendoci preceduti, noi moltitudine di "membra", da lui come "unico capo"; in cui, purificati "adesso per mezzo della fede", e reintegrati in futuro "per mezzo della visione", riconciliati con Dio per la sua funzione di Mediatore, dobbiamo aderire all'Uno, godere dell'Uno, perseverare nell'Uno»²⁸.

²⁸ T IV, 7.11.

Infine, dopo aver citato la preghiera dell'unità di *Gv* 17, 20-22, Agostino dischiude l'accesso alla Trinità come partecipazione, in Gesù, alla vita stessa di Dio. Comincia col notare che Gesù non prega “che io e loro siamo uno”, anche se potrebbe farlo: perché, essendo il Capo della Chiesa che è il suo Corpo, può certo pregare affinché Egli e le sue membra siano non soltanto “una cosa sola”, ma “uno solo”, in quanto “il Capo e il Corpo è un solo Cristo” (cf. *1 Tm* 2, 5; *1 Cor* 8, 6; 12, 20; *Gal* 3, 28). No. Gesù prega perché l'unità che gli uomini sono chiamati a vivere, per grazia, in Lui, sia quella stessa che Egli, il Verbo di Dio, vive con il Padre: *l'Unità della Trinità*.

In tal modo, Gesù porta a compimento la sua missione di mediatore dell'unità. Essendo Egli in loro, e il Padre in Lui, essi saranno consumati nell'unità stessa del Padre e del Figlio. L'analogia, anzi, la partecipazione dei discepoli all'unità del Padre e del Figlio sta in questo: che essi, salvati dalla grazia, sono uno in Cristo, non solo perché hanno ormai la stessa natura (così come il Padre e il Figlio sono uno per l'uguaglianza della stessa sostanza), ma anche perché si amano l'un l'altro con lo stesso amore (così come il Padre e il Figlio). Ma ecco il testo di Agostino:

«Non disse: “Che io e loro siamo una cosa sola”, sebbene come “capo” della Chiesa ed essendo “la Chiesa” il “suo corpo” potesse dire: “Che io e loro siamo, non una cosa sola, ma uno solo”, perché il “capo e il corpo è un solo Cristo”. Ma manifestando la sua divina consustanzialità con il Padre (riferendosi a questo, in un altro passo dice: “Io e il Padre siamo una sola cosa”), consustanziale nella medesima natura, vuole che i suoi siano “una sola cosa” ma in lui. Infatti in se stessi ne sarebbero incapaci, disuniti l'uno dall'altro dalle opposte volontà, dalle passioni, dalle immondezze dei peccati. Per questo sono purificati dal Mediatore per “essere una sola cosa” in lui, non solo nell'unità della natura, nella quale da uomini mortali “diventano uguali agli Angeli”, ma anche per l'identità di una volontà che cospira in pieno accordo alla medesima beatitudine, fusa in qualche modo in un solo spirito dal fuoco della carità. È questo il senso dell'espressione: “Che essi siano

una sola cosa come noi siamo una sola cosa”; come il Padre e il Figlio sono “una cosa sola” non solo per l’uguaglianza della sostanza, ma anche per la volontà, così questi che hanno il Figlio come Mediatore tra sé e Dio, siano “una cosa sola” non soltanto perché sono della stessa natura ma anche per la comunanza di uno stesso amore. Dopo il Signore ci indica che egli è il “Mediatore” grazie al quale siamo riconciliati con Dio, con queste parole: “Io in essi e tu in me, affinché siano consumati nell’unità”»²⁹.

È evidente che Agostino intuisce con sicurezza che la via d’accesso alla contemplazione, e quindi anche a una certa comprensione dell’Unità e Trinità di Dio, fatta salva la sua infinita trascendenza, è l’unità donata e vissuta in Cristo tra i discepoli, per la mutua carità. Da notare le parole che Agostino usa per esprimere l’unità dei discepoli nell’amore: parla di una medesima volontà che, in pieno accordo, tende insieme alla medesima beatitudine: «in unum spiritum quodam modo igne caritatis conflatam» («infiammata, in certo modo, in un solo spirito dal fuoco della carità»). In altri termini, ciò che Gesù chiede al Padre è che il fuoco della carità dello Spirito Santo fonda in un solo spirito i discepoli: allora, in Lui, essi saranno uno come il Padre e Gesù sono Uno.

