La forma trinitaria nell'ecclesiologia agostiniana

di Alessandro Clemenzia

The present article, after briefly clarifying the epistemology, offers Saint Augustine's reflection on the Trinitarian "form" of the Church, beginning with a commentary on the Psalms. This form which resides in the Trinitarian saying and giving of Godself *is made present in history through our coming together in Oneness (*con-venire in unum*) as brothers and sisters in Christ.*

1. Note metodologiche

È un compito arduo tracciare la forma trinitaria dell'ecclesiologia di Agostino d'Ippona, soprattutto per la sterminata bibliografia in merito. Più che disegnare un panorama generale del tema, oppure approfondire un solo aspetto particolare, si è scelto di problematizzare la questione attraverso le seguenti domande: si può realmente parlare di una forma trinitaria dell'ecclesiologia di Agostino d'Ippona? E, se la risposta fosse affermativa, quali dovrebbero essere, per lui, le caratteristiche di un tale approccio?

L'esigenza di problematizzare l'argomento scaturisce non soltanto dall'ampiezza della tematica affrontata, ma anche da due questioni che si ripresentano costantemente, in ecclesiologia, come vere e proprie provocazioni. In primo luogo, non si può affermare che in Agostino ci sia un'ecclesiologia in senso proprio, vale a dire una riflessione sistematica sull'autocoscienza ecclesiale. Il carattere prevalentemente parenetico dei suoi scritti fa sì che il nostro Autore non abbia composto un'opera con l'intento d'insegnare accademicamente, o pastoralmente, la natura del fenomeno-Chiesa.

Insieme a questa provocazione, che riguarda soprattutto l'*oggetto materiale* della presente ricerca, e cioè l'ecclesiologia di Agostino d'Ippona, ce n'è un'altra, che riguarda l'*oggetto formale*, e cioè il rapporto tra dinamica trinitaria ed ecclesiologia, o meglio: il modo in cui l'ecclesiologia ha assunto, e assume tutt'oggi, i riferimenti trinitari. Il parlare della Trinità come fonte e "forma" della Chiesa, soprattutto per trovare in Dio i criteri interpretativi di alcuni aspetti che riguardano la natura della Chiesa (come il rapporto tra singolare e plurale, tra locale e universale, tra teologico e pastorale, tra unità e cattolicità) ha portato la riflessione ecclesiologica odierna a prendere le distanze da una tale impostazione misterica del discorso, come se quest'ultima rappresentasse in qualche modo l'iperuranio della teologia.

Parlare, dunque, della forma trinitaria dell'ecclesiologia agostiniana chiede una previa precisazione di natura epistemologica.

Di fronte alle due questioni enunciate, si può percorrere una duplice strada: una, è quella di distaccarsi da questa relazione Ecclesiologia-Trinitaria, preferendo confluire in altra impostazione; l'altra è quella di tentare di risignificare quell'approccio misterico che, col tempo, si è mostrato povero nei traguardi raggiunti.

Seguendo una certa impostazione misterica, si può affermare che la Chiesa (come se fosse una personalità corporativa[1]) viva una sua dimensione verticale

1 - Sulla personalità corporativa, cfr. J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuale e del collettivo*, Città Nuova, Roma 1968; H.W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 66 (1936), pp. 49-61; A. Cannizzo, *The corporate personality*, in *L'antropologia biblica*, a cura di

ed una orizzontale. L'ecclesiologia che si sviluppa a partire da una dimensione verticale di Chiesa recupera l'autocoscienza ecclesiale a partire dall'azione che le singole Persone della Trinità svolgono nella storia della salvezza, evidenziando in particolare quale sia il protagonismo di Ciascuna nella realizzazione dell'attuale compagine ecclesiale[2]. L'ecclesiologia, invece, che si sviluppa a partire da una dimensione orizzontale di Chiesa recupera l'autocoscienza ecclesiale a partire da un elemento che, nella parte verticale, non appariva: vale a dire la storia, in quanto il Popolo di Dio cammina lungo le coordinate spazio-temporali. In questo orizzonte di comprensione, la Trinità viene posta come origine e fine del suo andare, tale da in-formare tutto ciò che appartiene alla natura della Chiesa[3].

