Agostino e l'*inventio* della forma estetica come *forma Trinitatis*

di Piero Coda

Our objective is to indicate the advent of the forma aesthetica *in Saint Augustine, in terms of human relations, against the backdrop of space and time, as a participation in the giving and receiving of the* forma Trinitatis*, which as an aesthetic form is the splendor of truth and beauty. Specifically, we concentrate on that tract of his writings described in books VI to VIII of* De Trinitate*.*

Il pensiero di Agostino, che grande attenzione ha posto al tema del bello, propone un sentiero che individua il luogo specifico dell'avvento della *forma* estetica – che è lo splendore della verità che è bellezza – nella relazione tra le persone create, entro il quadro della spazialità e il ritmo della temporalità, in quanto essa è partecipazione donata e accolta della *forma Trinitatis*. Concentro l'attenzione su di un tratto soltanto del sentiero tracciato dal Dottore d'Ippona nei Libri da VI a VIII del *De Trinitate*. Come noto, nel Libro V Agostino era pervenuto all'illustrazione dell'*Esse* di Dio, in quanto si rivela Trinità, come dinamicamente connotato dalla *relatio*, mentre nel Libro VIII indicherà nella relazione d'amore reciproco tra le persone il *locus* della *visio* (contemplazione) *in creatis* del *Deus Trinitas*. Ora, è precisamente nel tragitto che porta da questo *terminus a quo* a questo *terminus ad quem* della *visio Trinitatis* che possiamo cogliere le coordinate ontologiche di un'ermeneutica trinitaria della forma estetica[1].

1. Lo Spirito Santo "Donum unitatis"

Il tema che propizia l'intuizione è l'intensa e affascinante meditazione teologica svolta da Agostino intorno alla figura dello Spirito Santo. Egli, infatti – da qui prende le mosse il pensiero dell'Ipponate –, *sussiste* insieme con il Padre e con il Figlio nell'unità dell'*Essentia* che è Dio. Essendo la *Communio* dei due, lo Spirito Santo, non esaurendosi in uno di essi (Padre e Figlio) o in tutti e due insieme, è in Sé medesimo sussistente. È Altro: è il Terzo, sussistente anch'Egli in quanto Dio al pari di Padre e Figlio.

Scrive Agostino nel Libro VI:

> «(…) anche lo Spirito Santo con-siste (sta-con) in questa medesima unità e uguaglianza di sostanza. Sia egli infatti l'unità di entrambi, 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, è chiaro che non è affatto uno dei due colui in virtù del quale entrambi sono congiunti, colui per il quale il generato sia amato dal suo generante ed ami il suo generatore, colui per il quale tutti e due conservino, non per parte-

1 - Mi permetto rinviare ad alcuni precedenti contributi che offrono il quadro interpretativo del *De Trinitate* agostiniano entro il quale si sviluppa la traccia di approfondimento che qui propongo: *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova Ed., Roma 2008; *«Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus est». L'ontologia trinitaria nel Libro VII del "De Trinitate" di Agostino*, in *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, a cura di C. Moreschini, Editore Feeria, Firenze 2015, pp. 105-142; *La visión de la Trinidad: Agustín de Hipona y la* inventio *de la ontología trinitaria*, in Id., *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relacíon*, ed. e trad. sp. a cura di R. Buffo, Agape Libros, Buenos Aires 2018, pp. 39-88.

cipazione, ma per loro essenza, non per il dono di un essere superiore, ma per il dono suo proprio, *l'unità di spirito nel vincolo della pace*»[2].

Lo Spirito Santo è *Unitas Amborum*. È *l'unità* dei due perché ne è *l'amore*, e ne è l'amore perché ne è la *santità*. La santità di Dio, dunque, è il suo essere amore che s'esprime nell'unità dei due che è il terzo. «*Manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur*»: *quo*, un ablativo, che esprime il "*locus*" e il "*medium*" personale nel quale e attraverso il quale i due sono uno.

