

13° CORSO DI FORMAZIONE

Anni 1983-84/1985-86

LA DOTTRINA TRINITARIA DI SANT'AGOSTINO E LA VOCAZIONE CONTEMPLATIVA

PROGRAMMA

1. Nozione agostiniana di Teologia.
2. Principi di metodologia teologica in Agostino.
3. Agostino catechista, predicatore e teologo della Trinità
4. Perché Agostino ha scritto il *De Trinitate*.
5. Con quali disposizioni Agostino ha scritto il *De Trinitate*.
6. Contenuto del *De Trinitate*: espositivo, difensivo, formulativo, illustrativo, contemplativo.
7. Esposizione breve di ciascuna parte del *De Trinitate*.
8. La contemplazione del dogma trinitario.
9. Il Padre fonte della Deità.
10. La missione del Figlio.
11. La missione dello Spirito Santo.
12. La vita spirituale e la contemplazione della Trinità.

LEZIONE PRIMA

1. NOZIONE AGOSTINIANA DELLA TEOLOGIA

La teologia è in rapporto alla conoscenza e all'amore; essa cioè ha lo scopo di indurci ad amare e conoscere di più per amare di più. Nel *De Trinitate* Agostino definisce la teologia: *la scienza che genera, difende, fortifica la fede ... Questa scienza non la possiedono molti fedeli, benché possiedono molti la fede. Altro infatti è sapere soltanto quello che un uomo deve credere per conseguire la vita beata..., altro è saperlo in modo da metterlo a profitto dei buoni e da difenderlo contro i cattivi*» (*De Trin.* XIV, 1, 3). Agostino applica alla teologia quello che la Scrittura dice della legge.

La nostra Scuola teologica, iniziata con Egidio Romano, ha coniato un nuovo vocabolo per definire la teologia che è - dicono - «una scienza affettiva», non speculativa o pratica, ma avente come fine l'amore. Deve di conseguenza aumentare, accrescere la nostra capacità di amore. Ciò rientra nella natura stessa della teologia in Agostino. L'approfondimento non è un lusso culturale, ma un mezzo di perfezione per nutrire e difendere la fede. *Dovete anzi amare la scienza, ma anteporre a essa la carità* (*Serm.* 354, 6, 6). dice Agostino. Tutta la nostra vita è consacrata al ricordo, all'amore della Trinità.

2. PRINCIPI DI METODOLOGIA TEOLOGICA IN AGOSTINO

È importante conoscere prima di tutto il metodo che Agostino ha seguito, cioè i principi ai quali si è ispirato nel far progredire, come ha fatto, la scienza teologica. Essi sono principi universali. I principali sono:

- 1) ferma adesione alla fede;
- 2) profondo desiderio di raggiungere l'intelligenza della fede;
- 3) ferma convinzione dell'originalità della dottrina cristiana;
- 4) senso vivo del "mistero";
- 5) costante subordinazione della teologia alla carità, all'amore;
- 6) cura vigilante di un linguaggio preciso e chiaro.

LEZIONE SECONDA

PRIMO PRINCIPIO: FERMA ADESIONE ALLA FEDE

È importante questo principio. Esso serve per distinguere tra filosofia e teologia. Se si considerano gli oggetti presi in esame, cioè gli argomenti della filosofia e della teologia, sono spesso gli stessi: la teologia parla di Dio e parla dell'uomo; la filosofia parla di Dio e parla dell'uomo. Allora qual è la differenza fra filosofia e teologia? È proprio questa: la teologia ragiona sotto la luce della fede, la filosofia ragiona sotto la luce della sola ragione. Anche quando trattano gli stessi argomenti, li trattano in modo diverso, perché li trattano sotto una luce diversa.

La teologia dunque parte dai principi della fede. Ciò che il Signore Gesù nostro Maestro vedeva, ciò che i santi vedono nel Cielo noi lo vediamo per mezzo della fede. Certo, la fede è un inizio di visione, dice Agostino nell'epistola 120, 2, 8: *Anche la fede ha i suoi occhi con i quali vede in qualche modo che è vero quello che ancora non vede.* Anche la fede ha i suoi occhi, in quanto la fede è ragionevole, non è cieca: oscura sì, cieca no; vede in qualche modo che è vero quello che ancora non vede. Che cosa vedono dunque gli occhi della fede? Vedono la credibilità dell'autorità a cui aderisce. Dio è credibile, Cristo è credibile, la Chiesa è credibile; perciò noi aderiamo a Dio, a Cristo, alla Chiesa. Vedono, questi occhi della fede, che è credibile l'autorità a cui aderisce e in forza di essa ammette le cose che ancora non vede.

Cristo ci ha promesso la vita eterna, che non vediamo; ci ha parlato del Padre, di sé, dello Spirito Santo, della Trinità, che non vediamo; ha istituito l'Eucarestia e la presenza del Cristo nell'Eucarestia, che non vediamo. Ma cosa è che vediamo, per cui possiamo credere tranquillamente? Che Cristo è credibile. Il bambino crede a sua madre perché si fida; se un altro gli dicesse le cose che gli dice sua madre, forse non crederebbe, ma la mamma non può ingannare. Lo stesso avviene per la fede. Dio non può ingannare né ingannarsi; Cristo non può ingannare né ingannarsi; la Chiesa, sostenuta dallo Spirito Santo, non può ingannare né ingannarsi nelle verità fondamentali della fede.

Dunque prima di tutto la fede. Ma la fede suppone un'autorità a cui aderire. Occorre cercare qual è questa autorità. È triplice: I. – Cristo; II. - La Tradizione; III. - La Chiesa

I. – CRISTO

Difatti nel Concilio Vaticano II la Costituzione sulla Rivelazione, *Dei Verbum*, parla di questi tre rivoli - la Scrittura, la Tradizione, la Chiesa -, attraverso i quali ci giunge l'autorità di Cristo, che costituisce il motivo della nostra fede e il punto di partenza di tutta la scienza della fede.

A questo punto dovrei aprirvi un panorama immenso e dirvi cosa Agostino pensa della Scrittura, che cosa della Tradizione, che cosa della Chiesa. Ma se facessi questo, devierei dal discorso che ci siamo proposti di fare. Ma lasciate che vi dica un'idea: Agostino riconosce nel Cristo l'autorità somma da cui non si allontanerà mai, perché non ne trova un'altra maggiore. Nel *Contra Academicos* (1, 3, 20, 43) dice: *l'autorità somma è Cristo e ho deciso di non separarmi mai da questa autorità*. Cristo dunque viene a noi attraverso la Scrittura, la Tradizione, la Chiesa.

La Scrittura

Agostino ha amato appassionatamente la Scrittura, è un innamorato della Scrittura, che legge, medita, cita. E della sacra Scrittura mette in rilievo quattro proprietà:

a) *L'origine divina*: la Scrittura viene da Dio, è come una *lettera* che Dio ci ha inviato;

b) *L'inerranza*: la sacra Scrittura non contiene errori. Non è lecito dire: l'autore di questo libro ha sbagliato; non ha parlato secondo verità. Se ti sembra che nella Scrittura ci sia un errore, una delle tre ipotesi è vera: o il codice che tu hai tra le mani è scorretto, cioè scritto male; o il traduttore ha sbagliato; o tu non capisci.

c) *La profondità della Scrittura*. Vorrei che leggeste la Lettera 137, 3, dove Agostino parla proprio della profondità abissale della sacra Scrittura. È facile sapere quello che è necessario per la salvezza, ma riguardo al capirne i misteri contenuti nelle Sacre Scritture dice: *Le Sacre Scritture sono tanto profonde che in esse avrei fatto ogni giorno dei progressi, se mi fossi sforzato di farne l'unico oggetto del mio studio*

dai primi anni della puerizia sino alla decrepita vecchiaia con tutta la calma possibile, con la maggiore applicazione e con un ingegno più vivace. Non che sia molto difficile giungere a comprendere in esse le cognizioni necessarie alla salvezza, ma dopo che uno ha riposto in esse la fede, senza la quale non si può vivere bene e santamente, a misura che vi si fanno del. progressi, molte cose restano da capire avvolte sotto il velo di numerose figure che nascondono i misteri. Non solo: nelle parole con cui questi sono espressi, ma anche nell'essenza delle cose da comprendere si nasconde un tale abisso di sapienza, che alle persone che hanno passato più tempo in questo studio, dotate d'intelligenza più penetrante e più desiderose d'imparare, capita quello che si legge in un passo della stessa Scrittura: Quando l'uomo avrà finito, solo allora comincia (Eccli. 18, 6). È l'invito a meditare, approfondire, amare, scoprire quello che non finiremo mai di scoprire.

d) La ricchezza della sacra Scrittura. In proposito vi pregherei di leggere le *Confessioni* 12, 14, 17 fino al 43. La Scrittura è la sorgente della Teologia e Agostino ha scritto la teologia biblica di tanti argomenti teologici. I primi quattro libri del *De Trinitate* sono uno studio della Trinità nella Sacra Scrittura.

