VISIO TRINITATIS. IL "DE TRINITATE" DI AGOSTINO TRA DESIDERIO E INTERRUZIONE*



The article explores the following question: where, in what locus*, is it possible* for us here today *to meet God the Trinity who has made himself eschatologically available to humanity in Jesus Christ? Augustine's* De Trinitate *is of particular interest in this regard. Starting from the longing (*desiderium*) to see with the eyes of the soul the mystery of the Trinity believed in by faith, it has at its heart the systematic development of arguments (*inventio*) within the* locus *where this vision can come about. In seeking to illustrate the full meaning of such an understanding, the article is articulated in three moments: 1) the first offers the immediate context of the theme of the* locus Trinitatis *treated by Augustine in Book VIII of the* De Trinitate *and examines how the preceding books lead up to it; 2) the second concentrates upon the interpretation of the* visio Trinitatis *in Book VIII; and 3) the third attempts to say something about the effects of this understanding upon the interpretation of Augustine's works and the usefulness of their being revisited.*

di
PIERO CODA

* Il testo ripropone la *Gastvorlesung* nel ciclo *Gottesrede* tenuta nella Facoltà di Teologia dell'Università di Vienna il 14 dicembre 2011.

Il '900 è stato senz'altro un secolo cruciale per il ritorno della fede in Dio Trinità al centro della coscienza cristiana[1]. Si è trattato di un evento esistenziale e spirituale di vasta e profonda portata. Ma ciò è diventato teologicamente possibile – da K. Barth a K. Rahner – attraverso la ripresa del principio patristico secondo cui alla *teo-loghía*, e cioè all'esperienza/conoscenza di Dio Trinità, è possibile accedere soltanto attraverso l'*oikonomía*: e cioè la rivelazione/autocomunicazione di Dio Padre in Cristo, mediante lo Spirito Santo, nella storia della salvezza.

Riguadagnata questa coscienza, diventa necessario, però, fare un passo ulteriore. Lo richiede il fatto che la coscienza cristiana – come auspica Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* (2009) – ha da ritrovare nell'ispirazione trinitaria il principio di un «nuovo slancio del pensiero» (*CiV*, n. 53) per offrire il proprio insostituibile contributo alle ingenti sfide del presente e del futuro.

Possiamo esprimere la domanda che la teologia deve porsi in questi termini: qual è il *luogo* in cui è possibile *oggi qui per noi* incontrare quel Dio Trinità che si è fatto escatologicamente disponibile all'uomo in Gesù Cristo? La risposta può sembrare scontata: la Trinità la incontriamo nella fede che ci è trasmessa dalla Chiesa attraverso il Simbolo della fede come normativa chiave interpretativa della Scrittura e l'incontro sacramentale del Battesimo e dell'Eucaristia. Ma ciò, pur essendo insostituibile, non basta. Occorre – come dichiarava Sant'Agostino – *videre Trinitatem*: «*desideravi intellectu videre quod credidi*»[2].

Si tratta del desiderio – e cioè della tensione dell'intelletto e della libertà – a incontrare e percepire esistenzialmente e significativamente la presenza di Dio Trinità, custodita e trasmessa dalla Chiesa, *oggi qui per noi*: nella vita e nel pensiero. E, proprio così, di renderlo tangibile e incontrabile per chi, anche senza saperlo, lo cerca. In qualunque modo. È ciò che, dall'inizio, costituisce la *traditio* viva dell'esperienza cristiana:

> «quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita – la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo» *(1Gv* 1,1-3).

Di singolare interesse, per rispondere a questa domanda, è il *De Trinitate* di Sant'Agostino. Esso, infatti, muovendo dal *desiderium* di vedere con gli occhi dell'anima il mistero della Trinità creduto per fede, ha il suo cuore nell'*inventio* (lo scoprimento) del *locus* (il luogo) ove ciò può avvenire. Lo stupore e la gioia di que-

1) Mi permetto rinviare, in proposito, al mio recente *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, corredato di utile bibliografia per contestualizzare il discorso che farò qui di seguito.

2) Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, XV, 28.51, Città Nuova Ed., Roma 1973, con testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del Corpus Christianorum e introduzione di A. Trapè e M.F. Sciacca (i riferimenti, di qui innanzi, sono indicati con T).

sta scoperta risuonano, fresche e vive, nelle ultime pagine del libro VIII del *De Trinitate*. Eppure, questa scoperta si mostra subito, benché luminosa, inedita e ardua: tanto che Agostino si ferma, attende e alla fine non sviscera quanto ha intuito.

Il tema del *locus* ove *videre Trinitatem* viene perciò a costituire lo snodo decisivo della teologia trinitaria di Sant'Agostino. Non solo. Ma – data l'enorme influenza che egli eserciterà – dell'intero sviluppo della teologia trinitaria dell'Occidente. Tanto da riproporsi oggi intatto nella sua originalità, anche se, ovviamente, entro le coordinate di un nuovo contesto spirituale e culturale. Di qui l'interesse che mi guida a una rilettura del *De Trinitate* agostiniano e, in particolare, del libro VIII: per cercare di mettere in luce il significato, la portata e le tensioni interne dell'intuizione ivi espressa, senz'altro, ma al tempo stesso per coglierne la virtualità e le implicazioni in risposta alle domande del nostro oggi[3].

Svolgerò questo compito in tre momenti: 1) nel primo cercherò di offrire il contesto prossimo del tema del *locus Trinitatis* svolto da Agostino nel libro VIII, dicendo qualcosa circa il percorso che, attraverso i precedenti libri, fin lì conduce; 2) nel secondo mi concentrerò in un'interpretazione di questo tema, la *visio Trinitatis*, nel Libro VIII; 3) per dire infine qualcosa, nel terzo momento, sull'esito dell'intuizione nell'opera di Agostino e sulla rilevanza di una sua ripresa.

1. Agostino parte dalla *regula fidei*: la professione di fede in Dio che è uno e al tempo stesso trino. Non c'è ancora, al momento del suo scrivere, una precisazione chiara e condivisa delle categorie di pensiero utili per esprimere questa verità luminosa ma paradossale, definita dai Concilii di Nicea I e di Costantinopoli I. Così che nel *De Trinitate* si possono incontrare delle oscillazione nel linguaggio e nel pensiero.

Agostino cerca però, con straordinaria energia spirituale e intellettuale, di penetrare con l'intelligenza nel significato di questa verità di fede. Il primo passaggio fondamentale, che possiamo individuare nel suo percorso, si trova nel libro V, ove egli interpreta in termini metafisici il "chi è" del Dio rivelato in Gesù Cristo. Lo fa in due momenti, che resteranno altrettanti punti fermi nel pensiero cristiano su Dio. Il primo tocca la natura del Dio uno, il suo essere; il secondo, la vita del Dio trino come relazione.