Ora, i due sono un solo Spirito – Agostino cita la *Lettera agli Efesini* (4,3) – non per partecipazione a qualcosa che abbiamo in comune, ma per il dono reciproco di Sé. Dono che è identico al loro essere. Certamente, il dono di Sé si riferisce innanzi tutto al Padre e al Figlio: è nel dono di Sé che essi sono uno nello Spirito. Ma il dono è anche dello Spirito Santo, è anzi lo Spirito Santo stesso: Egli è *il dono donato dei due che a sua volta si dona e donandosi dona loro l'unità*. Perché il dono è dono, nel suo esser dono, donandosi a propria volta. Anzi, ciò che in definitiva costituisce l'essenza del donare che si dona è donare di donarsi, il far dono, cioè, della capacità di donarsi. In ciò è la santità di Dio – la sua *Essentia* che è perciò *Communio*, *Caritas*, *Unitas*[3].

---

2 - *De Trin.*, VI, 5.7: «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, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligat, sintque non participatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicuius sed suo proprio *servantes unitatem spiritus in vinculo pacis*».

3 - Cfr. su tutto ciò (e su quanto segue) le acute riflessioni di J. Ratzinger nel suo *Lo Spirito Santo come "communio". Sul rapporto tra pneumatologia e spiritualità in Agostino*, in AA.VV., *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, a cura di C. Heitmann – H. Mühlen, tr. it., Jaca Book, Milano 1975, pp. 251-267. Scrive tra l'altro Ratzinger: «La peculiarità dello Spirito Santo è evidentemente nel suo essere la realtà comune fra Padre e Figlio. La sua peculiarità unica è di essere unità. Quindi è proprio la denominazione generica "Spirito Santo" il modo più adeguato, nella sua generalità, di esprimere paradossalmente quanto egli ha di più proprio, che è appunto la comunanza. Io credo che in questa analisi si verifichi qualcosa di oltremodo importante: il comporsi di Padre e Figlio in perfetta unità viene visto non in una *consubstantialitas* ontica generale, bensì come *communio*, diremmo quasi non in una sostanza essenziale in senso generalmente metafisico, bensì, in forza delle persone, conforme alla natura di Dio, è esso medesimo personale. Nella *Trinitas* la Diade volge all'unità senza annullare il dialogo, che, invece, proprio per questo viene rafforzato. Un ricomporsi nell'unità, che non fosse esso medesimo persona a sua volta, non potrebbe non annullare anche il dialogo in quanto tale. Lo Spirito è la persona in quanto unità, l'unità in quanto persona» (p. 254).

2. "Imitatio per gratiam"

Sempre nel Libro VI, Agostino sottolinea che noi, creature umane, siamo chiamati a imitare per grazia l'unità tra il Padre e il Figlio che si realizza in Dio mediante lo Spirito Santo. *Imitari per gratiam*. Non una somiglianza esteriore, dunque, ma una partecipazione ontologica: lo Spirito Santo essendo, in noi, il principio che ci fa vivere, per grazia e nella libertà, secondo quella stessa dinamica d'unità che accade, in e per Lui, tra il Padre e il Figlio.

Spiega Agostino: noi riceviamo il comando d'imitare per grazia l'unità sia in riferimento a Dio, quindi ciascuno in sé e per sé, sia in riferimento gli uni agli altri, e quindi insieme, nel vicendevole amore. Non son questi i due precetti che riassumono la Legge e i Profeti: "*ama Dio con tutto il tuo cuore*" e "*ama il prossimo come se stesso*"? Ora, "amare il prossimo come se stesso" vuol dire partecipare per grazia, mediante lo Spirito, allo stesso rapporto d'amore che si dà tra il Padre e il Figlio. Il rapporto d'amore reciproco tra i discepoli – che si realizza per grazia, in Gesù, mediante lo Spirito – è *imitatio Trinitatis* essendo partecipazione alla vita trinitaria in quanto tale.

Dio è Uno nell'amore e da Lui – il Padre – per mezzo di Lui – il Figlio – in Lui – lo Spirito Santo –, noi veniamo resi partecipi della sua stessa vita diventando uno, in Lui, anche tra noi. Dio che è *Essentia* – l'Essere in ciò per cui appunto è ciò che è, Essere – in quanto si rivela Trinità, si partecipa come la *sintassi dell'essere d'ogni essere: che è essere uno essendo distinti*. Paradossale: ma è la Trinità che spiega l'unità! Perché la Trinità è l'Essere Uno dell'Amore.