Entrambe le impostazioni, quella verticale e quella orizzontale, presentano la Trinità come realtà "formante" l'esperienza ecclesiale. Ci si può domandare, tuttavia, se questo procedimento logico, che punta a un recupero della dimensione misterica della Chiesa, sia davvero causato in senso univoco dalla riflessione ecclesiologia, oppure se non risenta in qualche modo di una visione statica di teologia trinitaria[4].

Tale approccio, fondato su un rapporto estrinseco tra trinitaria ed ecclesiologia, ha generato diversi problemi in ambito ecclesiologico, che sono emersi in particolar modo a proposito della nozione di "comunione" e di "unità". Emblematiche, a tale proposito, sono le parole di un teologo italiano, Giacomo Canobbio, il quale afferma:

> «Nel linguaggio ecclesiale degli ultimi decenni è diventato luogo comune stabilire un parallelo tra l'unità della Chiesa e l'unità della Trinità. Nella descrizione dell'una e dell'altra si pensa di dover abbandonare il modello latino di

G. De Gennaro, Edizioni Dehoniane, Napoli 1981, pp. 593-644; il mio *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 200-208.

2 - Questa è l'impostazione, ad esempio, che si trova dal numero 2 al numero 4 della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*.

3 - L'esempio già offerto è quello del rapporto tra singolare e plurale, tra locale e universale, tra teologico e pastorale, tra unità e cattolicità; si può anche aggiungere il rapporto tra doni carismatici e doni ministeriali, tra dimensione gerarchica e realtà comunionale, tra ministero petrino e collegio episcopale, la relazione tra i diversi carismi laicali, etc.

4 - Per visione statica si intende il recupero della vita e dell'azione delle singole Persone della Trinità, ma non nella loro interazione e dinamicità interna: per questo il discorso si riduce a tre riflessioni, una sul Padre, un'altra sul Figlio e l'ultima sullo Spirito Santo (senza negare che ogni Persona sia comunque colta in relazione alle Altre). In questo senso, l'impostazione della teologia trinitaria può offrire una particolare forma all'impostazione ecclesiologica.

comprensione, che per la Trinità fa leva sull'unica essenza, e per la Chiesa sul principio d'autorità.

L'unità sarebbe da pensare invece come comunione nella quale la diversità non viene appiattita, ma piuttosto esaltata: si tratterebbe di una unità "sociale" realizzata nell'accoglienza e dedizione reciproca.

Relativamente alla Chiesa non è difficile trovare espressioni del tipo: "come nella Trinità c'è unità dei tre, così nella Chiesa c'è unità nella molteplicità dei carismi e ministeri"; "c'è un'unica Chiesa nella molteplicità delle Chiese locali"»[5].

E continua (e questo è il punto):

«[…] il parallelo tra la Trinità e la Chiesa nella concezione vulgata (e divulgata) viene invertito e diventa parallelo tra Chiesa e Trinità, dove si dichiara che la Trinità è la fonte e il paradigma della Chiesa, ma si pensa all'unità trinitaria, alla comunione tra le persone divine, all'amore reciproco tra di esse sul modello di quanto avviene (o dovrebbe avvenire) nella Chiesa (o nella società). Si realizza così una eterogenesi dei fini, a scapito di una corretta interpretazione del mistero cristiano di Dio»[6].

Il pensiero che si nasconde dietro queste parole si è diffuso notevolmente tra gli studiosi, per cui il fondamento trinitario dell'ecclesiologia è diventato una delle tante impostazioni, se non, addirittura, la più "spiritualizzata". Questo modello viene così abbandonato per proporne altri, che recuperino gli elementi mancanti.

Per questa ragione, prima di passare al pensiero di Agostino d'Ippona, è necessario comprendere cosa si intenda per "forma trinitaria", per poi entrare nella proposta ecclesiologica dell'Ipponate.

Tra gli ecclesiologi, negli ultimi anni, sta crescendo un notevole interesse al recupero della relazione fra trinitaria ed ecclesiologia, all'interno di un particolare

5 - G. Canobbio, «Unità della chiesa unità della Trinità», in *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis*, a cura di F. Chica, S. Panizzolo, H. Wagner, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 29-45, qui p. 29.