Quanto all'essere di Dio, sullo sfondo aleggia il pensiero greco che Agostino riceve dalla *koiné* filosofica del suo tempo, con elementi aristotelici, platonici, stoici. Ciò che dà unità alla sua visione è il neoplatonismo, che egli conosce assai bene ed è stato decisivo nella sua conversione a Dio e alla fede cristiana, come leggiamo nelle *Confessiones*. Ma decisivo, più ancora, è il riferimento alla rivelazione del Nome di Dio a Mosé, in *Esodo* 3,14.

Il secondo punto, riguardante la relazione, è originale di Agostino, anche se vi sono dei precedenti sia nel neoplatonismo (il quale, a sua volta, è già in dialogo

3) Questo compito, inizialmente, è stato intuito e istruito nel mio saggio *L'esperienza e l'intelligenza di Dio Trinità da Sant'Agostino a Chiara Lubich*, in *Dio che dice Amore. Lezioni di Teologia*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 131-164, ripreso e svolto in *Sul luogo della Trinità: rileggendo il* De Trinitate *di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008. In questa sede ne propongo un'interpretazione ai miei occhi, per molti versi, più approfondita e per alcuni aspetti anche nuova.

col cristianesimo) sia in altri autori cristiani (come Mario Vittorino e Ilario di Poitiers). Ma ecco il primo passo:

> «Dio è senza dubbio sostanza, o, se il termine è più proprio, essenza, che i Greci chiamano *ousía*. Come infatti dal verbo *sapere* si è fatto derivare *sapientia*, da *scire scientia*, dal verbo *esse* si è fatto derivare *essentia*. E chi è, dunque, più di colui che ha dichiarato al suo servo Mosé: *Io sono colui che sono. Di' ai figli di Israele: colui che è, mi ha mandato a voi*?»[4].

Agostino, per esprimere l'essere di Dio, preferisce il termine *essentia*: perché *substantia* dice qualcosa che "sta sotto", e dire che Dio è ciò che "sta sotto" può far pensare a una relazione tra ciò che "sta sotto" e ciò che "sta sopra" – e così non si definisce Dio nella sua assolutezza. È meglio, dunque, parlare di *essentia*. «Come infatti dal verbo *sapere* – egli spiega – si è fatto derivare *sapientia*», dove *sapientia* è la sostantivazione del verbo sapere, il sapere stesso; così da *scire scientia*; così ancora «da ciò che è *esse* si è detta *essentia*»: che significa, dunque, l'essere stesso, l'essere in quanto tale, l'essere per eccellenza. L'*essentia*, per Agostino, ha significato verbale, pur essendo un sostantivo: indica il dinamismo vitale dell'essere in quanto essere. A un certo punto, nel Medioevo, per influsso anche del pensiero arabo, si distinguerà tra *essentia* ed *existentia*. Qui no. Dire che Dio è *essentia* vuol dire, per Agostino, che Dio è l'essere vero e per sé, ciò che assolutamente è.

Ci troviamo di fronte a un'opzione strategica. Dio, nel neoplatonismo, non poteva esser definito nei termini dell'essere. Per esprimere l'ineffabilità assoluta di Dio, Plotino usava l'appellativo "Uno". Ma "Uno", senza riferimento all'essere, designa l'assenza di ogni determinazione e qualità, e dunque, semplicemente, la negazione di tutto ciò che è, con ciò e per ciò stesso essendo esso molti. Agostino dice invece che "senza dubbio" Dio è ed è *essentia*. Su quale fondamento può fare una simile affermazione? Sul fondamento – sottolinea – della rivelazione di Dio a Mosé. Non si tratta, in primo luogo, del contenuto di quanto rivelato: ma del fatto stesso che Dio si è rivelato. Perché, se si è rivelato, Egli si è fatto conoscere mostrando di trovarsi dentro la sfera di ciò che è. Per Agostino, la rivelazione implica un'ontologia. Se non conosco la rivelazione, allora Dio rimane lo sconosciuto al di là dell'essere, l'abisso senza forma. Ma se Egli si è rivelato, ne ho "notizia" e lo posso dire. Ecco le basi di una filosofia, anzi di una cultura cristiana.

Si potrebbe, certo, porre una domanda ad Agostino: dire che Dio è *essentia*, non viola la trascendenza e l'ulteriorità di Dio? col pericolo dell'idolatria? Per Agostino senz'altro no: perché *questo* essere che Dio è, essendo la pienezza e verità di ciò che è essere, è al di là di ogni possibilità di misurazione da parte dell'uomo. Nel riconoscimento di Dio come *essentia* v'è dunque un atteggiamento di venerazione e adorazione e un rinvio apofatico al mistero inesauribile di Dio.

4) «*[Deus] est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci ousían vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum, et: Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos*» (T, V, 2.3).

Ma veniamo al secondo passo. Affermato che Dio è *essentia*, Agostino sottolinea la differenza sostanziale che si dà tra Dio e tutti gli altri esseri. Ciò che qualifica l'essere di Dio è l'immutabilità, che non significa la semplice mancanza di movimento, ma l'assenza di determinazioni che mutano: quelli che la tradizione filosofica definiva "accidenti". Quindi, la differenza radicale tra l'*essentia* che è Dio e tutti gli altri enti è l'immutabilità dell'uno e la mutevolezza degli altri, e cioè l'assenza in Dio di ogni accidente[5].

Ora, nel libro delle *Categorie*, Aristotele enumera, accanto alla sostanza, nove determinazioni accidentali della stessa che in quanto tali possono mutare: l'ultimo, e il più debole, di questi accidenti è la relazione, il *pros tí* (verso qualcosa), in latino *ad aliquid* (la dizione che usa Agostino). Ora, in Dio, non vi sono accidenti, perché Dio è immutabile. Però – nota Agostino –, e ciò è decisivo, nella Scrittura si parla di Dio in termini non solo di *essentia*, ma anche di relazione: Dio che è Padre, Dio che è Figlio, Dio che è Spirito Santo. Dio, dunque, che è "senza dubbio" *essentia*, secondo la rivelazione si determina al tempo stesso nella relazione. Ma questa relazione essendo *di* Dio, essendo *in* Dio, non è accidente. Agostino ne conclude: «ecco perché, benché sia diverso essere Padre ed essere Figlio, tuttavia, la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole»[6].

Due osservazioni.