II. - LA TRADIZIONE

Agostino è così aderente alla Tradizione nella Chiesa da scrivere queste parole: *Non crederei al Vangelo se non mi ci inducesse l'autorità della Chiesa Cattolica.* Infatti è la Tradizione apostolica che ci trasmette e ci interpreta la Scrittura. Ciò che insegna la Tradizione apostolica dev'essere assolutamente ritenuto, anche se non riusciamo a capirlo. Parole fortissime che meritano lunga meditazione. In conclusione a proposito della Tradizione, possiamo dire che i Padri, che sono gli organi della Tradizione, *hanno insegnato alla Chiesa ciò che hanno imparato nella Chiesa (C. Iul. 1, 17).*

III. - LA CHIESA

La Chiesa è quella che determina il canone della Scrittura, quali sono cioè i Libri Sacri, che trasmette la Tradizione, che interpreta l'una e l'altra. Cioè, è la Chiesa che prescrive la *Regula Fidei* da cui

dobbiamo partire per fare teologia. Perciò *in Ecclesia manebo securus*, anche se non capisco, qualunque difficoltà si presenti. La Chiesa è Una, Santa, Cattolica, Apostolica e perciò è garanzia della nostra fede. Un principio luminoso che Agostino pone: *in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis – (Dio) ha posto la dottrina della verità nella cattedra dell'unità* (Ep. 105, 5, 16). Quindi garanzia della verità è la cattedra della verità, rappresentata dal Sommo Pontefice quale segno di unità di tutta la Chiesa.

LEZIONE TERZA

TERZO PRINCIPIO: FERMA CONVINZIONE DELL'ORIGINALITÀ DELLA DOTTRINA CRISTIANA

Non tutti considerano questo principio come un principio di teologia. Ma lo considero tale perché è agostiniano e perché ritengo sia fondamentale per la teologia. Per fare teologia occorre essere convinti che c'è un nucleo dottrinale proprio del Cristianesimo perché venuto dall'alto, perché la religione cristiana è una religione rivelata nella quale si crede in una dottrina che non è di origine umana ma divina. Agostino pone questo principio come fondamentale perché gli serve:

1) - Per affermare la dottrina cattolica. La *nostra*, dice nella *Città di Dio* distinguendola dalla loro: la nostra, ossia quella contenuta nella *Regula fidei*, quella che viene dalla Rivelazione, quella dei Libri Santi. La *loro* è la dottrina dei pensatori, dei filosofi pagani. Quindi egli pone una distinzione netta tra la nostra dottrina (cioè quella cattolica) e la loro, tra i nostri scrittori e i loro, tra i nostri Padri e i loro.

2) - Questo principio gli serve nel confronto con le dottrine pagane. Se una dottrina pagana è conforme alla nostra, allora può essere accettata; se non lo è, deve essere respinta. Nella *Città di Dio*, a questo proposito, c'è un passo che è una professione solenne di questa originalità cristiana: *Per quanto riguarda dunque il sommo e vero Dio vi sono filosofi i quali hanno ritenuto che egli è l'autore del creato, la luce della conoscenza, il bene dell'azione e che da lui abbiamo ricevuto il principio dell'essere, la verità del sapere e la felicità del vivere. Più propriamente sono detti platonici o anche altri, qualunque denominazione diano alla propria setta. Possono essere soltanto i più eminenti fra quelli della scuola ionica che abbiano sostenuto questa dottrina, come lo stesso Platone e quelli che lo hanno ben capito o anche i filosofi della scuola italica (sta nominando le diverse scuole di filosofia antica) che la sostennero sull'autorità di Pitagora e dei pitagorici ed altri oriundi di là che furono della medesima opinione. Possono trovarsene alcuni anche di altre nazioni che furono considerati saggi o filosofi e che ebbero questa concezione e dottrina, siano essi Mauritanici o Libici, Egiziani, Indiani,*

Persiani, Caldei, Sciti, Galli, Spagnuoli. Noi li consideriamo migliori degli altri e confessiamo che sono più vicini a noi cristiani (De civ. Dei 8, 9). Se insegnano questo, a qualunque scuola appartengano, da qualunque parte vengano, noi ammettiamo che essi sono migliori degli altri e sono più vicini a noi. Perciò si spiega la regola che Agostino pose a se stesso nel primo libro che scrisse (*C. Acad.* 3, 20, 43), dove riguardo a ciò che si deve raggiungere con sottile indagine della ragione afferma: *Confido di trovare nei platonici ciò che non ripugni alle nostre sante dottrine.* Questa dunque è la regola fondamentale che segue sempre. È un principio fondamentale che poi deve servire non soltanto per capire qualcosa di teologia, ma anche come regola di condotta di vita. La regola è Cristo, la regola è la dottrina cristiana e a questa regola si confrontano le altre dottrine: se combaciano va bene, se non combaciano vuol dire che sono nell'errore e devono essere respinte. Così si può fare teologia e teologia cattolica.

QUARTO PRINCIPIO: IL SENSO PROFONDO DEL MISTERO CHE RENDE LA TEOLOGIA, L'INDAGINE TEOLOGICA SOBRIA E INSIEME ARDITA

Questo ricorso al senso del mistero, può avere due soluzioni errate.

1) La soluzione di coloro che pensano di poter ridurre dentro la visione puramente filosofica o razionale tutti i misteri cristiani. Questo è un grosso errore: è l'errore di quello che è stato chiamato nel secolo scorso semirazionalismo, cioè l'atteggiamento di coloro che partono dalla fede, non la respingono, ma credono di poter approfondire la fede al punto da far rientrare tutti i misteri della fede cristiana dentro un sistema di filosofia, dentro un sistema puramente razionale. A questo punto non si può arrivare mai! La fede cristiana ha delle dottrine che tutte le indagini teologiche non possono indagare intrinsecamente. Quindi i misteri cristiani non possono essere mai risolti dalla ragione umana.

2) L'altro errore, opposto, è quello di chi, con la scusa dei misteri, rinuncia all'indagine teologica: è l'atteggiamento del *fideismo*, di chi si contenta della fede semplice e ferma.

Noi vogliamo prendere la strada giusta, cioè quella di chi indaga seriamente per capire, finché può, le sua fede, ma sa anche che non potrà dissipare i misteri. Quindi, durante le ricerche teologiche, si inchina di fronte al mistero divino in attesa che questo mistero si sveli nella visione beatifica.

Agostino fu ricchissimo di questo senso del mistero e uno degli aspetti più affascinanti della sua teologia è proprio questo costante senso del mistero. Allo stesso tempo ha voluto approfondire la sua fede. Un principio agostiniano: *Intellectum valde ama* (Ep. 120, 3, 13), cioè: *Ama molto di capire* la tua fede, di entrare dentro e capire. Un altro principio agostiniano: *È meglio una fedele ignoranza che una temeraria scienza* (Serm. 27, 4); cioè è meglio restare ignoranti ma fedeli, che cercare di capire ed essere temerari, cioè voler capire quello che non si può capire. Dunque nonostante lo sforzo che dobbiamo fare per difendere la fede occorre avere il senso del mistero. Agostino raccomandava in ogni circostanza questo; lo raccomanda davanti alla natura di Dio, ineffabile, incomprendibile. Dice: Se tu comprendi, se dici di capire, allora sicuramente non è Dio quello che hai capito perché è *ineffabile*. Quindi possiamo e dobbiamo riconoscerne e dimostrarne l'esistenza; possiamo capire molto attraverso le creature, ma non possiamo mai penetrare nel mistero di Dio. Ad esempio, noi diciamo che Dio è infinitamente buono e infinitamente giusto: come nel profondo della natura divina queste due qualità infinite, che a noi appaiono contrarie, si uniscono e sono la stessa cosa? Non possiamo negare nessuna di queste due prerogative, ma come si uniscono intimamente in Dio è un mistero.

La fede è bella senza i *ma*, i *come*, i *perché*: c'è un grado di «penetrazione teologica che, giungendo davanti al mistero, deve chinarsi in adorazione». Agostino applica questo principio alla Trinità, alla divinità di Cristo, lo applica soprattutto al problema della teologia della libertà e della grazia. Dice: *Un problema difficilissimo questo: pochi lo capiscono; occorre tener fermi i due principi, la libertà e la grazia, anche se non si capisce il loro collegamento. Chi capisce ringrazi il Signore, chi non capisce preghi per capire e chini la testa per odorare*. Dice Agostino dei filosofi: *Quelli blaterino, noi crediamo!* È un atteggiamento di umiltà che devono possedere la teologia e il teologo.

Il teologo non può fare il teologo se non è profondamente umile, perché andrebbe sicuramente fuori strada.

Pensate al problema di Cristo Salvatore e Giudice. Agostino di Cristo ha detto: *Cristo è Salvatore e Giudice, ma se non c'è la grazia, che cosa salva? e se non c'è il libero arbitrio, che cosa giudica?* Se Cristo è Salvatore e Giudice, occorre ammettere insieme e la grazia e la libertà, perché senza la grazia non si capisce il Salvatore, senza la libertà non si capisce il Giudice. Questo non significa *spiegare* il mistero.

Così pure di fronte al mistero della predestinazione: Agostino lo riconduce ai due attributi divini di Bontà e Giustizia. Dice: Dio è buono e giusto: perché buono, può salvare chiunque senza meriti; perché giusto, non può condannare nessuno senza demeriti. È un principio luminoso che ci fa vedere l'azione di Dio. Quindi nessuno si perde se non per propria colpa, ma quelli che si salvano è per dono di Dio. Anche queste parole illuminano ma non dissolvono il mistero. Dio infinitamente buono può salvare chiunque senza meriti, come senza meriti ha donato a Maria la grazia di essere la Madre di Dio e a Cristo Uomo di essere Figlio di Dio. La natura umana di Cristo è stata unita al Verbo proprio nel momento in cui è stata creata, assolutamente senza alcun merito perché senza alcuna azione umana con cui avrebbe potuto meritarsela. Cristo è l'esemplare della nostra predestinazione. Ecco il mistero ed ecco la teologia. La teologia deve approfondire questi temi, ma fermarsi di fronte al mistero che questi temi racchiuono.