6 - G. Canobbio, «La Trinità e la Chiesa», in *La Trinità e la Chiesa. In dialogo con Giacomo Canobbio*, a cura di O.F. Piazza, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006, pp. 25-77, qui pp. 76-77.

orizzonte formale di comprensione: un'ontologia trinitaria[7]. Interessanti, a tale proposito, sono le parole del teologo Piero Coda[8]:

> «È questo, forse, il compito che interpella la teologia: contribuire a dischiudere, in virtù del circolo virtuoso tra il teo-logico e l'antropo-logico, un'ontologia del Divino e dell'umano che, nella loro libera e gratuita relazione, accolga ed esprima, in un pensiero sempre aperto e sempre nuovo e in una etica di giustizia e solidarietà, il ritmo trinitario dell'avvento di Dio nelle relazioni tra gli uomini e nel mondo creato».

Si tratta certamente di parole estrapolate da un discorso molto più ampio, eppure da questa citazione emerge una visione della realtà umana radicalmente distinta rispetto alla descrizione del frutto dell'azione di ogni singola Persona divina all'interno della storia della salvezza. Si tratta, infatti, di cogliere e accogliere «il ritmo trinitario dell'avvento di Dio nelle relazioni tra gli uomini e nel mondo creato». Non emerge in quest'approccio alcuna inter-azione fra trinitaria ed ecclesiologia (o antropologia), ma si parla dell'accadere dell'una nell'altra, e cioè della vita trinitaria nell'esperienza umana[9]. La forma trinitaria non è conferita alla Chiesa a motivo del suo provenire dalla Trinità o del suo essere orientata verso la Trinità, ma c'è *un accadere nella Chiesa della vita stessa di Dio*. Un'ecclesiologia articolata nel modo seguente ha come punto di partenza del discorso l'esperienza ecclesiale: è in essa, infatti, che si invera la vita divina.

In questa impostazione, ciò che cambia nel rapporto fra il teologico e l'ecclesiologico è la prospettiva trinitaria. Afferma ancora Coda nel suo testo *Dalla Trinità*: «Si tratta piuttosto di far entrare la dinamica della relazione – e non di una qualunque relazione, ma di quella ritmata trinitariamente – nella determinazione dell'es-

---

7 - Per un approfondimento sintetico della questione, cfr. K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; P. Coda, *Trinità*, in J.-Y. Lacoste (ed.), *Dizionario critico di teologia*, ed. it. a cura di P. Coda, Borla-Città Nuova, Roma 2005, pp. 1388-1416, in particolare p. 1414; L. Žak, *Premessa: verso un'ontologia trinitaria*, in P. Coda – L. Žak (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 5-25; Id., *Unità di Dio: quaestio princeps dell'ontologia trinitaria*, in «Path» 11 (2012/1), pp. 439-464; P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia» IV (2012/2), pp. 159-170; P. Coda, *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, in «Sophia» IX (2017-1), pp. 9-17; M.B. Curi, *Sulla storia dell'ontologia: introduzione e origini*, in «Sophia» IX (2017-1), pp. 34-46; E. Pili, *L'ontologia trinitaria: che cosa "non" è?*, in «Sophia» IX (2017-1), pp. 47-57; il mio *In unum con-venire. L'unità ecclesiale in Agostino d'Ippona*, Città Nuova, Roma 2015, pp. 69-76.

8 - Si tratta delle parole pronunciate da P. Coda a conclusione di una relazione tenutasi in un Seminario di filosofia svoltosi a Pisa il 21-22 novembre 2017, intitolata "Trinità e relazione: o della circolarità tra teologia e antropo-logia".

9 - Si tratta di un dinamismo radicalmente differente rispetto a quello da cui Canobbio aveva messo in guardia.

sere in sé»[10]. È dunque l'essere a darsi, in modo trinitario, all'occhio di chi lo cerca. La novità di questo orizzonte di comprensione risiede non tanto in una dottrina, ma nell'esperienza di fede, in quanto è la realtà di cui si fa esperienza il luogo del dirsi e del darsi dell'essere, secondo appunto un ritmo trinitario. Da questa *experientia fidei* scaturisce una nuova *intelligentia fidei*[11].