1) Certamente, è difficile determinare che cosa sia quella relazione che a partire dalla Scrittura bisogna riconoscere in Dio. Essa, infatti, non è sostanza: non determina cioè l'essere di Dio in quanto Dio – almeno a un primo sguardo; ma non è neppure accidente: perché non è mutevole. Che cos'è dunque?

2) La tensione cui giunge così Agostino è paradossale: la relazione, che in Dio non è accidente, non acquisisce però chiaramente il valore della sostanza. Agostino non riesce dunque a esprimere che cosa sia la relazione in Dio: bisogna aspettare Tommaso d'Aquino che dirà che sostanza e relazione, in Dio, sono la stessa cosa: la sostanza è relazione e la relazione è sostanza[7].

Eppure, in questo testo, c'è un'indicazione importante: «benché sia diverso essere Padre ed essere Figlio, non è diversa la sostanza»[8]. L'aggettivo "diverso" è particolarmente forte per una *forma mentis* come quella di Agostino, imbevuta di platonismo. Il "diverso", letteralmente, è ciò che guarda in un'altra direzione. Divergere significa essere distanti, addirittura in modo che uno va da una parte e l'altro dall'altra. Ora, invece, benché il Padre e il Figlio siano "diversi", si guardano reciprocamente. Questo dice il loro nome: il Padre guarda al Figlio e il Figlio guarda al Padre. C'è qui il principio di un'ermeneutica innovativa della diversità. La diversi-

5) San Tommaso, quando dovrà dire qual è la qualità prima di Dio, in un primo tempo seguirà Agostino e dirà l'immutabilità (cf. *Summa contra Gentiles*, Libro I, cap. 14), ma poi dirà che è la semplicità (cf. *S.Th.*,, Ia, q. 3, a. 7).

6) «*Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens quia non est mutabile*» (T, V, 5.6).

7) Cf. Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, Ia, q. 29, a. 4; Ia, q. 40, a. 2 ad 1.

8) «*Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia*».

tà – potremmo dire – viene "convertita": diventa la possibilità di un'unità che non è quella dell'identico ma quella dei diversi. È un altro tipo di unità da quella pensata da Plotino: non l'unità che non conosce la diversità, ma l'unità che si esprime nella convergenza delle diversità.

Agostino non sviluppa questo pensiero, ma lo istituisce con chiarezza. Egli spinge così al massimo lo strumento concettuale di cui fa uso. Dice che la diversità di Padre e Figlio esprime la relazione che essi hanno l'uno verso l'altro, ma non dice la loro sostanza, che è la stessa. Resta dunque da chiedersi: che cos'è questa sostanza che è la stessa e che fa sì che, essendo Padre e Figlio diversi, essi siano uno? In altri termini: che cos'è che fa sì che siano uno essendo diversi?

Si tocca qui con mano la rivoluzione intellettuale che sta accadendo nel pensiero dell'umanità a partire dalla rivelazione in Gesù Cristo: riconoscere la realtà della diversità in Dio. Ma una diversità che è tale da non infrangere l'unità della sostanza per cui Dio è Dio. Si potrebbe spingere ancora più avanti il pensiero di Agostino, dicendo che non solo "bensì", ma "perché" sono diversi, il Padre e il Figlio sono uno. Se Dio è Dio, non si può predicare un "benché" o un "pur" in Lui, perché esso implicherebbe che Dio supera in sé qualcosa che per sé non è conforme alla sua sostanza. No. In Dio, la diversità che c'è, in quanto attestata dalla rivelazione, è conforme alla sua sostanza ed esprime l'essere proprio di Dio. Agostino continua:

> «i greci usano anche la parola *hypostasis*, ma ignoro che differenza pongano tra *ousia* e *hypostasis*, e la maggior parte di coloro che fra noi trattano di queste cose, in greco dicono abitualmente: *mian ousian treis hypostaseis*, in latino: *unam essentiam, tres substantias*»[9].

I greci per dire l'essere uno di Dio parlano di *ousia*, che Agostino traduce con *essentia*. E designano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo col termine *hypostasis*. Agostino confessa di non capire bene questa parola: perché *hypostasis*, letteralmente, vuol dire anch'esso sostanza – il che crea evidenti difficoltà. Egli precisa allora che i latini usano *substantia* per dire l'essere uno di Dio e *persone* per dire i tre. «Ma poiché presso di noi [latini] il linguaggio parlato ha fatto sì che la parola essenza significhi la stessa cosa che la parola sostanza, non osiamo dire: "un'essenza, tre sostanze", ma: "un'essenza o sostanza e tre persone"»[10]. La parola "persona", dunque, esprime la distinzione dei Tre: ma più a livello di intuizione che di linguaggio pertinente. Agostino rimarca infatti una differenza tra essere, concetto e linguaggio: «Dio è pensato più veramente di quanto è detto, ed è più veramente di quanto è pensato»[11]. L'*esse* è più del *cogitare*: è più vero, nel senso che ha più densità ontologica. E il *cogitare* è più del *dire*. C'è una trascendenza

9) «*Dicunt quidem et illi hypóstasin, sed nescio quid volunt interesse inter ousían, et hypóstasin; ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consueverint mían ousían, treîs hypostáseis, quod est latine: unam essentiam, tres substantias*» (T, V, 8.10).
10) «*Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas*» (T, V, 9).
11) «*Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*» (T, VII, 4.7).

dell'essere di Dio rispetto al pensiero che se ne ha, e una trascendenza del pensiero rispetto al parlare che se ne fa. Ciò esprime l'alterità e l'inesauribilità del mistero divino, che non è mai esaustivamente catturabile: è *realmente* pensato, è *realmente* detto, resta però sempre al di là delle nostre possibilità di conoscenza e comunicazione. Agostino continua: «in effetti, poiché il Padre non è il Figlio, il Figlio il Padre, e lo Spirito Santo, che è anche chiamato *dono di Dio*, non è né il Padre né il Figlio, sono tre evidentemente, per questo la Scrittura dice al plurale: *Io e il Padre siamo una sola cosa* (*Gv* 10,30)»[12].

Due le affermazioni, decisamente impegnative, che così vengono fatte. La prima rimarca che il Padre *non è* il Figlio, e viceversa. Ciò significa che in Dio c'è reale alterità. E l'alterità, per essere espressa, dev'essere affermata attraverso la negazione dell'identità. Questo principio era ben conosciuto dalla filosofia greca. La novità è che viene introdotto in Dio: per dire il Suo mistero, la Sua verità.