I meriti nostri sono dono di Dio e Dio, coronando i nostri meriti, corona i suoi doni. Aderire a Dio è grazia, allontanarsi da Dio è colpa.

Tutto ciò che c'è di positivo in noi è opera della creazione, ciò che c'è di limitazione e di negativo è della nostra natura creata. Se Dio voleva crearci, non poteva creare che una natura limitata, perché un essere illimitato sarebbe uguale a Dio e identico alla generazione del Figlio che è uguale al Padre. Le creature, se sono creature, non possono essere uguali a Dio; se sono limitate, sono defettibili; e se sono defettibili, possono essere soggette al male ed anche causa del male. Allora Dio, attraverso la grazia, sostiene il nostro libero arbitrio limitato e ferito dal peccato originale, perché raggiunga la meta.

Come vedete, la teologia non dissipa il mistero perché, se dissipasse il mistero, non sarebbe più teologia ma puramente filosofia o fantasticheria. Ci fa vedere tuttavia come questi misteri fra loro siano coordinati e come tutti i misteri rivelati siano ordinati alla nostra perfezione e alla nostra beatitudine.

QUINTO PRINCIPIO: LA COSTANTE SUBORDINAZIONE DELLA TEOLOGIA ALLA CARITÀ E PERCIÒ ALLA VITA DELLA CHIESA

Fine della teologia è l'amore, come l'amore è fine di tutte le Scritture. Perciò chi fa teologia deve dimostrare costantemente che la teologia non tende alla scienza pura - *sapere per sapere* -, ma tende alla scienza sapida, affettiva - *sapere per amare* -, perché l'ultimo termine del movimento interiore del nostro spirito non è il conoscere, ma l'amare. L'intelligenza è ordinata alla volontà, quindi l'amare dipende dal conoscere, perché nessuno può amare se non conosce; il conoscere tende all'amare e bisogna ricordarsi che il grande teologo è sempre un uomo spirituale: ecco perché la Chiesa non dichiara un teologo *Dottore* della Chiesa se non è santo. La santità un elemento essenziale perché un grande teologo possa essere dichiarato *Dottore* della Chiesa.

Perché questo collegamento? Perché deve aver dimostrato con la vita che anche a lui la scienza teologica è servita per arrivare alla carità. Perciò la linea d'ascensione agostiniana è quella della patristica: attraverso la fede, la scienza e l'amore si raggiunge la gnosi, cioè la sapienza. Quindi fede, scienza, amore s'identificano con la sapienza. La teologia deve essere orientata all'amore; è dall'interno che ha in sé questo orientamento. Per questa ragione i nostri teologi agostiniani nel medioevo chiamavano la teologia una scienza affettiva. Aristotele aveva distinto tra scienza speculativa e scienza pratica. I filosofi si domandavano a posto avesse la teologia. Alcuni dicevano che era una scienza speculativa, altri pratica; invece i nostri dicono: non è né speculativa né pratica, ma di sua natura è ordinata all'amore. Perciò la chiamarono scienza affettiva.

SESTO PRINCIPIO: CURA VIGILANTE DEL LINGUAGGIO TEOLOGICO

Agostino ebbe cura anche di questo aspetto. Nella teologia non possiamo parlare a modo nostro: ci sono alcune espressioni che sono state conquistate dopo tante discussioni e che sono diventate la tessera della fede cattolica. Ad esempio:

a) Mistero Trinitario: una Natura o Essenza o Sostanza e Tre Persone;

b) Mistero Cristologico: una Persona e due nature;

c) Mistero Eucaristico: Cristo presente nell'Eucarestia per la conversione o la transustanziazione del pane nel Corpo e del vino nel Sangue di Cristo.

Queste formule sono sacre come sacra è la formula della maternità divina di Maria, Madre di Dio.

Nel *De civitate Dei* (10, 23) dice Agostino: *I filosofi però parlano liberamente e in argomenti veramente difficili per l'intelligenza e non si preoccupano di offendere l'udito dei credenti. A noi invece è consentito di esprimerci in base a una regola determinata, affinché il libero uso delle parole non generi una erronea credenza anche in merito a oggetti che si esprimono con quelle parole.* Occorre ricordare la precisione del linguaggio della Chiesa nel parlare dei misteri cristiani, la precisione del linguaggio è una difesa della dottrina. La libertà del linguaggio può dare occasione all'infiltrarsi di false opinioni in quelle cose si esprimono con parole meno adatte e meno precise (cf. *Patrologia*, vol. III, pp. 401-403).

Vorrei iniziare col *De Trinitate* per vedere come Agostino in questo libro abbia applicato i principi enunciati, come applicando questi principi abbia creato una grande teologia trinitaria e insieme mistica spirituale. L'opera è stata scritta per due scopi: uno teologico, cioè chiarire alcuni grossi problemi intorno al mistero trinitario; uno spirituale e mistico, cioè insegnare ai lettori cristiani a salire, attraverso una progressiva purificazione, verso la visione della Trinità.

Dal libro nono al quindicesimo Agostino ha illustrato l'immagine della Trinità nell'uomo, affinché l'uomo comprendesse questo mistero trinitario che è in lui. La sua natura è triadica e attraverso la purificazione del cuore può giungere alla contemplazione della Trinità.

La spiritualità agostiniana è una spiritualità trinitaria, poi cristologica, poi ecclesiologica, poi escatologica: sono questi quattro aspetti che dominano l'indirizzo della spiritualità agostiniana.

LEZIONE QUARTA

Dopo aver completato la visione dei principi fondamentali che guidano la metodologia teologica di Agostino, adesso dovremo vedere come Agostino ha applicato questo suo metodo all'opera *De Trinitate*.

Ma prima vediamo un altro aspetto di Agostino: Agostino catechista, predicatore e teologo. Infatti ha parlato della Trinità sia come catechista, rivolgendosi ai battezzandi o ai neo-battezzati; ha parlato della Trinità come predicatore; ha parlato della Trinità come teologo. Come catechista ne ha parlato nei suoi discorsi ai catecumeni o ai neo-battezzati; come predicatore nei discorsi al popolo; come teologico e destinato agli studiosi nel *De Trinitate*.

C'è una differenza nel modo di affrontare l'argomento, partendo da una o da un'altra posizione. Per ciò che riguarda solo lo Spirito Santo, ho avuto occasione di sottolineare la differenza di questi tre aspetti in una comunicazione al Congresso Internazionale del 1982, dal titolo "*Credo nello Spirito Santo*", in cui ho parlato di Agostino e la Pneumatologia latina.

Come catechista e parlando ai neofiti Agostino è molto sobrio e chiaro: non usa la parola persona, parola un po' aulica e dotta. Per essere capita bene aveva bisogno di spiegazioni e queste spiegazioni sono date nel *De Trinitate*. Riguardo al problema dello Spirito Santo dice che riceve la sua natura dal Padre e dal Figlio, ma non affronta tutti i problemi della processione dello Spirito Santo.

Come predicatore della dottrina trinitaria Agostino parla molto della generazione del Figlio contro gli Ariani e parla molto dell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa. Si vede allora chiaro che a lui interessava sottolineare questi due aspetti: il primo perché era legato alla controversia ariana, l'altro perché era fondamentale per la dottrina ecclesiologica. Agostino non poteva e non sapeva parlare della Chiesa senza parlare dell'azione dello Spirito Santo: è stato lui a trovare la formula che lo Spirito Santo è nella Chiesa ciò che l'anima è nel corpo. È andato molto più avanti dicendo: *Nella misura in cui ognuno ama la Chiesa di Cristo, in quella misura riceve lo Spirito Santo*; quindi la misura della presenza dello Spirito Santo nella nostra vita è data dal

nostro amore alla Chiesa. Parliamo giustamente della vita interiore e dell'inabitazione dello Spirito Santo e della Trinità in noi, ma la condizione e la misura di questa presenza è l'amore alla Chiesa. Egli mette in luce nei discorsi sullo Spirito Santo una verità sublime: l'unità sociale della Chiesa di Dio, fuori della quale non c'è remissione dei peccati, è l'opera propria dello Spirito Santo; e continua dicendo nel *Discorso 71, 20, 33: Il Padre infatti non può essere considerato Padre comune dal Figlio e dallo Spirito Santo, poiché non è il Padre di tutti e due; il Figlio non può essere considerato Figlio comune del Padre e dello Spirito Santo, perché non è Figlio di tutti e due; lo Spirito Santo invece è considerato Spirito comune del Padre e del Figlio, poiché è l'unico Spirito di entrambi.*

Colui pertanto che è nella Trinità l'unione del Padre e del Figlio diventa il principio di unione di tutti i fedeli della Chiesa di Dio. Ciò che è proprio dello Spirito Santo nella Trinità - essere la comunione, l'unione, la soavità, l'abbraccio del Padre e del Figlio -, quella proprietà diventa principio dell'unione dei fedeli nella Chiesa. Perciò, se i fedeli nella Chiesa sono una cosa sola, ciò si deve all'azione dello Spirito Santo. Se si applica questo principio agostiniano alla vita della comunità, si vede che il principio di unione, che costituisce la comunità come tale - cioè un sol cuore ed un'anima sola, è lo Spirito Santo.

Parlando contro gli Ariani combatte la loro affermazione secondo la quale, se si afferma che il Figlio è ciò che è il Padre, non vi è dubbio che il Figlio è anche Padre. Gli Ariani, infatti, dicevano che se vogliamo distinguere il Figlio dal Padre, occorre affermare che il Figlio sia di una natura differente e che solo il Padre sia increato. Agostino risponde che quanto alla sostanza il Figlio è ciò che è il Padre, ma non secondo la relazione, non secondo ciò che si riferisce all'Altro. Infatti Dio si chiama Dio quando si riferisce a se stesso ma si chiama Padre quando si riferisce al Figlio. Nella Teologia affiorano tutti i grandi problemi del Mistero Trinitario, come si vedrà analizzando il *De Trinitate*.