2. La forma trinitaria della Chiesa in Agostino

Dopo questa chiarificazione metodologica è possibile rivolgere l'attenzione ad Agostino e alla forma trinitaria della sua comprensione ecclesiale. Non si tratta di estrapolare quei passi dove il vescovo d'Ippona presenta l'origine o il fine trinitario della Chiesa, ma quelli dove viene colta la Chiesa quale *luogo del dirsi e del darsi trinitario di Dio*. Il punto di partenza della sua riflessione, inoltre, non è un trattato sistematico e teoretico sul fenomeno ecclesiale, ma la sua personale esperienza di fede. Proprio per questo, più che rintracciare il suo contributo in quelle opere apologetiche in cui Agostino ha voluto affermare quale fosse la "vera" chiesa[12], bisognerebbe recuperarlo in quelle che, più di ogni altra, raccontano il suo vissuto.

La realtà ecclesiale per eccellenza, luogo appunto del dirsi e del darsi della trinitarietà di Dio, è per Agostino soprattutto la comunità in cui ha vissuto. Egli spiega la profondità teologica della vita fraterna a partire da quanto è affermato nel *Salmo* 132: «Ecco quanto è buono e giocondo che i fratelli vivano insieme»[13]. «Vivere insieme» è la traduzione del latino «*habitare in unum*».

Con un linguaggio chiaramente parenetico, Agostino spiega come da questo Salmo, che è un vero e proprio "canto" alla vita fraterna, scaturisca una dolcezza simile a quella che emana la carità, quando agisce negli uomini e li rende capaci di

---

10 - P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 559.

11 - Per *intelligentia fidei* si intende l'intelligenza scaturita dall'incontro con la verità: ha a che fare non soltanto con la comprensione della logica sottostante l'oggetto di fede, ma soprattutto con una purificazione del proprio *intelligere*, che consiste nel saper perdere il proprio modo di intendere per assumere un'intelligenza nuova che scaturisce dalle viscere del mistero cristiano. L'*experientia fidei* è, in qualche modo, il momento culminante di questo cammino, è il fare esperienza, alla luce dell'*intellectus fidei* della verità contenuta nel mistero contemplato, oggetto di fede. Da questa esperienza scaturisce un'intelligenza ancora più matura.

12 - Siamo qui all'interno di un altro piano semantico rispetto a quello misterico, e cioè quello confessionale. Per un approfondimento su questo tema, cfr. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 15-22; D. Del Gaudio, *Il metodo in ecclesiologia. Problemi e prospettive alla luce del Concilio Vaticano II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, pp. 231-235; il mio *Una realitas complexa (cfr. LG 8). Linguaggio ed ermeneutica*, in «Vivens homo» 27/2 (2016), pp. 325-352.

13 - «Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum» (*Enarr. in. Ps.* 132,1).

vivere insieme. Come, infatti, la dolcezza della Parola suscita il canto in coloro che l'ascoltano, così la carità «fa vivere i fratelli in unità»[14]. Il "fa" vivere ("*facit*") ha qui un valore quasi creativo: la dolcezza della carità "crea" la condizione per cui i fratelli possono abitare nell'unità. È, dunque, l'unità a realizzare la vita comune: quest'ultima non si raggiunge attraverso uno sforzo umano, ma è il frutto dell'azione della *caritas* divina: essa viene da Dio, ed è percepita dagli uomini come "dolce" e "soave", in quanto corrisponde al più intimo desiderio del loro cuore[15]. E come il canto esplicita ed è quasi la continuazione della dolcezza del suono che proviene dalla Parola di Dio, così anche la carità continua a generare e a far percepire la dolcezza della sua presenza attraverso coloro che abitano nell'unità[16].

La dolcezza del suono (che si tratti della Parola o della carità) muove i fratelli a vivere insieme: nella comunità si invera ciò che gli uomini desiderano ottenere.

Ciò che viene ascoltato è lo stesso "suono" che ha generato, nella storia della Chiesa, le prime comunità cristiane e le prime forme di vita comune, come quella nei monasteri, dove l'armonia si è fatta sentire dalle persone "chiamate" come una tromba che «squillò in ogni parte della terra, e coloro che erano divisi furono riuniti»[17].