Lo Spirito Santo – continua Agostino – *«è la stessa comunione consustanziale ed eterna; se il nome di amicizia le si addice, la si chiami così, ma è più esatto chiamarla carità*»[4].

La comunione – che lo Spirito Santo è e che non è qualcosa che superi l'identità dei due, ma bensì che la realizza – si può chiamare *amicizia*. Per significare, appunto, che si tratta dell'unità in cui i due che stanno in relazione tra loro sono ciascuno se stesso. L'amicizia, infatti, è riconoscere nell'altro un altro se stesso[5]. Lo Spirito Santo, dunque, è l'amicizia del Padre e del Figlio o, se dobbiamo dirlo

---

4 - *De Trin.*, VI, 5.7: «Spiritus ergo Sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas».

5 - Cfr. Aristotele, *Ethica Nicomachea*, IX, 12. Qui Agostino ha alle spalle la grande lezione greca e latina sull'amicizia, nonché la sua intensa esperienza in proposito. Cfr. M.A. McNamara, *Friendship in Saint Augustine*, Éditions Universitaires, Fribourg 1958; tr. it., *L'amicizia in S. Agostino*, Editrice Àncora, Milano 1970.

ancor meglio, è *caritas*, traduzione del neotestamentario *agápe*: quella forma d'amore *de Deo* che Gesù ha attestato e comunicato[6]. La *caritas* è l'amicizia nella sua essenza: la perfezione dell'amicizia.

La *Prima Lettera di Giovanni*, ad esempio, illustra la perfezione come compimento (*teleíosis*) dell'amore: dove? quando? nella reciprocità che sboccia nell'unità (cfr. 1Gv 4,16-17). L'unità è qualcosa di più della reciprocità. La reciprocità è quella del Padre e del Figlio, lo Spirito Santo è l'unità nella distinzione di Padre e Figlio che vivono nella e della loro reciprocità d'amore. E ciò è antropologicamente decisivo: contemplando l'Essere di Dio, rivelato in Cristo e partecipato nello Spirito, s'illumina dall'interno il mistero dell'uomo, che perviene a sé quando vive l'amicizia di carità, che è la reciprocità che fiorisce nell'essere uno con l'altro da sé essendo ciascuno se stesso. La Trinità è l'Essere che, per grazia, introduce nella capacità ontologica d'attuare la vocazione inscritta nell'essere uomo.

3. Aeternitas, species, fruitio

A chiusura del Libro VI, Agostino richiama Ilario di Poitiers: «Uno scrittore, volendo insinuare in poche parole le proprietà di ciascuna delle Persone della Trinità scrive: *L'eternità è nel Padre, la forma è nell'Immagine, la fruizione nel Dono*»[7].

> «Di queste parole: Padre, Immagine, Dono, eternità, forma, fruizione, ho scrutato – spiega Agostino –, per quanto ne sono capace, il senso nascosto e non credo di essermi discostato dal suo pensiero a proposito della parola "eternità" intendendola così: il Padre non ha un Padre da cui sia, il Figlio invece è dal Padre così che sia anche come a lui coeterno. Se l'immagine infatti commisura perfettamente ciò di cui è immagine, è essa che si eguaglia ad esso e non esso all'immagine»[8].

---

6 - Leggiamo nel *Sermo* 34: «amemus Deum de Deo, Immo quia Spiritus Sanctus Deus est, amemus Deum de Deo. Quid enim plus dicam: amemus Deum de Deo? Certe quia dixi: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*; ideo est consequens, ut quia Spiritus Sanctus Deus est, nec diligere possumus Deum nisi per Spiritum Sanctum, amemus Deum de Deo» (*Sermo Habitus Carthagine ad Maiores de responsorio psalmi CXLIX: "Cantate Domino canticum novum"*, in Id., *Discorsi*, I [1-50], [Opere di Sant'Agostino, XXIX] Città Nuova Ed., Roma 1979).

7 - *De Trin.*, VI, 10.11: «Quidam cum vellet brevissime singularum in Trinitate Personarum insinuare propria: *Aeternitas,* inquit, *in Patre, species in Imagine, usus in Munere*», in riferimento al *De Trinitate* di Ilario di Poitiers (2,1,1).