Ma Agostino intende rivolta questa preghiera solo al futuro escatologico, e cioè al compiersi del Regno di Dio nella vita eterna? Gesù, in verità, nei discorsi giovannei dell’ultima cena, ha di mira già la vita presente. E Agostino lo sa, o almeno lo intuisce. Ma, con tutta probabilità, non sa trovare una tale perfezione d’unità su questa terra. Un antícpo, e una promessa, lì ha vissuti – lo racconta egli stesso – una volta soltanto: con sua madre Monica, poco prima ch’ella morisse. Così lo ricorda, con struggente nostalgia, nelle *Confessioni*:

«S’avvicinava, dunque, il giorno nel quale essa doveva uscire di questa vita. (...) Ora accadde (l’avevi, credo, disposto tu per le occulte tue vie), ch’essa ed io, soli, ci trovassimo appog-

²⁹ T IV, 9.

giati a una finestra prospettante il giardino interno della nostra casa, nei pressi di Ostia Tiberina, dove, lunghi dal frastuono, affaticati dal lungo viaggio, ci rimettevamo, prima d'imbarcarci. E si discorreva, soli, tra noi, con grande nostra dolcezza; e, dimentichi del passato, teso il pensiero verso quello che ci sta davanti, s'indagava tra noi in presenza tua, che sei la verità, quale fosse per essere la vita eterna dei santi, che occhio mai non vide, né orecchio mai udì, né entrò in cuore d'uomo. Tuttavia la bocca dell'anima nostra aprivasi desiosa verso l'onda superna che scaturisce dalla tua fonte, fonte di vita ch'è in te, affinché di quella aspersi secondo la nostra capacità, potessimo in qualche modo concepire col pensiero una cosa tanto grande. (...) E con affetto più ardente sollevandoci verso ciò che è sempre il medesimo, trapassammo a poco a poco tutte le cose corporee e il cielo stesso, donde il sole e la luna e le stelle mandano la loro luce su la terra. E ancora ascendevamo interiormente, pensando, discorrendo e ammirando l'opere tue; e arrivammo ai nostri spiriti e li trascendemmo, per attingere la regione della fecondità inesauribile, dove tu pisci Israele in eterno col pascolo della verità, dove la vita è la sapienza, per opera della quale sono tutte queste cose e quelle che furono e quelle che saranno, mentre essa non è fatta, ma è tale quale sempre fu, e tale sempre sarà. Che dico? «Fu» e «sara» non è in essa, ma soltanto «è»: ché essa è eterna e «fu» e «sarà» non è eterno. Or, mentre parliamo e tendiamo con avido desiderio a quella, ecco l'attingemmo per un istante, non più che un battito del cuore, e sospirammo. Indi, lasciatevi legate le primizie dello spirito, ridiscendemmo verso il rumore delle labbra, dove il verbo ha principio e fine»³⁰.

Fu un'«intuizione momentanea»³¹, un pregustare insieme, per un istante, l'essere uno in Dio. Troppo poco per cavarne una dottrina, e per riconoscere in quest'esperienza privilegiata la via d'accesso al mistero della Trinità.

³⁰ *Confessioni*, IX, 10.

³¹ *Ibid.*

4. LA DOTTRINA DELLE RELAZIONI

Venendo al corpo del *De Trinitate*, e cioè all’illustrazione del dogma, mi limito appena ad abbozzare due temi che, tra i molti altri, mi paiono centrali nel dispiegarsi dell’itinerario agostiniano.

Il primo è al cuore della prima parte del *De Trinitate*, che si sviluppa dal I al VII libro, ove Agostino procede all’esposizione teologica della verità secondo cui

«il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, nell’inseparabile egualianza di una sola e medesima sostanza, mostrano l’unità divina, e pertanto non sono tre dèi, ma un solo Dio»³².

Il secondo tema determina invece lo svolgimento della seconda parte dell’opera, dal libro IX sino al XIV: si tratta dell’analisi dell’immagine di Dio Trinità che è nell’uomo stesso, considerato nel suo spirito.

Il nesso e lo snodo tra le due parti sono costituiti dal libro VIII, in cui Agostino, quasi a corona dei primi sette libri, illustra la natura di Dio come amore e, perciò – gli sembra d’intuire –, come Trinità: «così come lo sono (trinità) l’amante, ciò che è amato, e l’amore»³³. Ma, per le ragioni che vedremo, qui Agostino si ferma, e subito passa al discorso circa l’interiorità dello spirito umano quale privilegiata immagine della Trinità.

Sull’articolazione dell’itinerario così descritto del *De Trinitate*, con al centro i due temi di cui si è detto, si concentrerà l’attenzione del pensiero cristiano nei secoli successivi, determinando l’interesse preminente nella ricezione della teologia agostiniana. Più sullo sfondo rimarrà invece l’intuizione, pure luminosissima, dell’amore: che sarà ripresa soltanto in tempi a noi più vicini³⁴, e che, per tanti versi, ma con una sua originalità, è al centro dell’e-

³² T I, 4.7.

³³ T XV, 3.5.

³⁴ Una notevole eccezione, già nel Medioevo, è costituita, come noto, dal *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore, che per primo cercherà di sviscerare il significato teologico dell’amore per la comprensione del mistero trinitario.

sperienza spirituale e della dottrina teologica che scaturiscono dal carisma di Chiara Lubich.

Cominciamo dal primo tema, cercando di andare alla sostanza della questione teologica che Agostino ha di fronte, e dell'intuizione che ispira la sua risposta, al di là, da un lato, della ricchezza quasi ingestibile dei motivi che Agostino propone nei primi sette libri, e, dall'altro, delle semplificazioni di una certa lettura che, lungo i secoli, si è imposta di queste pagine.