Perché Agostino ha scritto il *De Trinitate*? Per due motivi: uno teologico e uno mistico.

Il motivo teologico consiste nel fatto che Agostino voleva approfondire, per quanto può la mente umana, il tema della Trinità.

Ma, secondo la norma fondamentale della sua Teologia, non voleva approfondirlo solo per sapere, ma per guidare il suo animo e quello dei suoi lettori alla contemplazione della Trinità.

Il motivo mistico è dato dal fatto che voleva salire lui stesso ed insegnare ai lettori a salire verso la contemplazione della Trinità.

1 - La prima parte, composta dai primi quattro libri, è biblica. La teologia deve sempre cominciare dalla Sacra Scrittura. Il primo principio del metodo teologico di Agostino è l'adesione alla fede. L'autorità della fede è Cristo, ma Cristo si manifesta prima di tutto attraverso la Scrittura, la tradizione e la Chiesa. La teologia, di conseguenza, quando vuol essere una teologia seria, deve approfondire il tema biblico, deve sapere cosa insegna la Scrittura sull'argomento che vuole trattare.

L'altro motivo per cui Agostino inizia la sua trattazione sulla Trinità partendo dalla Scrittura è quello di rispondere a chi la interpretava male. Gli ariani si servivano dei passi della Scrittura per interpretarli male. Il teologo Agostino perciò sente il dovere di esaminare la Scrittura per sapere cosa insegna e per rispondere alle difficoltà degli avversari.

2 - La seconda parte è quella che possiamo chiamare "speculativa", in cui il teologo cerca di approfondire i temi e il mistero come risulta dalla Scrittura.

Ma il teologo, ecco il secondo motivo, deve rispondere anche alle difficoltà della ragione che facevano gli avversari. Per rispondere a quelle difficoltà occorre servirsi degli argomenti della ragione. Scrive un nostro grande maestro, Egidio Romano: *Non c'è obiezione che possa fare un uomo per mezzo della ragione, che l'uomo fedele, cristiano, non possa risolvere con le stesse armi della ragione, almeno dimostrando che quell'argomento non è un argomento cogente.* Per quanto noi non possiamo penetrare in tutti i misteri, è certo che nella Chiesa cattolica si può rispondere a tutti gli argomenti della ragione di cui ho parlato (cf. *Lettera* 118, 32): è il vero metodo per raccogliere nella roccaforte della fede i deboli e poi combattere per essi con le armi della ragione. Ecco il grande teologo! Dopo aver sostenuto che è giusto accogliere nella roccaforte della fede quelli che non possono capire tutti i misteri della fede ma devono accettare per fede quello che ci è rivelato, combatte con

le armi invitte della ragione per rispondere agli avversari.

Un esempio può aiutare a capire quello che sto dicendo: l'argomento che gli ariani portavano per dimostrare che il Figlio non poteva essere consustanziale al Padre. L'argomento era questo: in Dio non c'è che la categoria della sostanza, non ci sono perfezioni accidentali; se il Figlio si distingue dal Padre, questa distinzione dev'essere una distinzione di sostanza, perciò il Figlio non può essere consustanziale al Padre, ma di sostanza diversa. Il Concilio di Nicea, però, aveva definito il "consustanziale, Generato, non Creato, della stessa sostanza del Padre". Agostino risponde con gli argomenti della ragione, perché questi si servivano di argomenti filosofici. Nelle creature c'è la distinzione tra la sostanza e le perfezioni accidentali; quindi la distinzione tra l'uno e l'altro, pur nella identità della sostanza, può essere determinata dalle perfezioni accidentali. Ecco la nostra distinzione: abbiamo tutti la stessa natura umana, ma c'è una distinzione fra noi perché ognuno è se stesso per le perfezioni accidentali, che permettono che la stessa sostanza sia specifica e moltiplicata nella specie. Se noi parliamo invece della distinzione tra un uomo e una bestia o una pianta, c'è una distinzione di sostanza; ma tra un uomo e un uomo non ci sono distinzioni di sostanza. In Dio gli accidenti non ci sono, dunque in lui non ci sono distinzioni. Sotto questa affermazione c'è un profondo pensiero filosofico, che tocca il cuore stesso del mistero.

A questi argomenti occorreva rispondere con altrettanti argomenti della ragione. Agostino a questo proposito ha speso tre libri (V- VII) del *De Trinitate*.

La terza parte (IX-XV) è *Teologico-Mistica* e vuole condurre il lettore a capire qualcosa del Mistero trinitario partendo dalle creature.

Il *De Trinitate* è quindi un trittico: la prima parte biblica, la seconda teologica-speculativa, la terza teologica-spirituale. L'ottavo libro segna il passaggio tra i primi sette e gli ultimi sette; vuol esser una introduzione alla cognizione mistica di Dio e di tutti i libri del *De Trinitate*. È il più mistico, perché Agostino fa uno sforzo per aiutare il lettore a capire qualcosa di Dio. Di questo argomento aveva parlato nelle *Confessioni* (X, 6, 8), quando si era chiesto: *Cosa amo, quando amo il mio Dio?* Vuole aiutare il lettore a capire qualcosa di Dio

attraverso quattro concetti altissimi: il concetto della Verità, il concetto della Bontà, il concetto della Giustizia, il concetto dell'Amore. Solo se faremo uno sforzo per capire cosa sono queste quattro grandi idee, di cui parliamo tutti e sempre, troveremo la strada per capire qualcosa di Dio. Dio infatti è la Verità sussistente, è la Bontà sussistente, è la Giustizia sussistente, è l'Amore sussistente. Avrei potuto usare anche la parola sostanziale, dicendo che Dio è la Verità sostanziale, per cui sono vere tutte le cose che sono vere; è la Bontà sostanziale, per cui sono buone tutte le cose che sono buone; è la Giustizia sostanziale, per cui sono giusti tutti quelli che sono giusti; è l'Amore sostanziale, per cui è buono, è bello, è amabile tutto ciò che è buono, bello, amabile. Non si tratta quindi di pie considerazioni, ma di altissime speculazioni, che aiutano a capire qualcosa di Dio, perché invitano a capire qualcosa di noi stessi, delle nostre idee.

Agostino comincia il *De Trinitate* (I, 4, 7) con una professione di fede che riassume la lettura degli scrittori cattolici:

Tutti gli interpreti cattolici dei Libri sacri dell'Antico Testamento e del Nuovo che hanno scritto prima di me sulla Trinità di Dio e che io ho potuto leggere, questo intesero insegnare secondo le Scritture: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo con la loro assoluta parità in una sola e medesima sostanza mostrano l'unità divina e pertanto non sono tre dèi, ma un Dio solo, benché il Padre abbia generato il Figlio e quindi non sia Figlio colui che è Padre; benché il Figlio sia stato generato dal Padre e quindi non sia Padre colui che è Figlio; benché lo Spirito Santo non sia né Padre né Figlio ma solo lo Spirito del Padre e del Figlio, pari anch'egli al Padre e al Figlio, appartenente con essi all'unità della Trinità. Tuttavia non la Trinità medesima nacque dalla vergine Maria, fu crocifissa e sepolta sotto Ponzio Pilato, risorse il terzo giorno ed ascese al cielo, ma il Figlio solamente. Così non la Trinità medesima scese in forma di colomba su Gesù nel giorno del suo battesimo o nel giorno della Pentecoste, dopo l'ascensione del Signore, si posò su ciascuno degli Apostoli, con il suono che scendeva dal cielo come fragore di vento impetuoso e mediante distinte lingue di fuoco, ma lo Spirito Santo solamente. Né infine la medesima Trinità pronunciò dal cielo le parole "Tu sei il Figlio mio", quando Gesù fu battezzato da

Giovanni o sul monte quando erano con lui i tre discepoli, oppure quando risuonò la voce dicendo “L’ho glorificato e ancora lo glorificherò”, ma era la voce del Padre solamente che si rivolgeva al Figlio, sebbene il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo operino inseparabilmente, come sono inseparabili nel loro stesso essere. Questa è la mia fede, perché questa è la fede cattolica.

Questa nostra fede impone molti problemi.

1) Se il Padre è Dio, se il Figlio è Dio, se lo Spirito Santo è Dio, perché noi diciamo che non sono tre dèi ma un solo Dio?

2) Riguardo all’incarnazione del Verbo: se tutte le opere al di fuori di sé la Trinità le compie inseparabilmente, perché si è incarnato solo il Figlio?

3) Riguardo allo Spirito Santo: non possiamo dire, secondo la nostra fede, che lo Spirito Santo è Figlio; è uguale al Padre e al Figlio, coeterno e consustanziale ma non è Figlio dell’Uno o dell’Altro; esso procede dal Padre e dal Figlio, ma non è Figlio di ambedue. Qual è dunque la distinzione tra la processione del Figlio che è generazione e la processione dello Spirito Santo che non è generazione?

A questa terza difficoltà sono dedicati i sette ultimi libri del *De Trinitate*. La ragione della distinzione sta nella natura propria dello Spirito Santo che procede come Amore, mentre il Figlio procede come Verbo, perciò è Figlio; lo Spirito Santo invece procede come Amore, perciò non è Figlio, pur essendo consustanziale e coeterno al Padre e al Figlio. Per capire tutto questo occorre rientrare in se stessi e vedere come nella nostra mente interiore procede il Verbo, come procede la cognizione e come procede l’Amore. Attraverso la cognizione di noi stessi possiamo capire qualcosa di quella misteriosa Trinità che è Dio.