La seconda cosa è questa: dato che il Padre non è il Figlio, essi sono più, sono un "noi". La citazione fatta da Agostino è tratta da *Gv* 10,30, Gesù che dice: «Io e il Padre siamo uno». L'*essere uno* non è, dunque, ancora una volta, quello di una sostanza che non conosce diversità, ma quello di una *koinonia* di diversi. *L'uno è plurale.* Sono affermazioni che fondano la cultura occidentale e quella moderna: perché, mentre si afferma questo di Dio, di fatto lo si sta affermando anche del mondo creato e redento da Dio in Cristo.

Agostino arriva fin qui utilizzando il registro dell'essere. Ma nel libro VI fa un passo ulteriore. Per entrare di più e meglio nel significato della realtà/verità della diversità come forma dell'unità in Dio, non basta pensarla nel rapporto tra il Padre e il Figlio. La rivelazione, infatti, attesta anche la presenza dello Spirito Santo. Si apre così una delle pagine più significative del *De Trinitate*:

> «per questo lo Spirito Santo sussiste insieme in questa medesima unità e uguaglianza di sostanza. Sia egli infatti l'unità delle due altre Persone, o la loro santità, o il loro amore, sia la loro unità perché è il loro amore, e sia il loro amore perché è la loro santità»[13].

Chi è lo Spirito Santo? L'unità del Padre e del Figlio. L'unità dei due, dunque, è in un altro da essi, lo Spirito Santo, che è la loro unità perché è il loro amore, ed è il loro amore perché è la loro santità: ciò per cui Dio è Dio, il mistero più interiore e segreto che fa Dio appunto Dio. Agostino continua:

> «è manifesto che non è qualcuno dei due colui per mezzo del quale l'uno e l'altro sono congiunti, colui per mezzo del quale chi è generato sia amato da colui che lo genera e ami il suo genitore, e che conservino non per partecipazione ma per la sua essenza, e non per dono di

12) «*Revera enim quod Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus Sanctus ille qui etiam donum Dei vocatur, nec Pater sit nec Filius, tres utique sunt. Ideoque pluraliter dictum est: Ego et Pater unum sumus*» (T, V, 9).

13) «*Quapropter etiam Spiritus Sanctus in eadem unitate substantiae et aequalitate consistit. Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas sive caritas, sive ideo unitas quia caritas et ideo caritas, quia sanctitas*» (T, VI, 5.7).

> qualcuno superiore ma per il suo proprio dono, *l'unità dello spirito nel vincolo della pace*» (*Ef* 4,3)[14].

Tre i dati che Agostino mette in rilievo:
a) lo Spirito Santo è distinto dal Padre e dal Figlio;
b) è colui mediante cui il Padre e il Figlio sono uno;
c) e ciò attraverso il dono che lo Spirito Santo fa di Se stesso.

Così, per mezzo dello Spirito Santo, Padre e Figlio conservano "l'unità dello spirito nel vincolo della pace" (cf. *Ef* 4,3): non solo in quanto Essi si amano reciprocamente, ma in quanto lo Spirito Santo è l'attivo dono di Sé in grazie di cui Essi appunto sono uno. Il dono è dono se il donato stesso dona e si dona: la verità del dono è che il dono a sua volta sia capace di essere non soltanto oggetto, ma principio di dono. Lo Spirito Santo è dono che dona, e donando Sé fa sì che Padre e Figlio, in questo reciproco dono in cui Essi per e in Lui si donano, siano uno.

Se interpreto Agostino – come spesso si fa – dicendo che ciò che fa l'unità è semplicemente l'*essentia una* di Padre, Figlio, Spirito Santo, allora si può concludere che egli decreta il primato della sostanza, in Dio, sulle persone. Se invece interpreto – come chiede questo testo – che ciò che fa l'unità è, sì, l'*essentia una* ma che essa si esprime nello Spirito Santo in quanto egli, donato, è il principio del dono in cui e per cui Padre e Figlio sono uno, intuisco la dinamica propriamente comunionale dell'unità. La scoperta della relazione in Dio è senz'altro straordinaria: ma lo è altrettanto questa scoperta dello Spirito Santo come principio vivo di unità.

Continua Agostino: «*e ciò che ci viene comandato di imitare, aiutati nella grazia*» (T, VI, 5.7). Ciò che ci viene comandato di imitare è l'amore nel quale si diventa uno essendo distinti. Due sono i precetti dell'amore: amare Dio con tutto se stessi, amare il prossimo come se stessi. Ai discepoli è chiesto così di imitare, per grazia, quella forma di unità che si vive nella Trinità: sia nel rapporto con Dio, sia nel rapporto con gli altri. Com'è possibile questo? è possibile, appunto, perché ci è donato lo Spirito Santo:

> «lo Spirito Santo è dunque qualcosa di comune al Padre e al Figlio, qualsiasi cosa sia, o più precisamente la stessa comunione consustanziale ed eterna; se il nome di amicizia le si addice, la si chiami così, ma è più esatto chiamarla carità. Ed anche questa carità è sostanza, perché Dio è sostanza e *Dio è carità* (*1Gv* 4,16), secondo la Scrittura»[15].

14) «*Manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligat, sintque non partecipatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicuius sed suo proprio servantes unitatem spiritus in vinculo pacis*» (T, VI, 5.7). Mi vedo qui costretto, per essere fedele al tenore dell'originale, a dare una traduzione diversa da quella offerta dall'edizione italiana cui qui faccio riferimento.

15) «*Spiritus ergo Sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas; et haec quoque substantia, quia Deus substantia et Deus caritas, sicut scriptum est*» (T, VI, 5.7).

Fermiamoci un attimo su quest'ultima affermazione di Agostino: «*e anche questa carità* [lo Spirito] è sostanza [divina come lo è il Padre e il Figlio] *perché Dio è sostanza e Dio è carità*». Agostino giunge a intuire che nello Spirito Santo l'*essentia* di Dio si esprime e comunica in quanto carità. Per questo lo Spirito Santo viene chiamato Spirito e Santo: perché è l'unità, che è carità, che è santità. Ne consegue che l'*essentia* di Dio, che nello Spirito Santo si rivela carità, è in altro modo la stessa *essentia* che è carità nel Padre e la stessa *essentia* che è carità nel Figlio. Si tratta sempre e solo di carità, ma in tre modi diversi: così che l'*essentia*, per cui Dio è uno, è la carità nell'articolazione concreta dei suoi modi essenziali di essere comunicandosi per ciò che è. Conclude Agostino:

> «di conseguenza non sono più di tre: uno che ama colui che ha origine da lui, uno che ama colui dal quale ha origine, e l'amore stesso. E se questo è niente, in che modo *Dio è carità* (*1Gv* 4,8)? E se questo non è sostanza, in che modo Dio è sostanza?»[16].