Agostino muove – come sicuro fondamento offerto all'intelligenza teologica dalla *fides catholica* – dalla “inseparabile egualanza in Dio di una sola e medesima sostanza”³⁵. È ciò che afferma – come già detto – il dogma di Nicea e di Costantinopoli. E la *forma mentis* filosofica greca di Agostino non ha difficoltà, partendo da un'esegesi metafisica di *Es* 1, 14, dove Dio rivela il suo nome a Mosè³⁶, di affermare:

«vi è una sola sostanza immutabile o essenza, che è Dio, alla quale conviene, nel senso più forte e più esatto, questo essere dal quale l'essenza deriva il suo nome»³⁷.

Ma ciò non significa che – come si è talvolta scritto – l'identità personale dei Tre sia poi soltanto ritagliata, in un secondo

³⁵ T I, 4.7.

³⁶ Agostino ritorna più di una volta sul Nome di Dio rivelato a Mosè in *Es* 3, 14 (cf., ad es., T V, 2.3; VI, 5.10). Egli si rifa alla traduzione latina che rende l'originale ebraico *bejeh asher bejeh* (letteralmente: *Io sono chi Io sono*) con *Ego sum qui sum*, e interpreta in termini filosofici questo Nome nel senso che in esso *Dio afferma di essere l'Essere*. Mentre sappiamo che la formula ebraica, senza escludere questo significato, è assai più ricca, evocando anche l'egoità di Dio, la sua relazione di prossimità all'uomo, l'apertura al futuro, ecc. La traduzione/esegesi di Agostino – che sarà seguita dagli Scolastici – è però fondamentale perché mostra, ai suoi occhi, la coincidenza tra ciò che dice la grande filosofia greca e ciò che dice la rivelazione: *Dio è l'Essere*. È per questo significativo che Agostino, pur usando, a seconda dei casi, a proposito di Dio, il termine sostanza o essenza, preferisca decisamente quest'ultimo: non solo perché Dio è una sostanza tutt'affatto altra dalle sostanze create (è immutabile, eterna, senza accidenti), ma anche perché *essentia*, a suo modo di vedere, deriva da *esse* – come *sapientia* deriva da *sapere* –, per cui *Dio è essenza nel senso che è l'Essere stesso: Chi per sé è l'Essere*.

³⁷ T V, 2.3.

momento, entro lo spazio “impersonale” dell’unica sostanza divina³⁸. Le cose sono più profonde, e l’intelligenza d’amore di Agostino è più fine e sa muoversi con grande destrezza, nonostante l’oggettiva e del tutto impervia difficoltà della questione. Nella quale, peraltro, egli s’inoltra – non dimentichiamolo – da autentico e impavido pioniere.

Intanto, Agostino afferma, simultaneamente, l’unità della Sostanza e la distinzione dei Tre: e quest’ultima con particolare forza, in base all’inoppugnabile *testimonium Scripturae*. Così ad esempio, sin dal libro I, dove imposta la questione:

«il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (...) non sono tre dèi, ma un Dio solo, benché il Padre abbia generato il Figlio e quindi non sia Figlio colui che è Padre; benché il Figlio sia stato generato dal Padre e quindi non sia Padre colui che è Figlio; benché lo Spirito Santo non sia né Padre né Figlio ma solo lo Spirito del Padre e del Figlio, pari anch’egli al Padre e al Figlio, appartenente con essi all’unità della Trinità»³⁹.

L’enfasi sul *non* dell’alterità/distinzione, nella cooriginaria egualianza e unità, non potrebbe essere più esplicita e marcata. E, con ciò, supera d’*emblée* non solo una concezione metafisicamente rigida del monoteismo ebraico, ma anche la concezione dell’Uno al di là di ogni possibile predicazione di alterità del *Parmenide* di Pla-

³⁸ Tale, in realtà, sarà l’accusa rivolta dagli Orientali, soprattutto a seguito della polemica riguardante il *Filioque*, ad Agostino. Essa, però, non pare del tutto giustificata. È evidente, piuttosto, che la prospettiva scelta da Agostino e fatta propria dopo di lui dai Latini, e quella privilegiata dai Greci (a partire dai Padri Cappadoci) sono diverse, ma entrambe plausibili: la prima, partendo dall’essere Uno di Dio nel suo stesso Essere; la seconda, partendo invece dal rapporto tripersonale del Padre (che come principio della Trinità è l’Uno) col Figlio e lo Spirito Santo. Su questa questione, che andrà ripresa, si vedano i classici studi di Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, Paris 1892; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Grünwald, Mainz 1982; trad. it., Queriniana, Brescia 1984, pp. 394ss.; e G. Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i.B. 1997, pp. 60-171; trad. it., Queriniana, Brescia 2000, pp. 59-189.