8 - *De Trin.*, VI, 10.11: «Horum verborum, id est Patris et Imaginis et Muneris, aeternitatis et speciei et usus, abditam scrutatus intellegentiam quantum valeo, non eum secutum arbitror in aeternitatis vocabulo, nisi quod Pater non habet Patrem de quo sit, Filius autem de Patre est, ut sit atque ut illi coaeternus sit. Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae».

L'immagine, il Figlio, è la riproduzione visibile (anche in Dio! di quella visibilità in senso analogo che è l'espressione, la manifestazione) di colui che è per sé nascosto, il Padre. In essa v'è quella proporzione piena, quella suprema uguaglianza, quella corrispondenza perfetta che è identità d'essenza con la realtà di cui appunto è immagine. L'immagine, infatti, è tale in quanto è espressione perfetta di Colui di cui è immagine.

L'immagine, dunque, è la Parola perfetta cui nulla manca, in quanto perfettamente esprime l'Eternità del Padre che è nascosto. In quanto tale, essa è *ars aeterna*: è pregna cioè di tutte le forme degli esseri viventi. In essa, tutte le cose sono un'unica cosa: perché essa è originata come Uno dall'Uno. L'immagine, così, è una perché immagine dell'eternità, del Padre, ma al tempo stesso è molteplice perché è la radice ontologica di tutte le forme in cui s'esprime l'inesauribile ricchezza dell'eternità.

Ora, quest'ineffabile corrispondenza del Padre e dell'Immagine, il Figlio, non è senza fruizione. La gioia che ne scaturisce sigilla la relazione riuscita. Tale fruizione e gioia è lo Spirito Santo: la soavità del Genitore che dal Generato inonda con la sua grazia tutte le creature secondo la loro capacità, affinché esse conservino il loro ordine e dimorino nel loro luogo. Lo Spirito Santo, dunque, è l'amplesso, il soffio, la vita che sgorga dalla e sigilla la relazione tra il Padre e il Figlio, l'Eternità e la sua Immagine, il Nascosto e la sua Forma, di qui irradiandosi ad abbracciare la relazione tra le creature.

Tutte le opere dell'*ars divina* in quanto espressa nella creazione presentano perciò, in virtù della loro origine che è insieme la loro meta, *unità, forma e ordine*. L'unità essendo riferita al Padre, la forma al Figlio, l'ordine allo Spirito. Ogni cosa è qualcosa di uno, ha una forma, si tiene insieme con le altre in un ordine. Se così è, se tutte le cose sono create dal Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo, *esse tutte recano impressa l'impronta trinitaria della loro origine e della loro meta, in sé e nei loro vicendevoli rapporti*. E dunque, conoscendo il Creatore per mezzo delle creature, siamo chiamati a celebrare la Trinità di cui la creazione, in una certa proporzione vera, buona e bella, reca in sé la traccia: il *vestigium* – parola magica destinata a diventare un leitmotiv della tradizione cristiana. Lì, nel *vestigium*, traluce lo splendore della Trinità.

Ecco il circolo ermeneutico dell'*intelligentia fidei*: Agostino è partito dalla Trinità, ha contemplato la creazione che avviene quale espressione – nell'Immagine e attraverso l'Immagine dell'Eternità – dell'*ars aeterna*, così che in essa brilla e si offre della Trinità il *vestigium*.

Un discorso cosmologico, certo. Ma con *intentio* antropologica: che mira all'accadere, nella relazione tra le persone – per lo Spirito Santo –, dell'*imitatio Trinitatis*, allorché entra in gioco la libertà che assume la grazia, si sintonizza con lo Spirito Santo e vive in e per Lui nella Trinità e come Trinità.

4. L'"ordo amoris" e la sua misura s-misurata

Ecco *la duplice e insieme unica via dell'ontologia trinitaria* intuita da Agostino: quella della *caritas* in quanto essa esprime l'intenzionalità antropologica del *vestigium* cosmologico. Il legame è espresso dal concetto di *ordo*, che dice l'accadere dello Spirito Santo nella relazione *tra* tutto ciò che è *da Dio*. Su questa base, all'inizio del Libro VIII, Agostino precisa:

> «Queste verità sono già state dette e se, volgendole e rivolgendole vi ritorniamo sopra molto spesso, ci diventeranno più familiari, ma bisogna anche usare una certa misura (*modus*) e supplicare Dio con pietà e con grande devozione perché apra la nostra intelligenza»[9].