LEZIONE QUINTA

Dobbiamo fare uno sforzo per capire qualcosa del Mistero trinitario, contemplare questo trittico partendo dal primo quadro che è la Teologia biblica. Cosa fa Agostino in questi quattro libri (I-IV), che dedica allo studio della Teologia biblica, cioè allo studio della sacra Scrittura, sotto la visuale della Trinità? Vuol dare delle regole per interpretare la Scrittura in modo da contraddire coloro che abusavano della Sacra Scrittura al fine di negare l'uguaglianza delle tre Persone trinitarie ed affermare che il Figlio era una Creatura del Padre.

1) - Quando leggiamo la sacra Scrittura, come dobbiamo capirla?

2) - La sacra Scrittura parla della missione del Figlio e dello Spirito Santo: come si devono capire queste missioni? Gli avversari della fede dicevano che, se il Padre ha mandato il Figlio, significa che il Figlio è inferiore al Padre. Agostino ci parla del concetto teologico delle missioni in Dio.

3) - Nel Vecchio Testamento si parla molto delle apparizioni di Dio o Teofanie: queste apparizioni di Dio erano interpretate da molti come apparizioni del Figlio. Agostino tratta questo tema per dare la vera nozione, secondo lui, delle apparizioni di Dio nel Vecchio Testamento.

Leggendo la Scrittura gli ariani prendevano occasione per difendere l'inferiorità del Figlio nei riguardi del Padre. Agostino deve rispondere a questa difficoltà. In un primo momento espone le regole per leggere la sacra Scrittura, poi espone la nozione delle missioni divine, infine espone la nozione delle apparizioni di Dio nel Vecchio Testamento. Nell'*Introduzione al De Trinitate* (pag. XX) si trovano le regole per leggere la sacra Scrittura come le espone Agostino.

1 - Prima regola. Spesso i testi scritturistici si riferiscono all'unico vero Dio, che è Trinità, senza distinzione di Persone e quello che dice è valido per tutte le Persone. Nel *De Trinitate* (I, 6, 10-12) è riportato il testo della Lettera di S. Paolo a Timoteo (6,16) in cui è detto: *Il solo che possiede l'immortalità*. Gli eretici dicevano che in questo passo ci si riferisce solo al Padre; Agostino risponde che questo è vero di Dio come tale e quindi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. L'immortalità è propria delle Tre Persone, la Luce inaccessibile è abitata

dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo. Alcuni testi della Scrittura, che parlano di Dio senza distinzione di persona, devono essere intesi in modo da includere le Tre Persone, anche se non vengono esplicitamente nominate, come nel caso dell'immortalità e della luce inaccessibile.

2 - Seconda regola: è la regola che si può chiamare economica, cioè nel modo divino del manifestarsi a noi. Qualche volta la Scrittura parla solo di una Persona Divina come del Figlio, dello Spirito Santo, per ricordare che nella Trinità c'è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo: quello che viene detto del Figlio o dello Spirito Santo non è proprio soltanto del Figlio o dello Spirito Santo, ma vale anche per il Padre. Per esempio nel *De Trinitate* (I, 8, 18-19) è citato S. Paolo che dice: “Nessuno conosce le cose di Dio, eccetto lo Spirito di Dio” (1 Cor. 2,11). Questa proprietà è solo dello Spirito Santo? Non è valida anche per il Figlio? Non è valida anche per il Padre? Certamente è valida per il Figlio, per il Padre e per lo Spirito Santo. La ragione per cui nella Scrittura viene spesso nominata una Persona sola è per ricordare a noi l'esistenza delle Persone Divine e metterci in relazione con esse. Una tale affermazione non vuole quindi sottolineare la diversità di natura tra l'una e l'altra persona, ma è un modo diverso di esprimersi, perché noi possiamo conoscere non solo l'unità ma anche la Trinità di Dio.

3 - Terza Regola: è la più famosa, perché riguarda la Persona di Gesù. Agostino la chiama *canonica*, cioè la più solenne. Nella sacra Scrittura troviamo delle affermazioni contrastanti intorno a Cristo. Per esempio, Cristo dice: “Io e il Padre siamo una cosa sola”, e così afferma la sua uguaglianza con il Padre. Altrove dice: “Il Padre è maggiore di me”, sembrando affermare una disuguaglianza. Il Figlio è uguale al Padre o inferiore al Padre? La regola canonica dice che nell'unità della persona di Cristo ci sono due nature: la natura umana e la natura divina; perciò le parole della Sacra Scrittura si riferiscono sempre a Cristo, ma riguardano o la sua Natura divina (“Io e il Padre siamo una cosa sola”) o la sua natura umana (“il Padre è maggiore di me”). Agostino insiste molto nel *De Trinitate* per dire che nel Cristo c'è una sola persona, che esiste in due nature; di lui si può parlare in due modi: nel modo divino e nel modo umano. Alcune espressioni che affermano l'unità della Persona sono veramente facilissime; ne suggerisco una: «Altro è

il Verbo nell'uomo, altro è il Verbo-Dio» (cf. *De Trin.* 2, 6, 11). Capite la differenza di questa affermazione? Altro è il Verbo nell'uomo, fatto che si avvera nella giustificazione, nella santificazione, quando il Verbo diventa presente in noi; altro è il Verbo-Uomo. Il Verbo-Uomo è solo Cristo, perché è insieme Dio e Uomo. Il Verbo presente nell'uomo significa una presenza, che però non è una unione sostanziale; l'unione sostanziale, o ipostatica, tra la natura umana e la natura divina è solo nel Cristo.

Alcune espressioni, di cui oggi si servono certi scrittori quando parlano di Cristo, sono imperfette; così come, dicendo che nel Cristo c'è Dio presente in modo supremo, si usa un'espressione imperfetta: Cristo non è la manifestazione suprema di Dio perché Dio è presente in Lui in maniera suprema, ma perché è Dio e Uomo. Tra la santificazione degli uomini giusti e il Cristo c'è un abisso. Ciò è vero anche per Maria, la più santa delle creature, quella che ha presente in sé Dio in grado supremo, tanto che Pio IX ha detto nell'Enciclica, con cui ha proclamato l'Immacolata Concezione, che la mente umana non potrà mai capire quanto sia alta la santità di Maria.

Noi siamo figli adottivi di Dio, mentre Cristo è Figlio naturale di Dio; noi siamo santificati dalla presenza di Dio in noi, Cristo è santificato sostanzialmente per essere Dio-Uomo; noi siamo giustificati per la grazia di Dio in noi, Cristo non è giustificato ma è il Giusto, ed è il Giusto perché è insieme Dio e Uomo. Un'altra espressione è: «Altro è il modo com'è mandata la sapienza perché sia nell'uomo il dono della Sapienza, altro è il modo com'è mandata la Sapienza perché essa stessa sia Uomo»; allora le parole: “*e il Verbo si è fatto carne*” significano che il Verbo è Dio e Uomo.

Prima di passare al secondo punto propongo un'appendice: nella sacra Scrittura ci sono spesso delle frasi che non si sa se devono essere applicate a Cristo Uomo o a Cristo Dio. Per esempio le parole di Cristo: *La mia dottrina non è la mia, ma del Padre mio che mi ha mandato* (Gv 7, 16). Agostino le riferisce anche alla natura divina in un discorso fatto al popolo (*In Io.tr.* 29, 3): Cristo come Dio è la dottrina del Padre; riferite queste parole alla Trinità appare chiaro che il Figlio è la dottrina del Padre, ma la dottrina appartiene a quello di cui è dottrina; allora il

Cristo appartiene totalmente al Padre: *Che cosa è più tuo che te stesso*, dice Agostino, *ma che cosa è meno tuo di te stesso, se tu sei di un altro?* Qui c'è il Cristo-Verbo: il Verbo è generato dal Padre e perciò appartiene totalmente al Padre, è totalmente del Padre; se totalmente del Padre, è distinto dal Padre, ma, come vedremo, soltanto perché il Padre è il Generante il Figlio e il Figlio è Generato. La dottrina appartiene totalmente al Padre e perciò Cristo poteva dire "la mia dottrina non è mia", perché nulla è più proprio di noi stessi che noi stessi, ma nulla è meno proprio di noi stessi se noi apparteniamo totalmente ad un altro; e il Verbo appartiene totalmente al Padre. Ci sono molte verità da indagare, espressioni dell'ineffabile Mistero di Dio, verità a cui sono arrivati le grandi menti teologiche e a cui noi faremo un piccolo sforzo per arrivare.

Propongo il problema con le parole di Agostino. Se diciamo che il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio, perché non possiamo dire che sono tre Dèi, ma dobbiamo dire che Padre, Figlio, Spirito Santo sono un solo Dio? La distinzione che esiste fra le persone divine è diversa da quella che esiste fra le persone umane, perché fra gli uomini la distinzione è specifica: noi siamo tre persone perché apparteniamo alla stessa specie umana; la natura è comune a tutti e tre, però ognuno dei tre ha una natura individua e quindi una sostanza distinta dall'altro. Se per il mistero trinitario si potesse dire la stessa cosa, avremmo tre dèi. In Dio l'unità non è di tre sostanze, come avviene per gli uomini, ma si ha una sola Sostanza, quindi un solo Dio, dentro la quale ci sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Come si distinguono allora? Non per una distinzione di sostanza, ma per una distinzione di relazioni, di cui parleremo in seguito. Dio è Uno e tutto ciò che si dice di Dio vale per tutte e Tre le Persone; ma quello che si dice proprio del Padre, non vale del Figlio: solo il Padre è Padre e non è Figlio, solo il Figlio è Figlio e non è Padre, solo lo Spirito Santo è Spirito Santo e non è né Padre né Figlio. Questa diversità comunque non riguarda la sostanza divina, perché la sostanza divina è una ed è identica nelle Tre Persone. La diversità sta nelle relazioni mutue che ci sono tra le Tre Persone, in quanto nell'unità della natura divina il Padre genera il Figlio, e questo è un concetto relativo; il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo, ed è un altro concetto relativo.