³⁹ T I, 4.7.

tone⁴⁰ e del neoplatonismo di Plotino⁴¹. Il “Rubicone” d’accesso al *novum* dischiuso dalla rivelazione è decisamente attraversato. Ma se l’alterità (del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo) è reale in Dio, e altrettanto reale è l’unità, come capirle insieme? Agostino tenta di rispondere alla formidabile questione nel libro V.

Qui, venendo a contemplare la Trinità in se stessa, intende offrire, pur consapevole dell’impari compito cui si sente chiamato, un’illustrazione dell’Essere di Dio Uno e Trino. Egli fa sua la dottrina tradizionale, di ascendenza aristotelica, secondo cui nelle realtà finite occorre distinguere la sostanza, da un lato, e gli accidenti, dall’altro. La sostanza è ciò che una realtà è in se stessa; mentre gli accidenti «designano un qualcosa che una mutazione

⁴⁰ Nel dialogo di Platone che porta il suo nome, *Il Parmenide*, il grande filosofo così afferma l’assoluta unità dell’uno: «l’Uno non sarà identico ad altro né a se stesso, e neppure d’altra parte diverso da se stesso né da altro. (...) Essendo diverso in qualche modo da se stesso sarebbe diverso dall’Uno e così non sarebbe Uno. (...) Essendo poi identico ad altro sarebbe quell’altro e non sarebbe più se stesso; cosicché non sarebbe ciò che è, cioè Uno, ma sarebbe diverso dall’Uno. (...) Quindi, in quanto è Uno, non sarà affatto anche diverso» (XI, bc, 139; trad. it., Laterza, Roma-Bari 1985, 24).

⁴¹ Così Plotino descrive l’ineffabilità dell’Uno al di là d’ogni alterità: «Perciò si risale sempre a un’unità. E per ogni cosa c’è un’unità, a cui bisogna risalire; e ogni essere si riconduce all’unità che è prima di esso, ma che non è ancora l’Uno assoluto, finché poi si arrivi all’Uno assoluto; ma questo non rimanda più a nessun altro. Quando si afferra l’unità della pianta – cioè l’immobile suo principio – o l’unità dell’animale o quella dell’anima o quella dell’universo, si afferra ciò che in ciascuno di essi c’è di più possente e prezioso: e quando noi conosciamo l’Uno che appartiene agli esseri realissimi ed è il loro principio, la loro sorgente e la loro potenza, dovremo diffidare e credere che sia il nulla? Certo, questo principio non è alcuna di quelle cose di cui è principio, poiché nulla si può predicare di esso, né l’ente, né la sostanza, né la vita: egli è sopra tutte queste cose. Se tu lo afferri facendo astrazione dall’essere rimarrai stupefatto. Ma se ti dirigi verso di lui e raggiungendolo riposi in lui, potrai concepirlo meglio penetrando lo col tuo sguardo e contemplerai la sua grandezza attraverso gli esseri che sono dopo di lui e per lui» (*Enneadi*, III, 8, 10); «Il Primo non si riporta ad altro, ma le altre cose si riportano a lui, e in lui si riposano cessando il <loro movimento> e verso di lui si muovono. Il movimento è un desiderio, ma <il Primo> non desidera nulla: difatti che cosa <potrebbe desiderare> chi è in cima a tutto?» (*ibid.*, III, 9, 9); «Allo stesso modo, la luce che ha origine da un unico punto luminoso, immobile in se stesso, si diffonde nello spazio: la luce così diffusa è solo un’immagine di quella sorgente che è la Luce vera; e tuttavia la luce diffusa non è di altra specie» (*ibid.*, VI, 8, 18) (trad. it. di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992).

nella realtà cui appartiene può far scomparire»⁴². Ora, è evidente non solo che Dio è quella sostanza immutabile «alla quale conviene nel senso più forte e più esatto l'essere»⁴³, ma anche che «nulla è accidente in Dio, perché in Lui nulla v'è che possa mutare e che possa scomparire»⁴⁴.

Ma ecco subito il decisivo passo in avanti che Agostino compie: quello di intuire – a partire dalla rivelazione – che, pur non essendovi in Dio, «nulla che ha significato accidentale», tuttavia, in Lui, «non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale»⁴⁵.

Infatti, egli spiega,

«si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio»⁴⁶.

D'altra parte,

«sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della rela-

⁴² T V, 4.5. Nelle *Categorie*, come noto, Aristotele elencava 9 accidenti dopo la sostanza (in tutto, 10 categorie): «I termini (...) esprimono, caso per caso, o una sostanza, o una quantità, o una qualità, o una relazione, o un luogo, o un tempo, o l'essere in una situazione, o un avere, o un agire, o un patire» (*Categorie*, 4, 1 b 25). La relazione è definita da Aristotele come ciò «il cui essere consiste nello stare in un certo rapporto con qualcosa» (*ibid.*, 7, 8 a 33). Per questo: «La relazione è fra tutte [le categorie] quella che meno si può identificare con una natura determinata o con una sostanza», anzi essa «non s'identifica affatto né con una sostanza né con un ente reale» (*Metafisica*, XIV 1088a, 20-25). In una parola, per Aristotele non solo la relazione non è una sostanza bensì un accidente, ma è tra gli accidenti il più lontano dall'essere sostanziale.