Dire che bisogna trovare "una certa misura" (*modus*) significa che occorre procedere con metodo. E che tale metodo va colto e svolto in relazione a Dio. Per questo, occorre pregare Dio perché sia Lui ad aprire l'intelligenza, tanto più che essa, in definitiva, solo Lui vuol conoscere e ogni cosa in Lui. Non altro. Per far questo occorre considerare «*modo interiore quam superiora tractabimus*». Che cosa significa "*modo interiore*"? "*Modo*" rimanda alla misura con cui guardare; "*interiore*" invita a scavare nell'interiorità. Si tratta di entrare *in interiore homine* per "vedere" come l'essenza della verità – che è la Trinità – è la Luce interiore che abita l'anima e l'abilita a "vedere" ogni cosa in Dio e secondo Dio.

> «Il problema consiste nel chiedersi a partire da quale similitudine, da quale comparazione con cose da noi conosciute crediamo in Dio ed anche lo amiamo prima ancora di conoscerlo»[10].

Agostino vuol mostrare come di fatto – ontologicamente ed esistenzialmente –, *in ciò che muove la nostra interiorità, noi siamo per sé in relazione con Dio ancor prima di conoscerlo e di amarlo esplicitamente*. Ecco il primo passaggio. Fatto questo, occorrerà farne un secondo di passaggio: *contemplare, in tutto ciò che è, l'avvento di Dio stesso nel suo essere ciò che è, Trinità*. Nel senso che l'intenzionalità

---

9 - *De Trin.*, VIII, 1.1: «Dicta sunt haec, et si saepius versando repetantur, familiarius quidem innotescunt; 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».

10 - *De Trin.*, VIII, 5.8: «Sed ex qua rerum notarum similitudine vel comparatione credamus, quo etiam nondum notum Deum diligamus, hoc quaeritur».

dell'interiorità è illuminata e messa in movimento dal ritmo stesso della vita di Dio che è la Trinità.

a) Il primo passaggio. Prendiamo l'esperienza – esemplifica Agostino – dell'*amore per l'uomo giusto*, l'apostolo Paolo: che cos'è che fa sì che io stimi e ami un uomo, come lui, perché è giusto? Il fatto che riconosco in lui la giustizia. Giustizia che non è tanto *suum unicuique tribuere*, quanto piuttosto *ordo amoris*: vivere nel rapporto giusto con Dio, con sé e con gli altri. Che cosa amo, dunque, nell'apostolo Paolo? La sua giustizia, e cioè il fatto che egli vive secondo l'ordine giusto dell'amore. Ma com'è possibile che io riconosca in Paolo tale giustizia? La posso riconoscere perché nella mia interiorità conosco l'idea della giustizia – anche se io non sono giusto[11].

E questa giustizia, che è la misura con cui misuro ciò ch'è giusto, non può essere misurata da altro che da se stessa. Il che significa che, mettendo in atto la misura della giustizia nei confronti degli altri, di fatto sto così conoscendo il principio della giustizia e sono spinto ad agire corrispondendovi. In me stesso, dunque, ma al di là di me stesso, rinvengo la misura di ciò che è fuori di me stesso. *In me stesso, al di là di me stesso, fuori di me stesso*. La trovo in me stesso – tale misura –, ma in qualcosa che è al di là di me stesso, nell'oltrepassamento d'un confine che mi supera dall'interno di me. In me stesso, ma al di là di me stesso, rinvengo quella misura che mi permette di giudicare con verità e giustizia di ciò che è fuori di me stesso. Il rapporto di verità e di giustizia con me e con l'altro da me, è misurato da me in virtù di una misura di giustizia che è al di là di me.

Questa *misura* di giustizia con cui misuro – così la definisce Agostino – è *veritas interior praesens*. La si può chiamare anche *forma*, ciò che dà essere e significato e intenzionalità a quello che sono e a quello che faccio, il principio identificante e strutturante e orientante il mio essere e agire.

> «Dunque l'uomo che è ritenuto giusto è amato secondo la verità che contempla ed intuisce in sé colui che ama; questa forma e verità (*ipsa vero forma et veritas*) non si ama per un motivo diverso, ma per se stessa»[12].