Qualche eretico dei primi secoli intendeva che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono una sola Persona che viene chiamata Padre perché ha la funzione di creare, Figlio perché ha la funzione di redimere, Spirito Santo perché ha la funzione di santificare: in seno alla Trinità non ci sarebbe nessuna distinzione. I Padri hanno dovuto sostenere prima l'unità della divinità che non era messa in discussione dagli ebrei, che avevano una religione monoteista, ma che era difficile da sostenere di fronte ai pagani, che erano politeisti. Una volta difesa l'unità di Dio, si sono trovati a dover difendere, contro i giudei e contro i pagani, il fatto che in Dio nell'unità di natura, di sostanza, di essenza, ci sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. C'è una distinzione reale tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ma una distinzione che non nasce dalla differenza della natura, ma nasce dalla differenza delle relazioni interne alla Trinità, in quanto il Padre è l'origine della Deità e genera il Figlio e generando il Figlio dà al Figlio il potere di ispirare insieme a sé lo Spirito Santo. Perciò il Figlio ha come proprietà di essere Generato dal Padre e di ispirare insieme al Padre lo Spirito Santo e lo Spirito Santo ha come proprietà di essere ispirato dal Padre e dal Figlio. Questo costituisce la differenza di soggetti: tre di Persone, ma non di natura.

Seconda parte del primo quadro. Nella Scrittura si parla di missioni: il Padre manda il Figlio, il Padre manda lo Spirito Santo, il Figlio manda lo Spirito Santo; Cristo dice di essere mandato dal Padre e, perché mandato dal Padre, deve fare quello che il Padre gli ha comandato di fare. Questa è la base di tutta la nostra vita spirituale: se non comprendiamo Cristo mandato dal Padre e quindi espressione della volontà, del piano divino e dell'amore del Padre, nel Vangelo non abbiamo compreso molto dell'obbedienza di Cristo al Padre, perché tutta la vita religiosa consiste nel voler essere vicini a Cristo nella sua adorazione al Padre, obbedienza al Padre, nel compimento del piano salvifico stabilito dal Padre.

Vediamo di capire meglio cosa significhi questa missione. Agostino, da acuto teologo, spiega che le missioni significano due cose: una riguarda la natura stessa di Dio, un'altra riguarda noi, che siamo il termine di questa missione. In Dio il fatto che il Figlio è mandato dal Padre, non significa disuguaglianza ma ordine di natura, perché

evidentemente il Figlio viene dopo del Padre in quanto generato dal Padre. Questo è il motivo per cui nella Scrittura si dice che il Padre manda il Figlio e mai che il Padre sia stato mandato, perché il Padre è la fonte della Trinità, è Dio ingenerato, che non procede da alcuno, mentre il Figlio è eterno come il Padre ma generato dal Padre, e lo Spirito Santo, eterno come il Padre e il Figlio, ma spirato dal Padre e dal Figlio. C'è dunque un ordine interno nella Trinità, un ordine di natura: le tre Persone sono nell'ordine particolare che è dato dalle processioni: il Figlio che procede dal Padre e lo Spirito che procede dal Padre e dal Figlio. Questo indicano in Dio le missioni, non diversità di natura, come volevano gli avversari.

C'è un altro principio, un'altra verità inclusa nel concetto di missione: essa indica un nuovo modo di essere nelle creature in cui la Persona divina è mandata. Il nuovo modo del Figlio di essere nella creatura è duplice: visibile e invisibile. Visibile nell'Incarnazione: il Figlio è apparso in un nuovo modo, perché è apparso come uomo, si è fatto uomo, realmente uomo. C'è anche un modo nuovo di essere in noi invisibilmente: nella giustificazione, quando si compie la missione invisibile del Figlio da parte del Padre, ed è tanto più presente in noi quanto più cresce la nostra giustificazione. La nostra giustificazione si compie attraverso questo dono ineffabile che il Padre fa a noi mandandoci il Figlio; questo avviene sia nella prima giustificazione, quando si passa dallo stato di peccato allo stato di grazia, sia nella crescita della giustificazione, quando si aumenta nella giustificazione stessa.

La stessa cosa si può dire per lo Spirito Santo. Il fatto che lo Spirito Santo è mandato dal Padre e dal Figlio, nell'interno della Trinità significa che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio; in noi significa che lo Spirito Santo è presente in un modo nuovo. Anche la manifestazione dello Spirito Santo è visibile ed invisibile: visibile nel giorno della Pentecoste, attraverso le lingue di fuoco e la colomba; invisibile ogni volta che nella giustificazione cresciamo nell'amore: crescere nell'amore significa avere in noi in modo più pieno e più alto la presenza dello Spirito Santo che è amore.

Il concetto di missione è un concetto che entra nel mistero trinitario, ma che si riflette integralmente e pienamente nel mistero della nostra

vita spirituale, cioè nella nostra giustificazione. Tutta la nostra vita cristiana ha un valore, un significato trinitario, e questo appare in modo chiaro dal concetto di missione che Agostino spiega.

LEZIONE SESTA

Ho già detto come è costruita l'opera del *De Trinitate*. Ho parlato di un trittico:

1 – Nel primo quadro Agostino espone la dottrina trinitaria come risulta dalla Sacra Scrittura.

2 – Nel secondo quadro difende questa dottrina dalle difficoltà degli eretici, particolarmente dalle difficoltà mosse da quelle due posizioni estreme: quella dei sabelliani, secondo la quale non c'era in Dio la distinzione delle Persone; l'altra degli ariani che sottolineavano tanto la distinzione da farla diventare una distinzione di sostanza, per cui il Figlio di Dio era una creatura di Dio e perciò non Dio come il Padre, non consustanziale al Padre.

3 – Il terzo quadro è l'illustrazione e la contemplazione del mistero trinitario. Ho parlato del primo quadro, cioè dell'esposizione della dottrina trinitaria nella Sacra Scrittura, ed ho detto come Agostino fissi la sua attenzione soprattutto su due punti: le missioni e le processioni.

Le teofanie. È una parola greca che vuol dire “apparizione di Dio” e si tratta soprattutto delle teofanie del Vecchio Testamento, dove si parla spesso di Dio che è apparso: Dio ha parlato a Mosè, Dio è apparso ad Abramo. Nel Vecchio Testamento Dio è apparso tante volte per manifestare la sua volontà. Che valore si deve dare a questa espressione? Dio è apparso: chi è apparso? È apparsa la Trinità? È apparso il Padre? È apparso il Figlio? È apparso lo Spirito Santo?

Prima di Agostino c'era una corrente teologica che sosteneva che nelle apparizioni del V.T. era il Figlio che appariva, perché (ecco la ragione che rivela la pericolosità di questa posizione) il Padre è invisibile e solo il Figlio poteva apparire. Questa posizione nasce dalla filosofia platonica per cui il Padre è l'invisibile, l'inafferrabile, colui che non può comunicare col creato, perché è troppo lontano dal creato e comunica col creato per mezzo del Figlio. Ciò portava questi scrittori ecclesiastici ad insistere sul *Logos* o Verbo, che era apparso nel V.T. e che aveva operato anche sull'intelligenza dei filosofi, per cui se i filosofi avevano detto qualcosa di vero, questo era frutto dell'illuminazione del Verbo, dell'illuminazione del Figlio.

Agostino tratta questa questione con molta umiltà. Nel *De Trinitate* (2, 9, 16) dichiara di trattare la questione nella pace cattolica, con animo pacifico, pronto a correggersi se verrà fraternamente e giustamente ripreso, anzi pronto a farlo anche se criticato aspramente, anche se morso da un nemico, purché però sia nel vero. Agostino sa di trattare una questione discussa tra gli scrittori ecclesiastici e la tratta con animo tranquillo, pacifico, con carità cristiana, per fare avanzare la teologia, cioè per illuminare temi che erano ancora oscuri. La posizione di Agostino è chiara: non si può assolutamente affermare che Dio sia visibile - né il Padre, né il Figlio, né lo Spirito Santo - perché le Tre Persone della Trinità sono tutte e tre invisibili, cioè hanno la stessa natura. Non si può affermare la distinzione fra il Padre invisibile ed il Figlio che appare visibilmente. Nella pienezza dei tempi il Figlio è apparso visibilmente perché ha assunto la natura umana ed è apparso nella sua natura umana. Ma non è apparso nella sua natura divina, che è invisibile

Agostino conclude che il Signore si è servito nel Vecchio Testamento del ministero degli angeli per apparire ai nostri Padri. Per confortare questa sua affermazione parla a lungo della potenza di Dio sulle creature, della possibilità dei miracoli, della forza delle ragioni seminali che Dio ha inserito nella natura. Sarebbe un campo stupendo, ma temo, affrontandolo, di andare troppo lontano. Accenno solo al concetto della *potenza obbedienziale* di cui parlano i nostri filosofi, i nostri teologi. Potenza obbedienziale significa che in tutte le creature c'è la capacità di ubbidire all'azione di Dio. Il Verbo ha potuto assumere la natura umana perché la natura umana era assumibile. Nella creatura umana Dio ha posto, attraverso la sua spiritualità e la sua intelligenza, una capacità per cui può essere elevata non solo a conoscere Dio, non solo a possedere Dio, ma anche a costituire una sola persona con Dio. Questa è la potenza obbedienziale. Dio può fare i miracoli, perché in tutte le creature c'è la capacità di ricevere l'azione di Dio.