Il suono della Parola di Dio, avendo quest'ultima un carattere *performativo* e non informativo[18], nel momento stesso in cui si propaga universalmente (esso infatti può essere colto da chiunque), genera nell'uditore la realtà che esprime: in questo caso l'unità[19]. L'artefice di questa dinamica che raccoglie in *unum* i dispersi

---

14 - «facit fratres habitare in unum» (*Enarr. in. Ps.* 132,1).

15 - Agostino, dunque, non nega la risposta dell'uomo all'azione gratuita di Dio. Egli, inoltre, sottolinea che la comprensione della dolcezza, che scaturisce dalla carità, è concessa solamente a colui che ha il desiderio di conoscerla: è una verità che viene offerta a chi domanda («aperiatur pulsantibus»).

16 - «E questo, fratelli, non ha bisogno di interpretazione o di spiegazione, quanto buono e quanto giocondo sia vivere nell'unità» («Et hoc quidem, fratres, non indiget interpretazione, aut expositione, quam bonum et quam iucundum sit habitare in unum»: *Enarr. in. Ps.* 132,1).

17 - «sonuit per omnem orbem terrarum, et qui divisi erant, congregati sunt» (*Enarr. in. Ps.* 132,2).

18 - Per il significato di performatività da un punto di vista linguistico, cfr. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962. Da un punto di vista ecclesiologico, cfr. S. Dianich, *Teorie della comunicazione ed ecclesiologia*, in Associazione Teologica Italiana, *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Edizioni Messaggero, Padova 1992, pp. 134-178; il mio *Comunicazione ed ecclesiologia. Il contributo di Severino Dianich*, in «Vivens homo» 28/1 (2017), pp. 79-112.

19 - La tromba che raccoglie i dispersi, i lontani, non è un tema nuovo nella Scrittura. Nel Libro del profeta Isaia, per esempio, si legge: «In quel giorno, dal corso dell'Eufrate al torrente d'Egitto, il Signore batterà le spighe e voi sarete raccolti uno a uno, Israeliti. In quel giorno suonerà la grande tromba, verranno gli sperduti nel paese di Assiria e i dispersi nel paese di Egitto» (*Is* 27,12-13a).

è la Parola, il Verbo di Dio[20], e il suono che ne scaturisce è, dice Agostino, «il grido dello Spirito Santo»[21].

Ma allora, si domanda il nostro autore, «cosa significa (essere) *in uno*?»[22]. Significa avere «un'anima sola e un cuor solo in Dio»[23].

Agostino, recuperando il valore *performativo* della Parola, spiega il significato dell'unità a partire da quanto il Salmo ha generato nel "monaco", nel momento in cui quest'ultimo è stato raggiunto da quel suono: «Dall'espressione di questo salmo, hanno preso il nome anche i monaci»[24]. E spiega:

> «*Monos* infatti significa uno: e non uno in qualunque senso; infatti uno si può dire anche di chi è nella folla, ma chi è insieme con molti può essere detto uno, ma non *monos*, cioè solo: monos, infatti, è uno che è solo. Perché dunque vivono in unità in modo tale che essi costituiscono un unico uomo, cosicché abbiano veramente quel che è stato scritto, una sola anima e un solo cuore; molti corpi, ma non molte anime; molti corpi, ma non molti cuori; *monos* significa giustamente colui che è uno solo»[25].

Monaco, dunque, deriva da *monos*, che significa "uno", e ha una sua propria accezione: indica un *unum* che non solo non si contrappone al molteplice, ma raccoglie in sé la distinzione, conservandola al suo interno. Più che di "una sola realtà" (al neutro), bisognerebbe parlare di un "*unus solus*" (al maschile), esprimendo

---

20 - Implicito qui il richiamo al vangelo di Giovanni: «E offro la vita per le pecore. E ho altre pecore che non sono di quest'ovile; anche queste io devo condurre; ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge e un solo pastore» (*Gv* 10,15b-16). Oppure, a proposito di Caifa, «profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (*Gv* 11,51-52).