2. Eccoci così al Libro VIII. Esso s'impernia sull'approfondimento della carità, vissuta dai discepoli grazie al dono dello Spirito Santo, come il luogo propizio per penetrare nel mistero di Dio stesso. Lo Spirito Santo, infatti, ci permette di vivere quella carità che ha il suo fondamento, la sua misura e la sua luce, nella Trinità stessa. Agostino comincia col riassumere il cammino sin qui fatto:

> «abbiamo detto che nella Trinità si applicano in maniera propria e distinta a ciascuna delle Persone i nomi che implicano mutua relazione, come Padre, Figlio e Spirito Santo, *Dono* di ambedue, perché il Padre non è la Trinità, il Figlio non è la Trinità, né la Trinità è il loro Dono. Invece quando si esprime ciò che sono le Persone, considerate ciascuna in se stessa, non si parla di tre al plurale, ma vi è una sola realtà: la stessa Trinità. Così il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio»[17].

Quasi contemporaneamente, in Oriente, i Padri Cappadoci dicono qualcosa di simile: parlano del "che cos'è" (*ti estin*) il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, e di "come è" (*pos estin*) ciascuno di loro, e cioè di quali sono le loro qualità personali. Rimane la questione: «chi sono questi Tre, o che cosa sono questi Tre?». Per rispondere occorre affidarsi alla preghiera:

> «bisogna usare una certa misura e supplicare Dio con una pietà devotissima perché ci apra l'intelligenza ed elimini dalla nostra ricerca ogni

16) «*Et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio. Quae si nihil est, quomodo Deus dilectio est? Si non est substantia, quomodo Deus substantia est?*» (T VI, 5.7).

17) «*Diximus alibi, ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas Personas pertinentia, quae, relative dicuntur ad invicem, sicut Pater et Filius et utriusque Donum Spiritus Sanctus; non enim Pater Trinitas, aut Filius Trinitas, aut Trinitas Donum. Quod vero ad se dicuntur singuli non dici pluraliter tres, sed unum ipsam Trinitatem, sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus*» (T, VIII, 1).

> senso di ostinazione, perché dalla nostra mente possa essere intuita l'essenza di quella verità che è senza nessuna materia, senza nessuna mutevolezza»[18].

In realtà, secondo Agostino, «il problema consiste nel chiedersi a partire da quale similitudine, da quale comparazione con cose da noi conosciute, crediamo in Dio e anche lo amiamo ancor prima di conoscerlo?» (T, VIII, 5,8). In altri termini, occorre poggiare l'intelligenza su una realtà, a me nota, in cui sia riflessa come in uno specchio la verità ineffabile di Dio verso cui indirizzo lo sguardo. Ma che cos'è che fa sì che io conosca che è proprio questa similitudine, rinvenuta nella realtà a me nota, e non un'altra, quella che mi rimanda con verità a Dio? Se posso riconoscere questa similitudine, ciò significa che porto in me la misura (o forma) per misurare la similitudine del riflesso rispetto alla Luce cui esso rimanda. Agostino porta un esempio: «che cosa vede un'anima quando vede e dice che un'anima è giusta? Che cosa vede in questa giustizia se non ciò che vede in se stessa? Ciò che essa vede non sarà la verità interiore, presente all'anima capace di intuirla?»[19].

La *veritas interior praesens* è ciò in grazia di cui conosco la similitudine in quanto essa mi rimanda al suo principio e archetipo. Fatta questa precisazione di carattere gnoseologico, Agostino torna alla domanda da cui ha preso le mosse: qual è la similitudine su cui poggiare per conoscere Dio in cui credo e che amo ancora prima di conoscerlo? È l'amore, come ha già detto nel Libro VI. Ma ora lo ripete con l'accento di chi ha fatto una strabiliante scoperta, rifacendosi a *1Gv*: «ecco: *Dio è amore*, e quelli che sono fedeli riposano con lui nell'amore; perché 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?»[20].

Nell'amore, dunque, c'è la similitudine e al tempo stesso la misura che mi rimanda alla Trinità. Ma che cos'è l'amore? «Nessuno dica "non so che cosa amare"»[21]. In realtà, non posso conoscere che cos' è l'amore, che è Dio stesso, se non amo il fratello. Lo afferma la Scrittura: «chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (*1Gv* 4,20).

Agostino sta affermando una cosa importante: per contemplare Dio, per entrare in Lui, debbo amare il fratello. Per "*videre Trinitatem*" debbo "*videre caritatem*". È un altro paradosso: la misura per arrivare a Dio la ritrovo senz'altro nella mia interiorità, ma essa va messa in atto in quanto tale nell'esteriorità. La presenza di Dio in me, per essere scoperta e "vista", va guadagnata uscendo da me verso il fratello. L'amore, per essere conosciuto, chiede infatti un oggetto che gli permetta di attuarsi come amore. L'amore non lo posso conoscere, nella sua verità, fuori dal

18) «*Sed et modus aliquis adhibendus est Deoque supplicandum devotissima pietate ut intellectum aperiat et studium contentionis absumat quo possit mente cerni essentia veritatis, sine ulla mole, sine ulla mutabilitate*» (T, VIII, 1).
19) «*Quem ibi videt, cum videt et dicit quid sit animus iustus, nec alibi quam in se ipso videt, cum ipse non sit animus iustus? An illud quod videt, veritas est interior praesens animo qui eam valet intueri?*» (T, VIII, 6.9).
20) «*Ecce: Deus dilectio est. Utquid imus et currimus in sublimia caelorum et ima terrarum quaerentes eum qui est apud nos, si nos esse velimus apud eum?*» (T, VIII, 7.11).
21) «*Nemo dicat "Non novi quod diligam"*» (T, VIII, 8.12).

suo farsi ciò che è. E per farsi ciò che è, deve avere un oggetto visibile verso cui dirigersi.

Due cose importanti vengono così guadagnate da Sant'Agostino. Primo: l'amore è quella realtà che, per essere conosciuta, chiede di essere vissuta. Secondo: il mettere in atto l'amore, perché diventi ciò che è – amore –, implica un oggetto reale verso cui dirigersi fuori di sè. L'amore implica infatti una reale alterità.

Rispetto al Libro V, dove aveva detto che in Dio la relazione ha valore pari a quello della sostanza, qui Agostino dice una cosa simile sul livello della fenomenologia dell'amore nell'esperienza cristiana. In essa io conosco Dio, che è amore, quando metto in movimento l'amore verso quel termine reale di esso che è il fratello: «nessuno dica "non so che cosa amare". Ami il fratello e amerà l'amore stesso».