Alcune cose anche sul concetto delle *ragioni seminali*: sono quelle forze, quelle potenze, che Dio ha inserito nel creato, perché si sviluppi lungo la storia la bellezza e l'armonia del creato. Agostino è convinto che all'inizio Dio ha creato tutte le cose, ma alcune le ha create come

ragioni seminali: ha inserito nella materia creata quelle potenze che si sarebbero poi sviluppate ed avrebbero costituito l'armonia e la bellezza dell'universo. Quando Dio ha creato la materia, in essa erano inserite le potenze seminali di tutto: delle piante, degli animali, dello stesso uomo. Da queste potenze ha fatto sviluppare tutto l'universo. È una concezione che riguarda l'origine delle cose e tocca da vicino la teoria dell'evoluzionismo. Naturalmente non si tratta dell'evoluzione di Darwin, ma di una soluzione che può sostituire quella dell'evoluzionismo, perché parte dal concetto di creazione e dal concetto delle ragioni seminali, cioè delle potenze, delle casualità, che Dio ha inserito nella materia, nell'universo, perché al momento opportuno si sviluppavano.

Agostino spiega anche i miracoli attraverso la teoria delle ragioni seminali. Dio ha inserito nelle creature anche le ragioni seminali straordinarie, quelle che funzionano sotto il potere di Dio quando vuol compiere un miracolo. Il compiere un miracolo non significa violare le leggi della natura, ma significa rendere operanti quelle forze che già c'erano nella natura ma che si possono sviluppare soltanto con l'intervento particolare di Dio.

Agostino per spiegare che nel Vecchio Testamento Dio si è servito del ministero degli angeli ha preparato tutto questo sfondo filosofico e teologico, dimostrando che nella natura ci sono le ragioni seminali, che nella natura c'è la potenza di ubbidire a Dio e che perciò tutte le creature sono a disposizione dell'azione di Dio e Dio si serve di esse per manifestare il suo volere.

L'opinione di Agostino sulla spiegazione delle teofanie, cioè sull'apparizione degli angeli nel Vecchio Testamento, è diventata opinione comune, anche se oggi qualcuno comincia a contrastarla, ma non si sa su quale fondamento.

Inoltre Agostino dimostra che proprio le teofanie non si possano interpretare come di una o dell'altra Persona, dimostrando che le operazioni di Dio al di fuori di sé sono di tutta la Trinità: del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. È la Trinità che ha creato l'universo. È la Trinità che opera l'Incarnazione del Verbo, è la Trinità che è apparsa nel giorno di fuoco, perché tutte le manifestazioni che si compiono all'esterno sono proprie della Trinità divina. Agostino infatti così recita

il *Credo*: “Crediamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo Dio, creatore dell’universo e governatore dell’universo”. Perché questa insistenza? Per dimostrare l’unità della Trinità in tutte le opere che Dio compie al di fuori di sé.

Perché il Figlio è stato chiamato il Verbo? È il Vangelo di Giovanni che parla del Verbo: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio* (qui Dio significa Padre), *il Verbo era Dio. Per mezzo di Lui sono state fatte tutte le cose*. Questa è la risposta.

L’altra risposta porta lontano e sarebbe questa: la parola Verbo è trasferita a Dio, ma è presa dalla mente umana. C’è una analogia tra la nostra mente e Dio. Parleremo a lungo della spiegazione psicologica della Trinità, ma su questa strada della spiegazione psicologica ci mette la sacra Scrittura stessa, chiamando Verbo il Figlio di Dio. Nella nostra mente c’è il verbo, la nostra idea: quando la nostra mente conosce qualcosa, esprime il verbo di quella cosa che conosce. Verbo è sinonimo di idea. Nella nostra mente il verbo è il sostituto della realtà che conosciamo; quando la mente conosce se stessa, emette in se stessa l’immagine, l’idea, il verbo di se stessa. Poiché c’è questa misteriosa processione in cui pensando formuliamo il verbo di noi stessi e, conoscendo noi stessi, esprimiamo in noi stessi questa immagine, questa realtà psicologica, questo verbo è stato trasferito ad esprimere la seconda persona della SS. Trinità, per cui Verbo e Figlio sono la stessa Persona. Il Figlio è Figlio in quanto è Verbo ed è Verbo in quanto è Figlio. I nomi propri della seconda Persona della SS. Trinità sono tre - Figlio, Verbo, Immagine - e tutti e tre sono biblici. Quindi Cristo è il Figlio del Padre, è il Verbo del Padre, è l’Immagine del Padre. La parola Verbo, dunque, nasce da una considerazione, da un riferimento al nostro mondo interiore. Il *logos* o verbo è anzitutto l’idea presente nel nostro pensiero; l’uomo pensando esprime un’idea; quest’idea è il suo verbo interiore; questo verbo è l’immagine della cosa che conosce. Il verbo interiore si esprime esteriormente con la parola e la parola è il verbo, la parola interiore che si esprime con la parola esteriore, con il segno sensibile. In conclusione, se io sto parlando qui, sto esprimendo delle idee, dico delle parole, ma queste parole sono il veicolo delle mie idee interiori; quindi dico delle parole che esprimono un’idea che è nel

mio pensiero; questa idea, che è nel mio pensiero, è il “verbo” interiore. Evidentemente, quando io parlo del verbo in modo sensibile, io posso immaginare di sentire dentro di me anche il verbo sensibile; la parola “Dio” io la posso esprimere come la sto esprimendo, ma la posso anche pensare e questa parola “Dio”, se la penso, sono ancora interiormente sul piano del sensibile, perché altro è la parola “Dio” in italiano, altro è la parola *Deus* in latino, altro è la parola *Theos* in greco. I segni cambiano, ma la realtà che esprime questa parola è una sola; sia che io dica *Dio*, *Deus*, *Theos* o in tutte le lingue di questo mondo che esprimono questa realtà, i segni cambiano, ma la realtà, l’idea è sempre la stessa. Ora è proprio questa idea che è la stessa, che resta la stessa in tutte le lingue, questa idea è il verbo della mente che non appartiene a nessuna lingua ed è questa idea che è propriamente il *verbum mentis* che ci permette sia di parlare, sia di capire qualcosa del Verbo eterno che è in Dio, cioè del *Logos*.

Abbiamo poi l’altra difficoltà: se tutte le operazioni al di fuori di sé sono compiute dalle Tre Persone - quindi è la Trinità Padre, Figlio e Spirito Santo che crea l’universo e che opera l’incarnazione del Figlio-, come possiamo pensare che solo il Figlio si sia incarnato e non il Padre o lo Spirito Santo? La risposta si trova nell’*Introduzione al De Trinitate* (a p. 25). Quando parliamo della creazione ad opera del Padre, facciamo un’attribuzione, ma convinti che Padre, Figlio e Spirito Santo hanno creato l’universo. Quando parliamo della santificazione, l’attribuiamo allo Spirito Santo, ma convinti che Padre, Figlio e Spirito Santo sono causa della nostra santificazione. Quando parliamo dell’Incarnazione del Verbo, la Sacra Scrittura l’attribuisce allo Spirito Santo, ma sappiamo che è opera della SS. Trinità. Però tra attribuzione e proprietà c’è una grossa differenza: Cristo, il Verbo, non si è incarnato per attribuzione ma per proprietà, perché in realtà non il Padre, non lo Spirito Santo, ma solo il Figlio si è incarnato. Anche se la natura umana di Cristo è stata creata dalla Trinità, però è stata assunta solo dal Figlio; altro è dire che l’umanità di Cristo, anima e corpo, è stata creata dalla SS. Trinità, altro è dire che questa natura umana è stata assunta, unita indissolubilmente alla Persona del Figlio. Quindi, nonostante che tutte le opere al di fuori di sé le compia tutta la Trinità, compresa l’Incarnazione, solo il Figlio

si è incarnato. La teologia non può dare una risposta se non questa: era conveniente che il Padre riconducesse l'umanità a sé per mezzo del Figlio, che, essendo il proprio Verbo, è la Sapienza del Padre; per mezzo della Sapienza, che è il Figlio, Dio ha voluto condurre a sé tutta l'umanità.

C'è anche un'altra ragione più profonda: attraverso l'Incarnazione Dio voleva rendere gli uomini suoi figli e li ha resi suoi figli attraverso il Figlio suo. Noi siamo figli di Dio, ma siamo diventati figli di Dio per mezzo dell'unico Figlio di Dio. Questo è anche uno stupendo spunto di meditazione: Dio ha voluto che fossimo figli suoi per renderci partecipi della dignità del suo Figlio naturale. Dio, che ha l'Unigenito del Padre, quindi un solo Figlio, ha voluto avere un'infinità di figli adottivi che partecipassero della dignità del Figlio suo. Nei testi di teologia - ad esempio, nella *Somma* di S. Tommaso - c'è uno specifico argomento sulla convenienza che si sia incarnato il Figlio e non il Padre e lo Spirito Santo. Ma non è una ragione cogente: solo uno spunto per ammirare l'armonia e la bellezza delle opere di Dio.