---

11 - «Ciò che stupisce – osserva Agostino – è che un'anima veda in se stessa ciò che non ha visto in nessun'altra parte, se ne faccia un'idea vera e veda un'anima veramente giusta sebbene essa sia sì un'anima, ma non l'anima giusta che vede in se stessa (Illud mirabile ut apud se animus videat quod alibi nusquam vidit, et verum videat, et ipsum verum iustum animum videat, et sit ipse animus et non sit iustus animus, quem apud se ipsum videt)» (*De Trin.*, VIII, 6.9).

12 - *De Trin.*, VIII, 6.9: «Homo ergo qui creditur iustus, ex ea forma et veritate diligitur, quam cernit et intellegit apud se ille qui diligit; ipsa vero forma et veritas non est quomodo aliunde diligatur».

La verità, che è forma, che trovo al di là di me stesso e che misura me stesso e l'altro da me, è misurata solo da sé, non rinvenendo fuori di sé la misura che la misuri. E perciò – sentenzia Agostino –: «*Quidquid tale aspexeris, ipsa est; et non est quidquam tale, quoniam sola ipsa talis est*»[13]: ciò che tu vedi in essa come suo proprio, ciò che intuisci in questa forma come forma, in definitiva, che cos'è? *ipsa est*, è essa stessa. Essa stessa è la misura di se stessa che mi viene partecipata. Ciò significa che per vedere che cos'è giusto, devo entrare nella giustizia, devo lasciarmi docilmente insegnare dalla giustizia stessa ciò che essa è. La giustizia è giustizia in sé, io partecipo della sua luce, della luce che la giustizia è, e in base a essa posso giudicare che cosa è giusto.

b) Questo discorso è preparazione all'*intelligentia modo interiore* della rivelazione che Dio fa di Sé come giustizia che è amore e come amore che è Trinità. Ecco il secondo passaggio. Prosegue infatti Agostino: «*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*»[14].

La transizione dalla giustizia all'amore avviene in due fasi. Il primo: la giustizia di cui qui si parla – come dicevamo – è *ordo amoris*, l'ordine giusto dei rapporti. *La perfezione dell'idea di giustizia, quindi, è l'amore* in quanto esso esprime la relazione giusta con Dio, con se stessi, con l'altro da sé. La transizione dalla giustizia all'amore è intrinseca al concetto stesso di giustizia.

Il secondo passo (che non è agevole esprimere, perché per Agostino stesso si tratta d'un sentiero inedito e inesplorato): la misura che è misura a e da se stessa, e grazie alla quale misuro me stesso e l'altro da me, posso "vedere" com'è misurata in sé e da sé solo se essa stessa mi si mostra, solo se mi si dice, solo se mi si dà.

Ecco: *la Trinità, in cui Dio mi si rivela, è la misura con cui la misura ultima della giustizia che è l'amore misura se stessa*. Non c'è una misura fuori di *questa* misura. Non posso cioè trovare una similitudine adeguata di Dio fuori di Dio. Dio in Se stesso mi dice qual è la misura di Se stesso, la sua *veritas*, il suo *ordo*: la Trinità. La misura d'amore – o di giustizia o di verità – con cui misuro me stesso e l'altro da me, ha la sua misura in Dio in quanto Egli è Trinità. Rivelandosi Trinità, quel Dio che non conosco e che pure già conosco ancora non conoscendolo, si mostra e si comunica come l'orizzonte di Luce entro il quale "vedo" la misura del mio rapporto

13 - *De Trin.*, VIII, 6.9.

14 - *De Trin.*, VIII, 7.10: «Quapropter non est praecipue videndum in hac quaestione, quae de Trinitate nobis est, et de cognoscendo Deo, nisi quid sit vera dilectio, immo vero quid sit dilectio».

d'amore con Lui, del mio rapporto con me e del mio rapporto con l'altro da me. La Trinità è il luogo nel quale «*vivimus, movimus et sumus*» (cfr. Atti 17,28).