Infatti, continua Agostino, chi ama il fratello «conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello che ama»[22]. Attivando l'amore, si conosce meglio l'amore con cui si ama che il fratello che si ama, perché il fratello lo si conosce solo fino a un certo punto: non lo si conosce, in ogni caso, dal di dentro. Nell'amore, invece, si fa l'esperienza profonda e vera di conoscere Dio dentro di sé: «ed ecco che allora Dio gli sarà più noto che il fratello; molto meglio noto, perché più presente; più noto perché più interiore; più noto perché più certo»[23].

I tre aggettivi rimandano a un'esperienza: l'essere presente di Dio, il suo essere interiore, il suo essere certo. È un'esperienza della vita di fede, quella che Agostino legge fenomenologicamente e cerca di esprimere ontologicamente. C'è comunque una tensione forte tra la presenza, l'interiorità e la certezza di Dio, data dall'amore, e l'uscire da sé verso l'altro per tornare poi non a sé, ma a Dio dentro di sé e la cui presenza interiore e certa è rivelata dall'amore. Per un uomo imbevuto di cultura ellenistica e neoplatonica, la cosa è crocifiggente. Ma, spinto dal vangelo e dall'esperienza vissuta nella Chiesa, Agostino ha scoperto che l'esperienza di Dio nell'interiorità in quanto Egli è amore, è provocata dall'esperienza dell'amore al fratello nell'esteriorità.

L'imperativo che ne scaturisce è allora questo: «abbraccia l'amore che è Dio e con l'amore abbraccia Dio»[24]. Tu devi abbracciare *quell'amore* che è Dio. Ma come? Abbracciando *con l'amore* Dio. Il che significa che occorre fare l'esperienza dell'amore verso il fratello per abbracciare Dio con l'amore. L'amore con cui abbracci Dio è quell'amore con cui ami il fratello, ma che viene da Dio, anzi che è Dio stesso in te, lo Spirito Santo. Dunque, «se ami il tuo fratello amerai l'amore stesso». Spiega Agostino: «è quello stesso amore che associa tutti gli angeli buoni e tutti i servi di Dio con il vincolo della santità e che ci unisce scambievolmente insieme essi e noi, unendoci a lui che è al di sopra di noi»[25].

L'amore con cui amo Dio è quell'amore che unifica tutti con Dio e in Dio. C'è, dunque, nell'amore di e per Dio, una dimensione intersoggettiva e cosmica. Non è semplicemente un fatto di interiorità. A questo punto, Agostino fa un passo

22) «*Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit*» (T, VIII, 8.12).
23) «*Ecce iam potest notiorem Deum habere quam fratrem; plane notiorem, quia presentiorem; notiorem, quia interiorem; notiorem, quia certiorem*» (T, VIII, 8.12).
24) «*Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum*» (T, VIII, 8.12).
25) «*Ipsa est dilectio quae omnes bonos Angelos, et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos coniungit invicem nobis, et subiungit sibi*» (T, VIII, 8.12).

ulteriore, ponendo a se stesso la domanda cruciale. «Vedo la carità e fissandola con la mente, per quanto posso, credo alla Scrittura che dice: *Dio è amore e chi dimora nella carità dimora in Dio*. Ma quando vedo la carità, non vedo in essa la Trinità» (*1Gv* 4,8-16)[26].

Ebbene, risponde Agostino, «sì, tu vedi la Trinità, se vedi la carità. Mi sforzerò, se lo posso, di farti vedere che la vedi: soltanto che la Trinità ci assista affinché la carità ci muova verso qualche bene»[27]. Spiega infatti: «quando amiamo la carità, la amiamo come amante qualcosa, per il fatto stesso che la carità ama qualcosa»[28]. È come se dicesse: «hai trovato l'amore dentro di te, ma attento, perché l'amore che hai trovato dentro di te è amore proprio perché ama, altrimenti non è amore». E «che cosa ama la carità perché anche la carità stessa possa essere amata?»[29]. Un paragone può illuminare: «come infatti la parola (*verbum*) significa qualcosa, così significa anche se stessa, ma non significa se stessa se non perché è fatta per significare qualcosa»[30].

Il *verbum* è *verbum* perché ha un significato, e cioè un riferimento ad altro da sé, a ciò, appunto, che significa. Avendo riferimento ad altro diventa quello che è, *verbum*.

> «Allo stesso modo la carità si ama certamente, ma se non si ama come amante qualcosa, non si ama come carità. Che ama dunque la carità, se non ciò che amiamo con la carità? Ora, questo, per partire da ciò che abbiamo di più prossimo, è il fratello. Osserviamo quanto l'apostolo Giovanni ci raccomandi l'amore fraterno: *Colui che ama il suo fratello*, egli dice, *dimora nella luce, e nessuno scandalo è in lui* (*1Gv* 2,10). [...] Sembra aver così taciuto dell'amore di Dio, cosa che non avrebbe mai fatto se nello stesso amore fraterno non sottintendesse Dio [...]: *carissimi, amiamoci vicendevolmente perché l'amore viene da Dio; colui che ama è nato da Dio, e conosce Dio. Chi non ama, non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore* (*1Gv* 4,7-8)»[31].

26) «*At enim caritatem video, et quantum possum eam mente conspicio, et credo Scripturae dicentei: Quoniamo Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet. Sed cum eam video, non in ea video Trinitatem". Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides*» (T, VIII, 8.12).
27) «*Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides. Sed commonebo, si potero, ut videre te videas; adsit tantum ipsa, ut moveamur caritate ad aliquod bonum*» (T, VIII, 8.12).
28) «*Quia cum diligimus caritatem, aliquid diligentem diligimus, propter hoc ipsum quia diligit aliquid*» (T, VIII, 8.12).
29) «*Ergo quid diligit caritas, ut possit etiam ipsa caritas diligi?*» (T, VIII, 8.12).
30) «*Sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se verbum indicat, nisi se aliquid indicare indicet*» (T, VIII, 8.12).
31) «*Sic et caritas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligat, non caritatem se diligit. Quid ergo diligit caritas, nisi quod caritate diligimus? Id autem, ut a proximo provehamur, frater est. Dilectionem autem fraternam quantum commendet Ioannes aposolus attendamus: Qui diligit, inquit, fratrem suum in lumine manet, et scandalum in eo non est.* [...] *Et tamen videtur dilectionem Dei tacuisee. Quod numquam faceret, nisi quia in ipsa fraterna dilectione vult intellegi Deum* [...]*: Dilectissimi, diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est; et omnis qui diligit ex Deo natus est, et cogniscit Deum. Qui non diligit, non cognovit Deum; quia Deus dilectio est*» (T, VIII, 8.12).