⁴³ T V, 2.3. E ciò perché «solo ciò che, non soltanto non muta, ma soprattutto non può assolutamente mutarsi merita senza riserva e alla lettera il nome di essere» (*ibid.*).

⁴⁴ T V, 4.5.

⁴⁵ T V, 5.6.

⁴⁶ *Ibid.*

zione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole»⁴⁷.

In questo modo, Agostino rende ragione della non contraddittorietà della dottrina cristiana su Dio, testimoniata dalla Sacra Scrittura e formulata dal dogma. Dio è l’Essere ed è l’Uno: ma è al tempo stesso – lo attesta la rivelazione – Padre e Figlio e Spirito Santo, ciascuno essendo l’unico Essere, ma essendolo ciascuno in modo *diverso* («*versus est Pater esse et Filius esse*») per la relazione reciproca dell’uno all’altro («*ad invincem atque ad alterutrum*»). Agostino riesce così a comporre i due dati che accoglie, l’uno, dalla filosofia ma anche dalla rivelazione mosaica, l’altro, dalla rivelazione del Nuovo Testamento. I due dati sono connessi in modo tale che l’unità dell’*esse* divino (che concerne il livello della sostanzialità) non è infranta dall’alterità di Padre, Figlio e Spirito Santo, che dice la relazione dell’uno all’altro: la quale relazione, a sua volta, non è accidentale, perché il Padre è sempre Padre, il Figlio è sempre Figlio e lo Spirito Santo è sempre Spirito Santo.

La soluzione è ispirata, e aderente al dato neotestamentario, in quanto basata sull’analisi del linguaggio della relazione di paternità, figliolanza e dono (lo Spirito Santo) ⁴⁸ usato dalla rivelazione per esprimere l’Essere dell’unico vero Dio che, in Gesù, dischiude il mistero della sua Uni-Trinità. La distinzione, in conclusione, è predicabile di Dio Uno *secundum relativum*, secondo la relazione. Così, non solo il dato biblico e dogmatico è rispettato, ma ne consegue una radicale trasformazione del quadro metafisico tradizionale che Agostino eredita e con cui fa i conti. Dio non è semplicemente la Sostanza assoluta, l’Essere-Uno che nega in sé ogni relazione e distinzione, appunto perché è Uno; ma è l’Essere-Uno che

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Agostino spiega (cf. T V, 11.12) che se il concetto di relazione è per sé implicito nel nome del Padre (che dice relazione al Figlio), e del Figlio (che dice relazione al Padre), non lo è a tutta prima nel nome dello Spirito Santo: ma quando si riflette sul fatto che lo Spirito Santo è chiamato dalla Scrittura “dono di Dio” (cf. *At* 8, 20; *Gv* 4, 10), allora s’intuisce agevolmente che Egli è dono sia del Padre che del Figlio, anzi, “una specie d’ineffabile *comunione* tra il Padre e il Figlio”; e per questo è appunto anch’Egli, e in grado sommo, *relazione*.

si esprime nelle relazioni reciproche di Tre distinti: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ciascuno dei quali è l'unico vero Dio.

Basti richiamare quanto sottolinea in proposito J. Ratzinger:

«In questa semplice affermazione, si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentratò sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. (...) e si affaccia alla ribalta un nuovo pensiero dell'essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'esser stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile»⁴⁹.

Ma resta aperta una questione o, meglio, essa riaffiora dall'interno stesso della soluzione proposta da Agostino: quale modalità d'essere è quella propria del *secundum relativum*? Gli appellativi che designano Padre, Figlio e Spirito Santo, infatti – e Agostino non si stanca di ripeterlo –, non vanno predicati secondo la sostanza, ma neppure secondo l'accidente. Il *secundum relativum* è dunque un *tertium quid?* Sembra di sì – risponde almeno implicitamente Agostino –, anche se poi è estremamente difficile, e forse anche impossibile, dire di che si tratti. Così, riferendosi al linguaggio già usato da alcuni scrittori cristiani latini⁵⁰, Agostino può concludere:

«se si chiede che cosa sono questi Tre, dobbiamo riconoscere l'insufficienza estrema dell'umano linguaggio. Certo si ri-

⁴⁹ *Introduzione al cristianesimo*, trad. it., Queriniana, Brescia 1969, 140-141; Ratzinger rinvia in nota a M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, I, München 1948³, 425-432.

⁵⁰ T V, 8.10. Il linguaggio usato dagli scrittori latini, che distinguono tra *substantia* (sostanza) che è una, e *personae* (persone) che sono tre, è per Agostino più chiaro della distinzione greca, che gli resta oscura, tra *ousia* (sostanza, che designa l'essere uno di Dio) e *hypóstasis* (sussistenza, che designa l'essere distinto di Padre, Figlio e Spirito Santo); cf. anche VII, 4.8.

sponde: “tre persone”, ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quella realtà»⁵¹.