21 - «Clamor Spiritus Sancti» (*Enarr. in. Ps.* 132,2). "*Clamor*" è il grido, ed indica soprattutto un grido di guerra. Un urlo non udito dagli eletti, ma con una valenza universale («non veniva udito nella Giudea, ed è stato udito nel mondo intero» («non audiebatur in ludaea; et auditus est in toto orbe terrarum»): tuttavia, secondo Agostino, anche i Giudei hanno fatto parte dei *congregati*, basti pensare agli apostoli («Et ipsi primi habitaverunt in unum»).

22 - «Et quid est, in unum?» (*Enarr. in. Ps.* 132,2).

23 - «anima una et cor unum in Deum» (*Enarr. in. Ps.* 132,2).

24 - «Ex voce huius psalmi appellati sunt et Monachi» (*Enarr. in. Ps.* 132,3).

25 - «Monos enim unus dicitur: et non unus quomodocumque; nam et in turba est unus, sed una cum multis unus dici potest, monos non potest, id est solus: monos enim unus solus est. Quia ergo sic vivunt in unum, ut unum hominem faciant, ut sit illis vere quod scriptum est, una anima et unum cor; multa corpora, sed non multae animae; multa corpora, sed non multa corda; recte dicitur monos, id est unus solus» (*Enarr. in. Ps.* 132,6).

in tal senso un riferimento al "soggetto", alla "persona": un solo uomo. Agostino, per spiegare l'identità personale e plurale di quell'*unum*, riporta come esempio quell'unica persona che fu sanata da Gesù nella piscina: «uno solo veniva guarito; raffigurava l'unità della Chiesa»[26].

3. La fecondità delle relazioni

L'unità, secondo questo modo di intendere, non è un'astrazione concettuale del vivere insieme, ma è l'essere-uno dei congregati *dalla* e *nella* carità. L'unità fraterna ha una sua fecondità: è capace, infatti, di generare la presenza di Cristo. Scrive Agostino:

> «Tali sono quelli che abitano nell'unità: come nel modo in cui attraverso questi orli entra il capo dell'uomo perché si vesta, così attraverso la concordia dei fratelli entra Cristo, il quale è nostro capo, affinché si vesta, affinché la Chiesa aderisca a lui»[27].

Al di là del riferimento che il vescovo d'Ippona fa all'abito monastico, viene qui presentata, attraverso un paragone, una dinamica incredibilmente forte: come attraverso l'orlo di un abito entra il capo di colui che indossa la veste, così attraverso l'unità passa il Capo del Corpo che è Cristo, la vera e nuova forma della Chiesa, che esprime la realtà di Dio. Questo significa che l'*habitare in unum* ha lo Spirito Santo come condizione di possibilità, e la persona di Cristo come frutto. Il *con-venire in unum*, in altre parole, è lo spazio pneumatico all'interno del quale Cristo si fa presenza nella storia[28]. L'*unitas*, dono che proviene dall'alto, passando attraverso la vita fraterna genera la presenza stessa di Dio tra gli uomini.

In queste parole di Agostino sembra non esserci il modello classico di ecclesiologia trinitaria, eppure la sua esperienza di vita fraterna, che rende Cristo "presenza", è il luogo del dirsi e darsi di Dio, nel ritmo trinitario, inverato dalle relazioni tra gli uomini. Il "tra" gli uomini è lo spazio in cui Dio genera Dio, non in-Dio ma nella creazione. E dal momento che solo Dio genera Dio, c'è una certa relazione tra le persone umane che ha una fecondità performativa tale da per-

---

26 - «Unus solus sanabatur; unitatem Ecclesiae figurabat» (*Enarr. in. Ps.* 132,6).

27 - «Sed a barba descendere unguentum ad oram potuit, quae in capite est, ubi aperitur capitium. Tales sunt qui habitant in unum: ut quomodo per oras istas intrat caput hominis, ut vestiat se; sic per concordiam fraternam Christus intrat, qui est caput nostrum, ut vestiatur, ut Ecclesia illi haereat» (*Enarr. in. Ps.* 132,9).

28 - «Cristo entra attraverso la concordia dei fratelli» («Per concordiam fraternam Christus intrat»: *Enarr. in. Ps.* 132,9).

mettere al Padre di compiere il gesto eterno della generazione del Verbo, anche *extra-Deum*.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Ecclesiologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
alessandro.clemenzia@gmail.com