Agostino è partito dall'amore al fratello come quello che permette di conoscere Dio quale amore che è più presente, più interiore, più certo. Chiedendosi poi in quale senso *questo* amore, che ha così conosciuto, è Trinità, torna all'esperienza dell'amore al fratello, ma introduce un dato nuovo: l'amore vicendevole, il comandamento nuovo del Cristo (cf. *Gv* 13,34). Ed ecco il risultato: «questo contesto mostra in maniera sufficiente e chiara che questo amore fraterno – infatti l'amore fraterno è quello che ci fa amare vicendevolmente – non solo viene da Dio ma che, secondo una così grande autorità [la Scrittura], è Dio stesso»[32].

Che cosa significa questa affermazione? Almeno due cose:

1) là dove si dà la reciprocità dell'amore tra i fratelli, ivi è la presenza di Dio; Dio, dunque, non è presente solamente nella mia interiorità, ma anche nell'esteriorità dell'amore al fratello quando a esso risponde l'amore del fratello;

2) Dio, riconoscendo Sé nella reciprocità dell'amore tra i fratelli, vi si rispecchia: perché Egli stesso è relazione perfetta di reciprocità del Padre e del Figlio nello Spirito Santo.

Dire, dunque, che Dio è lì presente, vuol dire che Dio nell'amore reciproco comunica Se stesso all'altro da sé (le persone create) in ciò che gli è più proprio. A mio modo di vedere, questo è il punto più alto del *De Trinitate*. Ma Agostino non lo sviscera ulteriormente. Dice infatti, a conclusione del Libro VIII,

> «che cosa è dunque l'amore o carità, tanto lodato e celebrato dalle divine Scritture, se non l'amore del bene? Ma l'amore suppone uno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, l'amore stesso. Che cos'è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che tende a che uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato?»[33].

L'amore è questo: due esseri realmente distinti, due alterità, che diventano uno, restando distinti, grazie alla relazione che li unisce nella loro distinzione. Dio, dunque, nella reciprocità dell'amore rispecchia Se stesso, perché è Trinità: e cioè l'amore di due distinti, il Padre e il Figlio, uniti nella relazione d'amore che è lo Spirito Santo. Prosegue Agostino: «è così anche negli amore più bassi e carnali, ma per attingere a una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima»[34].

Qui è il platonico che parla; perché carne, in questo passo, ha un'accezione negativa, legata alla sfera della sensualità e della corporeità in senso peggiorativo: non è la *sarx* di cui parla il Nuovo Testamento nel senso della fragilità e della

32) «*Ista contextio satis aperteque declarat, eamdem ipsam fraternam dilcetionem, (nam fraterna diclectio est, qua diligims unvicem), non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari*» (T, VIII, 8.12).

33) «*Quid est autem dilectio vel caritas, quam tantopere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi amor boni? Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et quod amatur?*» (T, VIII, 9.14).

34) «*Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoribus ita est. Sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum*» (T, VIII, 9.14).

creaturalità, che si può certo volgere al male, ma che il Verbo stesso ha assunto, facendosi Egli stesso carne (cf. *Gv* 1,14). Infatti, incalza Agostino:

> «che cosa ama l'anima in un amico, se non l'anima? Anche qui dunque ci sono tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore. Ci rimane di elevarci ancora e di cercare più in alto queste cose, per quanto è concesso all'uomo di farlo. Ma, riposiamo per il momento un po' la nostra intenzione, non perché essa ritenga di 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. Che queste riflessioni ci bastino e siano come il primo filo a partire dal quale noi tesseremo il resto della nostra trama»[35].

3. Agostino ha trovato il *locus*, il luogo, ove fissare lo sguardo per *videre Trinitatem*. Non ha ancora trovato l'oggetto da contemplare, la SS.ma Trinità, ma solo il luogo dove e da dove poter lanciare in alto lo sguardo verso di essa. Questo luogo è la carità, e più precisamente quella carità vicendevole che «è Dio stesso».

Ma che cosa succede nei libri successivi a questo snodo cruciale del Libro VIII, e cioè nella seconda metà del *De Trinitate*? Eccoci al terzo e ultimo momento del nostro percorso. Agostino, di qui in avanti, fissa lo sguardo su qualcosa che a lui è più conosciuto: lo spirito dell'uomo. Il primo "filo" trovato nel Libro VIII, dunque, non diventa il principio della trama che egli tesse. Come riconosce lui stesso nel libro XV:

> «se cerchiamo di ricordarci in quale momento, nel corso di questi libri, alla nostra intelligenza è cominciato ad apparire la Trinità, troviamo che fu nel libro ottavo. […] 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* (*Gen* 1,27), trovandovi un oggetto di studio più a noi familiare, per riposare la nostra intenzione 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»[36].

35) «*Quid amat animus in amico, nisi animum? Et illic igitur tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Restat etiam hinc ascendere, et superius ista quaerere, quantum homini datur. Sed hic paululum requiescat intentio, non ut se iam existimet invenisse quod quaerit, sed sicut solet inveniri locus, ubi quaerendum est aliquid. Nondum illud inventum est, sed iam inventum est ubi quaeratur. Ita hoc dixisse suffecerit, ut tamquam ab articulo alicuius exordii cetera contexamus*» (T, VIII, 10.14).

36) «*Si enim recolamus ubi nostro intellectui coeperit in his libris Trinitas apparere, octavus occurrit.* […] *Sed quia lux illa ineffabilis nostrum reverberabat obtutum, et ei non-*

Agostino, alla fine del *De Trinitate*, intende riprendere il discorso, o meglio lo slancio dell'intenzione verso il *focus* verso cui il suo sguardo è stato attratto nel Libro VIII. Ma non ne è capace: *nec valemus*. L'intuizione del Libro VIII resta un sentiero interrotto.

La scelta fatta dopo il Libro VIII, il rivolgersi cioè allo spirito dell'uomo, all'uomo interiore soltanto, condiziona lo svolgimento successivo del pensiero di Agostino. Accade così qualcosa di strategico nella storia della teologia della Trinità. La scelta agostiniana implica che l'interpretazione offerta dagli autori dopo di lui non riuscirà più a percepire il significato del *locus* da lui rinvenuto nel Libro VIII, ma svilupperà la lunga digressione dei libri da IX a XV. Bisogna arrivare al ventesimo secolo (eccetto, in qualche modo, Riccardo di San Vittore nel Medioevo) perché questo discorso venga ripreso.