Nella fede in Dio Trinità, mi è donata – e richiesta – una misura nel rapporto con Dio, con me stesso e con l'altro che per grazia attinge la misura s-misurata di ciò che è al di là di me: la Trinità – che si rende per grazia a me presente per diventare la misura del mio rapporto con Dio, con me stesso, con l'altro da me. Questa misura è l'amore di Dio, l'amore che è Dio, Dio che essendo amore è Trinità. È questo che riconosce la fede: quando il mio spirito è toccato, anzi coinvolto, anzi capovolto dall'esperienza in cui riconosce d'essere amato da Dio fino al punto che Lui, Dio, in Gesù, muore per me. «Noi abbiamo conosciuto e creduto l'amore che Dio ha in noi» (1Gv 4,15). Ecco l'*incipit* e la *summa* della fede cristiana. La misura è *questo* Dio che mi ama senza se, senza ma, con una misura che è senza misura, dando la vita per me. Quando sono raggiunto da quest'evento e vi corrispondo nella fede, scopro che l'amore di Dio è misurato dal fatto che ... Dio è amore! L'amore che Dio ha per me ha la sua misura nel fatto che in Dio non c'è niente che non sia amore. *Deus caritas est* (cfr. 1Gv 4,8.16).

La misura di Dio in Sé è la Trinità: dono di Sé del Padre al Figlio, dono di risposta del Figlio al Padre in quel *quo* sussistente che è lo Spirito Santo. Tale misura ci è partecipata perché la possiamo *imitari per gratiam*. Questo è il senso dell'Essere. L'*ordo amoris* è *de Deo*. È *ordo Trinitatis*.

5. La *forma Trinitatis* principio e luogo della forma estetica

Agostino, collocandosi – per la fede – in Dio, è spinto a mostrare che il senso dell'Essere è interiore alla Trinità.

Se già nel primo momento, quello della giustizia, io sono atematicamente in relazione a Dio, col dono del Figlio e dello Spirito Santo Dio mi chiama e mi accoglie in Sé in modo da farmi protagonista consapevole e responsabile, per grazia, di quella dinamica trinitaria in cui Egli si comunica, rendendomi partecipe per grazia della misura del suo stesso essere nel rapporto che vivo con Lui, con me, con gli altri.

Dio mi dà in mano, nel cuore, nella mente la misura di Se stesso e dandomi la misura di Se stesso mi dà la misura per diventare ciò che lui vuol farmi, per dono: *un altro Se stesso, figlio nel Figlio*. Io/noi, sono/siamo la possibilità di Dio di essere in me/in noi Se stesso – Trinità.

L'interpretazione che per lo più viene data dell'ontologia di Agostino nei termini della "analogia psicologica" della Trinità (l'anima, la psiche, *vestigium* o *imago Trinitatis*) va capovolta. Agostino non cerca il *vestigium* della Trinità nell'interiorità per capire la Trinità a partire dalle cose create, ma il contrario: contempla la Trinità nel fatto che la Trinità, la misura senza misura, partecipa Sé, in Cristo e nello Spi-

rito Santo, all'interiorità della creatura che accoglie l'esteriorità dell'altro e del mondo nell'interiorità dilatata dell'amore reciproco e verso tutti che è Dio partecipato nello Spirito alla creatura.

Così la *forma Trinitatis si mostra principio e luogo della forma estetica*: la forma visibile e apprezzabile di Dio stesso in noi e nel mondo.

Ogni agire umano – sottolineava L. Pareyson – è per sé formativo, tende cioè a scoprire e dar vita a una forma in cui la persona, esprimendo il suo essere più intimo e profondo, con ciò stesso realizza qualcosa che gli sta di fronte e che essa può contemplare offrendolo in pari tempo alla contemplazione d'ogni altro[15]. Tale segreta intenzionalità innerva ogni agire, in quanto agire umano, ma è esemplarmente manifestata nell'attività artistica. La quale appunto in ciò essenzialmente consiste: nel mettere capo a una forma, l'opera d'arte, che veda realizzata tale intenzionalità senza alcun altro fine se non questo: esprimere e condividere la contemplazione della forma estetica in cui riluce un raggio della *forma Trinitatis* che abita, ispira e orienta l'interiorità dell'uomo.

PIERO CODA
Preside dell'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI) e ivi Professore ordinario di Ontologia Trinitaria
piero.coda@sophiauniversity.org

15 - Cfr. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1954; nuova ed. Bompiani, Milano 1988; e Id., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.