Agostino, dunque, afferma con estremo coraggio e ispirata lucidità che l’unico vero Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo, e che ciò che distingue i Tre è la relazione reciproca dell’uno rispetto all’altro. Ma al tempo stesso, con umiltà e sincerità, confessa di non riuscire a penetrare ulteriormente nel fitto del mistero che è stato rivelato da Cristo e che egli, aderendo alla fede e invocando l’aiuto dall’Alto, ha cercato d’indagare con l’intelligenza. Come capire, infatti, la relazione tra Padre, Figlio e Spirito Santo? Siamo così rimandati all’interrogativo di partenza: se Dio è l’Essere, e se come tale è Uno, in quale senso è al tempo stesso Trino?

5. LA TRINITÀ DELL’AMANTE, DELL’AMATO E DELL’AMORE, E L’IMMAGINE DI DIO NELL’UOMO INTERIORE

Agostino non si arrende, e imbocca un’altra strada (siamo ormai all’inizio del libro VIII):

«questo va ricercato: a partire da quale similitudine a comparazione con le realtà da noi conosciute crediamo in Dio e anche lo amiamo prima ancora di conoscerlo?»⁵².

In realtà, pur essendo trascendente e ineffabile, Dio è il Creatore dell’universo, in cui ha disseminato le “vestigia” del suo essere, e in particolare dell’uomo, che ha creato “a sua immagine e somiglianza” (cf. *Gn* 1, 26). Ora, la realtà più alta che possiamo rinvenire nella natura umana, la più nobile e perfetta, è senza dubbio l’amore. Esso, del resto, designa non solo il rapporto che

⁵¹ T V, 9.

⁵² T VIII, 5.8.

Dio – secondo la rivelazione di Cristo – ha vissuto e vive nei nostri confronti, ma anche la relazione vera che noi stessi siamo chiamati a vivere, per la grazia, nei confronti di Dio:

«perciò in questa questione sulla Trinità e la conoscenza di Dio dobbiamo principalmente indagare che cosa sia il vero amore, o meglio, che cosa sia l'amore, perché non c'è amore degno di tal nome che quello vero»⁵³.

Il Nuovo Testamento, oltre tutto, e in modo singolarmente luminoso la prima lettera di Giovanni, giunge a dire: «Dio è amore, e chi dimora nell'amore dimora in Dio» (*1 Gv* 4, 8.16):

«a che dunque andar correndo nel più alto dei cieli, nel più profondo della terra, alla ricerca di Colui che è presso di noi, se noi vogliamo stare presso di lui?»⁵⁴.

Basta, dunque, che ciascuno guardi all'amore con cui ama il fratello. Che cos'è, infatti, quell'amore in virtù del quale egli ama il fratello? Non è forse un dono di Dio, non è la presenza in noi di Dio stesso, che è l'Amore?

«Dio gli sarà più noto che il fratello; molto meglio noto, perché più presente; più noto perché più interiore; più noto perché più certo. Abbraccia il Dio amore e abbraccia Dio con l'amore»⁵⁵.

Dio, infatti, è l'Amore, e perciò lo conosco quando amo: quando amo Lui e quando, in Lui, amo il fratello. Questo mi dice la Scrittura e questo mi dice l'esperienza della vita cristiana. Ma, con ciò, non ho ancora raggiunto la Trinità. È Agostino stesso che pone a sé quest'obiezione:

⁵³ *Ibid.*, 7.10.

⁵⁴ *Ibid.*, 7.11.

⁵⁵ *Ibid.*, 8.12.

«Ma, si dirà, vedo la carità e, per quanto posso, fisso su di essa lo sguardo dello spirito e credo alla Scrittura che dice: Dio è carità, e chi dimora nella carità, dimora in Dio (*I Gv* 4, 8.16). Ma quando vedo la carità, non vedo in essa la Trinità»⁵⁶.

E risponde:

«Ebbene, sì, tu la vedi la Trinità, se vedi la carità. Mi sforzerò, se lo posso, di farti vedere che la vedi: soltanto che la Trinità ci assista»⁵⁷.

In realtà, nell'amore,

«ci sono tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore. Ci rimane dunque d'elevarci ancora e cercare più in alto queste cose, per quanto è concesso all'uomo di farlo»⁵⁸.

È un momento di luce, questo, per Agostino: l'amore è per sé una realtà trina, esigendo colui che ama, colui che è amato e il loro reciproco amore. Si tratta, ora, di spiccare il volo verso il Cielo, verso Dio che è Amore, un Amore tale in cui pare ormai d'intravvedere il segreto del suo stesso Essere, del suo Essere Uno e Trino. Agostino ha intuito di aver trovato *il luogo* dove cercare, la direzione verso la quale indirizzare lo sguardo. Eppure, avverte al tempo stesso che deve fermarsi:

«riposiamo per il momento un po' la nostra attenzione, non perché essa ritenga d'aver trovato già ciò che cerca, ma come si riposa di solito colui che ha trovato il luogo in cui deve cercare qualche cosa; non l'ha ancora trovata, ma ha trovato dove cercarla»⁵⁹.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, 10.14.