Lo snodo del Libro VIII, dunque, è fondamentale. Ma esaminiamo, in rapida sintesi, che cosa succede dal Libro IX al Libro XV, per poi fermarci, in chiusura, sul significato di quella "luce ineffabile" di cui parla Agostino per qualificare l'intuizione del Libro VIII. All'inizio del Libro IX, Agostino così comincia la lunga digressione:

> «stando così le cose, fissiamo la nostra attenzione su queste tre realtà che ci sembra di aver scoperto. Non parliamo ancora della suprema Trinità, non parliamo ancora di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, bensì di questa immagine inadeguata, ma pur sempre immagine, che è l'uomo; forse questa immagine è qualcosa di più familiare e di più accessibile per il debole sguardo del nostro spirito»[37].

E più avanti, «dunque lo spirito, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose e queste tre cose non ne fanno che una e, quando sono perfette, sono uguali»[38].

Agostino intuisce il ritmo trinitario di cui vive lo spirito dell'uomo. Esso è una stessa sostanza, ma con tre atti distinti: è in sé (memoria), si autoconosce (nel suo intelletto/verbo) e conoscendosi ama se stesso (volontà/amore). Ma quest'immagine "più familiare" esibisce una *maior dissimilitudo* rispetto alla Trinità. In Dio, i Tre – Padre, Figlio e Spirito Santo – sono realmente distinti (sono tre Persone). Mentre, nell'uomo, la memoria, l'intelletto e la volontà non sono distinti in modo tale da

dum posse obtemperari nostrae mentis quodam modo convincebatur infirmitas, ad ipsius nostrae mentis, secundum quam factus est homo ad imaginem Dei, velut familiariorem considerationem, reficiendae laborantis intentionis causa, inter coeptum dispositumque refleximus; et inde in creatura, quod nos sumus, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, conspicere intellecta possemus, immorati sumus a nono usque ad quartum decimum librum. Et ecce iam quantum necesse fuerat, aut forte plus quam necesse fuerat, exercitata in inferioribus intellegentia, ad summam Trinitatem quae Deus est, conspiciendam nos erigere volumus, nec valemus» (T, XV, 6.10).

37) «*Quae cum ita sint, attendamus ista tria, quae invenisse nobis videmur. Nondum de supernis loquimur, nondum de Deo Patre et Filio et Spiritu Sancto; sed de hac impari imagine, attamen imagine, id est homine; familiarius enim eam et facilius fortassis intuetur nostrae mentis infirmitas*» (T, IX, 2.2).

38) «*Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt*» (T, IX, 4.4).

essere tre diverse sussistenze: un'analogia "*impari*", dunque, come la definisce Agostino.

Possiamo ora meglio contestualizzare quanto detto leggendo il passo di XV, 6.10, dove Agostino esordisce dicendo: «se ci ricordiamo dove la Trinità ha cominciato ad apparire». È la Trinità stessa che allora si è mostrata. Nell'amore reciproco, la Trinità brillava, si manifestava, si irradiava. Era questa la *lux ineffabilis* che *reverberabat obtutum nostrum*, la luce che abbagliava il nostro sguardo. Agostino cerca così di esprimere il significato dell'esperienza che ha vissuto. Dall'amore reciproco si sprigionava una "luce ineffabile" tale da abbagliare il suo sguardo: come quando si puntano gli occhi sul sole e si è costretti a chiuderli, perché non se ne può sostenere la luce. Per questo, Agostino ha ripiegato lo sguardo verso l'interiorità dello spirito.

Egli, in realtà, ha esperienza della luce di Dio, e cioè del Suo mostrarsi. Nelle *Confessiones* racconta dell'esperienza di questa luce nel suo primo incontro con Dio, propiziato dalla lettura dei libri dei neoplatonici: «chi conosce la verità, conosce questa luce, e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce»[39]. Anche in quel caso aveva sperimentato quella luce di fronte a cui lo sguardo è come abbagliato: «e riverberasti l'infermità del mio volto irradiando verso di me con veemenza, e ho tremato di amore e di orrore[40], perché ho visto quanto ero lontano da te»[41]. Egli, però, aveva allora avvertito a sé rivolta una voce: «Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me»[42].

Ciò che Dio gli aveva promesso era di nutrirlo di Se stesso, per trasformarlo in Sé. Agostino sperimenta, sì, l'abisso che c'è tra Dio e lui, ma Dio gli promette di attirarlo a Sé, di portarlo dentro di Sé. Cristo, infatti, che subito dopo Agostino incontra, è la luce di Dio che si è fatta carne: Dio sceso dall'ineffabilità della luce nella carne. È così che Dio si offre a noi: nella carne di Cristo che, per l'Eucaristia, si comunica alla carne degli uomini e li fa corpo di Cristo.

La luce è il rendersi sensibile della presenza di Dio. Ovviamente, si tratta di una luce spirituale, e la *visio* che coglie questa luce è quella di sensi spirituali. Nella dinamica di *lux* e *visio* è espresso il risvegliarsi dei sensi spirituali, che colgono la presenza di Dio in quanto essa si manifesta, per la fede vissuta nella carità reciproca, in Cristo e nella presenza di Cristo nel suo corpo che è la Chiesa. Questa presenza è una presenza oggettiva, mediata dalla carne di Cristo e testimoniata dall'amore reciproco in cui i fratelli diventano uno in Lui, per il dono dello Spirito Santo: «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (*Mt* 18,20); «come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi» (*Gv* 17,21).

39) «*Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam*» (*Conf.*, VII, 10.16).
40) L'espressione richiama quella di R. Otto nel suo *Das Heilige*. Nelle *Confessioni*, Agostino descrive l'esperienza della luce, prima della fede, con "orrore", ma nel *De Trinitate* non c'è più "l'orrore", c'è solo luce.
41) «*Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*» (*Conf.*, VII, 10.16).
42) «*Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me*» (*Conf.*, VII, 10.16).

È così, attraverso l'Eucaristia, che diventa reale, per grazia, entrare e dimorare nel "luogo" dell'amore reciproco e, di lì, *videre Trinitatem*. Vedere la Trinità con gli occhi dell'anima: vedere cioè la presenza di Dio che si irradia dalle relazioni vissute nella carità reciproca e verso tutti. Si vede Dio, vedendo l'umano compiuto in Cristo. Non lo si vede ancora "faccia a faccia", ma nel chiaro-scuro della fede. Se è vero, infatti, che – come scrive il quarto vangelo – «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (*Gv* 1,18); è altrettanto vero è che – come scrive la prima lettera di Giovanni: «nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi» (*1Gv* 4,12).

È questa, forse, la sfida esistenziale e teologica per la Chiesa di oggi: *vides Trinitatem si caritatem vides*.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org