⁵⁹ *Ibid.*

A partire dal libro IX, e sino all'inizio del libro XV, Agostino non fissa più, direttamente, lo sguardo in alto, verso Dio, ma si concentra sull'immagine di Dio Trinità che è nell'uomo e, in particolare, in ciò che di più somigliante a Dio v'è in lui: lo spirito.

E nello spirito riconosce una trinità: quella del suo essere, della conoscenza con cui esso si conosce, e dell'amore con cui si ama. E sono uno e sono tre⁶⁰. È un pallido riflesso della Trinità, è vero, una semplice analogia. Ma mostra come l'impronta della Trinità sia impressa in ogni uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio. Quando poi lo spirito dell'uomo accoglie in sé Dio che gli si dona per grazia, e lo conosce e lo ama, allora l'immagine (lo spirito dell'uomo) partecipa di Colui di cui è immagine (Dio), ne diventa progressivamente somiglianza – come uno specchio che è attraversato e reso luminoso dalla Luce che lo illumina –, sino alla pienezza della visione e dell'unione con Dio nel Regno dei cieli⁶¹.

Così, Agostino ha tracciato, da maestro, *la via dell'interiorità del singolo per giungere a contemplare Dio*, mostrando per primo, in modo impareggiabile, *come lo spirito, creato a immagine e somiglianza di Dio, diventi per grazia la dimora della Trinità*. La sua lezione durerà per secoli e secoli: ispirando i mistici, nell'esperienza

⁶⁰ Così, nelle *Confessioni*, Agostino descrive questa trinità creata, che rimanda, sì, alla Trinità di Dio, ma solo come una semplice e inadeguata immagine: «Chi mai arriverà a comprendere l'onnipotente Trinità? E chi non parla di essa, se pur di essa? Rara è l'anima che, quando parla di essa, comprende quello che dice. E litigano e fan questioni: eppure nessuno coglie, se non è in stato di tranquillità, questa visione. Vorrei che gli uomini fermassero entro se stessi il loro pensiero su queste tre cose: *essere, conoscere, volere*. Ben altro sono queste tre cose da quella Trinità, anzi le dico, appunto, per dar modo agli uomini di esercitarsi e provarsi in queste e comprendere quanto sono altra cosa. Dico, dunque, queste tre cose: essere, conoscere, volere. Si noti com'io sono e conosco e voglio: sono conosciute e volente, conosco di essere e di volere, voglio essere e conoscerle. Ora come siano inseparabili nella vita queste tre cose, anzi com'esse costituiscano una vita unica, una mente unica, un'essenza unica, insomma, come sia impossibile distinguerle e separarle, pur essendo tre cose distinte, sel veda chi può. Certo egli si trova di fronte a se stesso: rifletta su di sé e comprenda e me ne dica qualche cosa. Ma quando avrà fatto in queste tre cose qualche scoperta e me l'avrà detta, non creda di aver scoperto quello ch'è al di sopra di esse, immutabile, che immutabilmente è, immutabilmente conosce e immutabilmente vuole» (*Confessioni*, XIII, 11)

⁶¹ Cf. T XIV, 12.15; 18.24.

ineffabile dell'abitazione di Dio Trinità nella loro anima; i teologi, nella descrizione della Trinità nei termini dell'analogia dello spirito umano (Dio Padre che si conosce nel Verbo e si ama nello Spirito Santo); e i filosofi, nell'analisi della profondità metafisica dell'interiorità umana.

Ma che ne è dell'altra via, quella dell'amore, dell'amore scambievole sino all'unità consumata, della "trinità" dell'amante, dell'amato e dell'amore che li fonde in uno? È Agostino stesso che risponde, a conclusione del suo itinerario, nel libro XV. C'è, nella sua risposta, il *pathos* di un'illuminazione e, quasi, il rammarico di non averla potuta seguire... perché? Perché non era ancora il tempo, né c'era stato il tocco della grazia che consentisse d'imboccare e percorrere questa via: e ogni umana ricerca e contemplazione della Santissima Trinità può venir solo, come dono, dall'Alto⁶². Ecco le parole di Agostino:

«Se (...) cerchiamo di ricordarci in quale momento, nel corso di questi libri, la nostra intelligenza ha cominciato ad in-

⁶² Ha senza dubbio ragione H.U. von Balthasar quando individua il motivo di questa occasione mancata nel fatto che Agostino è in certo modo costretto a usare gli strumenti della filosofia greca, che erano a sua disposizione, per esprimere la novità cristiana, e, in particolare, la centralità dell'amore, imponendo così alla rivelazione una veste troppo stretta, e ormai vecchia. Scrive von Balthasar: «C'è da chiedersi quale sia stata l'espressione filosofica raggiunta dai grandi carismi dei fondatori nella storia spirituale della cultura. Solo raramente l'ispirazione carismatica si è riflessa in purezza nella filosofia e dunque solo raramente la trascendenza filosofica è stata un'iniziazione autentica all'incontro con la gloria di Dio. Non ultima ragione fu che la dimensione dell'intersoggettività, su cui si fonda l'etica del vangelo, non poteva trovare nel pensiero antico classico una fondazione filosofica sufficiente, e non è riuscita neppure oggi a farsi tema davvero capitale della filosofia cristiana. E avvenuto, così, che la teologia agostiniana della *caritas* avesse quale sottofondo concettuale una metafisica in gran parte neoplatonica, dunque non dialogica (...). In tal modo si osserva che il pensiero, nel suo sviluppo storico, non assorbe le ispirazioni di tempra cristiana, non cerca di camminare pari pari con esse, ma ricuce per esse un vestito di fortuna dall'enorme magazzino speculativo già esistente» (*Gloria*, V: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, trad. it., Jaca Book, Milano 1978, 31). Ma direi di più: e cioè che, di fatto, i tempi non erano ancora maturi, e che occorreva uno specifico carisma, generatore di un'esperienza in cui la novità cristiana dell'amore reciproco e dell'unità trovasse espressione nella vita e poi, di conseguenza, anche nel pensiero.

travvedere la Trinità, troviamo che fu nel libro ottavo. In questo libro infatti, per quanto lo abbiamo potuto, abbiamo tentato con le nostre analisi di innalzare l'attenzione dello spirito fino all'intelligenza di quella suprema e immutabile natura che il nostro spirito non è. Tuttavia noi la contemplavamo non lontana da noi e al di sopra di noi, non spazialmente, ma per la sua adorabile e meravigliosa trascendenza, in modo che sembrava stare presso di noi per la pienezza della sua luce. In essa tuttavia non ci appariva ancora la Trinità. (...) *Ma quando si giunse alla carità, che è stata chiamata Dio nelle Sacre Scritture, il mistero si chiarì un poco con la trinità dell'amante, dell'amato e dell'amore. Ma, poiché quella luce ineffabile abbagliava il nostro sguardo e poiché avvertivamo che la debolezza del nostro spirito non poteva ancora raggiungerla*, inserendo una digressione tra ciò che avevamo iniziato a dire e ciò che avevamo deciso di dire, ci siamo rivolti al nostro spirito, secondo il quale l'uomo è stato fatto “ad immagine di Dio”, *trovandovi un oggetto di studio più a noi familiare*, per riposare la nostra attenzione affaticata e così ci siamo soffermati dal libro IX al libro XII sulla creatura che siamo noi per poter, attraverso le cose create, vedere con l'intelligenza, le perfezioni invisibili di Dio. Ed ecco che ora, dopo aver esercitato la nostra intelligenza nelle cose inferiori, quanto era necessario o forse più di quanto fosse necessario, vogliamo elevarci alla contemplazione di quella suprema Trinità che è Dio e non ne siamo capaci»⁶³.

⁶³ T XV, 6.10. In realtà, nell'ultima parte del libro XV, dedicata allo Spirito Santo, Agostino riprende brevemente ciò che di passaggio aveva già detto nel libro VI: «Dio è sostanza e Dio è carità» (VI, 5.7), quasi un'intuizione dell'identità, da penetrare, di Essere e Amore in Dio. Attribuendo in modo specifico il nome di “carità” allo Spirito Santo, sant'Agostino, in questa linea, sottolinea però: «non so per quale motivo non si possa chiamare carità sia il Padre, sia il Figlio, sia lo Spirito Santo e tutti e tre insieme un'unica carità» (XV, 17.28): «a condizione che in quella semplice suprema natura [che è Dio] non siano due cose distinte la sostanza e la carità, ma la sostanza stessa s'identifichi con la carità e la carità stessa con la sostanza sia del Padre, sia del Figlio, sia dello Spirito Santo e tuttavia sia lo Spirito Santo ad essere chiamato propriamente carità» (XV, 17.29). Ma siamo in conclusione del *De Trinitate*, e Agostino è ormai vecchio. Non gli resta che dire: «è meglio che finalmente concluda questo libro con una

È una pagina che non ha bisogno di commenti, una pagina di ardente, profetica attesa e insieme d'invocazione d'una grazia dello Spirito e d'un kairós teologico da venire. Una freccia che indirizza verso il futuro.

PIERO CODA

preghiera piuttosto che con una discussione» (XV, 27.50), e la preghiera è quella dell'unità, tradotta in parole sue: «Quando arriveremo alla tua presenza, cesseranno queste molte parole che diciamo senza giungere a Te; Tu resterai, solo, tutto in tutti, e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio e diventati anche noi una sola cosa in Te» (XV, 28.51).