Agostino, dicendo che Dio compie tutte le opere al di fuori di sé nell'unità della sua Natura - quindi Padre, Figlio e Spirito Santo -, mostra al suo popolo un'immagine di questo mistero e propone quella della memoria, dell'intelligenza, della volontà che è nell'uomo. Nel discorso 52 dice che le tre facoltà - memoria, intelligenza e volontà - sono distinte in sé e nei nomi, ma operano sempre insieme, perché l'uomo non può pensare, se non concorrono memoria, intelligenza o volontà; anche per pronunciare la parola "memoria" concorre l'intelligenza, perché chi pronuncia la parola "memoria" sa che cosa significa; concorre la volontà, perché chi la pronuncia vuole pronunciarla. Allora la parola "memoria" indica una sola facoltà, eppure non la si può concepire senza che insieme concorrano l'intelligenza e la volontà. Nel discorso 52 (9, 21) leggiamo: *Vedete dunque, ormai vi ricordo senza timore ciò che avete compreso* - Agostino nel parlarne aveva paura che il popolo non lo capisse e invece il popolo, approvando e applaudendo, mostrava di aver capito il suo pastore -; *non vi insegno nozioni ignote ma ripetendo richiamo alla vostra mente ciò che avete capito. Ecco: di quelle tre realtà una sola è stata nominata, è stato pronunciato il nome di una*

sola; il nome d'una sola di quelle tre facoltà è la memoria; tuttavia il nome di una sola di quelle tre è stato prodotto dalle stesse tre facoltà. Non si sarebbe potuto proferire la sola parola "memoria", se non mediante la cooperazione della volontà dell'intelligenza e della memoria. Non potrebbe proferirsi la sola parola "intelligenza" senza la cooperazione della memoria della volontà e dell'intelligenza. E non si potrebbe proferire nemmeno la sola parola "volontà" senza la cooperazione della memoria, dell'intelligenza e della volontà. Sono state date, come penso, tutte le spiegazioni che avevo promesso. Ciò che ho detto separatamente l'ho pensato inseparabilmente. Tre facoltà hanno prodotto una sola di queste parole, e tuttavia questo termine prodotto dalle tre facoltà non è appropriato a tutte e tre le facoltà, ma a una sola. Tre facoltà hanno prodotto il termine "memoria", ma esso non è proprio se non della memoria. Tre facoltà hanno formato la parola "intelligenza", ma è proprio solo dell'intelligenza. Tre parole hanno formato la parola "volontà", ma appartiene solo alla volontà. Allo stesso modo fu la Trinità che creò la carne di Cristo - cioè la natura umana di Cristo -, ma appartiene soltanto a Cristo. Fu la Trinità che formò la colomba dal cielo - che apparve su Cristo -, ma essa appartiene solo allo Spirito Santo. Fu la Trinità che formò la voce dal cielo - "questi è il mio Figlio diletto, ascoltatelo" -, ma questa è proprio soltanto del Padre. Ha voluto con questa immagine della nostra vita interiore dimostrare come non sia assurdo pensare ed insegnare che l'Incarnazione, la natura umana di Cristo, sia stata creata dalla Trinità, ma appartenga solo a Cristo. Era quello che voleva spiegare. Nel numero 8, 20 spiega più chiaramente come nel formare una sola di queste parole - memoria, intelligenza, volontà - concorrono anche le altre due per la ragione che vi ho detto; chi dice la parola "memoria" si suppone che sappia che cosa dice, dunque c'è l'intelligenza; si suppone che, se la dice, la voglia dire, quindi c'è la volontà; memoria, volontà e intelligenza operano insieme anche nel pronunciare il nome proprio di un sola di queste tre facoltà.

LEZIONE SETTIMA

Prima di passare a parlare della seconda parte del *De Trinitate* vorrei richiamare l'attenzione sul libro IV, che è un trattato di Cristologia. È un libro di cui consiglio una attenta lettura, perché contiene una grande dottrina teologica e spirituale per la vita contemplativa; è il più lungo e il più omogeneo trattato sulla Cristologia che Agostino ci abbia lasciato.

Una rapidissima introduzione a questo libro si trova nell'*Introduzione* generale teologica al *De Trinitate*, quando si parla della missione del Figlio (pp. 43- 45). L'argomento di questo libro è non tanto la persona di Cristo quanto l'opera di Cristo, quindi la sua missione. Il tema è perché il Padre ha mandato il Figlio nel mondo. Tutta la prospettiva di questo libro è soteriologica, cioè riguardante la salvezza. Sulla persona di Cristo ci sono solo alcune affermazioni. Al cap. 20, 27 spiega come in un modo viene mandata la Sapienza perché sia con l'uomo, altro è il modo con cui viene mandata la Sapienza perché essa sia Uomo: questa è la differenza tra la presenza di Dio nel Verbo e la presenza della Sapienza nel giusto. Cristo è il Verbo. All'inizio del libro I (7, 14) questa stessa verità è espressa in modo stupendo. Dice Agostino a conclusione di un lungo ragionamento: *Poiché dunque la natura di Dio ha assunto la natura di servo - sono le parole di S. Paolo -, Dio è l'uno e l'altro, come l'uomo è l'uno e l'altro. Ma Dio lo è perché ha assunto l'uomo; l'uomo lo è perché è stato assunto da Dio. Infatti nell'incarnazione nessuna delle due nature si è mutata nell'altra: la divinità non fu certamente mutata nella creatura, cessando di essere divinità, né la creatura divenne divinità, cessando di essere creatura; Dio è l'uno l'altro, come l'uomo è l'uno e l'altro. Ma Dio lo è perché ha assunto l'uomo; l'uomo lo è perché è stato assunto da Dio. Infatti nell'Incarnazione nessuna delle due nature si è mutata nell'altra: la divinità non fu certamente mutata nella creatura, cessando di essere divinità, né la creatura divenne divinità, cessando di essere creatura.*

Un testo più luminoso di questo, che esprima l'unione che noi chiamiamo ipostatica, l'unione personale tra la natura umana e la natura divina in Cristo, non c'è ed è difficile scriverlo meglio di come lo ha scritto Agostino. Ho detto queste cose per mostrare che, anche se tutto

il Libro IV è rivolto all'opera salvifica di Cristo, ci sono anche delle affermazioni chiare e perentorie sull'unione personale, ipostatica in Cristo tra la natura umana e la natura divina. Non è dunque un trattato di cristologia, però questo aspetto non è affatto trascurato.

Fatta questa premessa vorrei aiutare ad interpretare il Libro IV, che è fondamentale, perché è quello che aiuta poi a salire verso la Trinità. Agostino premette un'introduzione a questo libro, in cui parla della triplice scienza dell'uomo: la conoscenza delle cose esterne, la conoscenza di se stessi e la conoscenza di Dio. La conoscenza delle cose esterne appartiene al campo delle scienze, con la conoscenza di sé e di Dio comincia il campo della sapienza. Nel libro XIII Agostino scrive pagine belle intorno alla distinzione tra la scienza e la sapienza: una distinzione, quella agostiniana, che sta al fondo di tutta la vita spirituale, perché noi attraverso la scienza andiamo alla sapienza.

Riprendendo il discorso abbiamo: 1) conoscenza delle cose esterne; 2) conoscenza di se stessi; 3) conoscenza di Dio.

Dalla conoscenza di se stessi e dalla conoscenza di Dio nasce la consapevolezza della nostra impossibilità di salire fino a Dio e la necessità della purificazione: Dio è immutabile, noi mutabili; Dio è santo, noi peccatori; Dio è incorruttibile, noi soggetti alla corruzione; Dio è luce, noi siamo immersi nelle tenebre. Questa distanza, che ci separa da Dio, non è valicabile se non per mezzo dell'azione di Dio. Noi non possiamo salire a Dio, se Dio non scende fino a noi. Questo è il problema della mediazione: non possiamo andare a Dio se Dio non ci prende per mano, scende fino a noi e ci porta fino a Lui. In questa maniera Dio risponde al problema più profondo del nostro essere, perché, nonostante la nostra fragilità morale, nonostante i nostri peccati, noi restiamo orientati verso di Lui e disperatamente bisognosi di Lui. È il dramma più profondo dell'uomo: essere peccatore, fragile, essere miserabile, ma avere nel profondo del suo cuore un bisogno, il bisogno della beatitudine, che è inconsapevolmente il bisogno di Dio. Perciò Dio, scendendo fino a noi per prenderci per mano, risolve il nostro più profondo problema. Insisto su questo, perché sia chiaro che l'Incarnazione del Verbo non è un lusso, non è qualcosa che, sovrastando la nostra natura, rappresenta il più che Dio ci ha potuto dare. Certo, rappresenta anche questo; ma rappresenta

anche la nostra liberazione dal male e la soluzione del nostro profondo problema. L'incarnazione di Cristo si inserisce nei tessuti stessi della vita dell'uomo e della storia umana.

Parliamo del problema della mediazione: Agostino lo aveva scoperto prima della sua conversione. Dopo aver letto i platonici Agostino si è innamorato talmente della sapienza da voler tentare la cosiddetta estasi plotiniana. Questa estasi plotiniana raccontata nel libro VII (17, 23) delle *Confessioni* finì con uno scacco, che lo indusse a riflettere sul problema della mediazione, di come cioè si possa arrivare alla metà, perché altro è conoscere la metà, altro conoscere la via. I platonici parlavano stupendamente della meta, di Dio sapienza, di Dio luce, di Dio verità e anche di Dio Amore, ma non gli parlavano del modo per arrivarci. Agostino ha scoperto questo modo leggendo S. Paolo (cf. *Confess.* 7, 18, 24ss.).

A questo proposito posso dire che le altre religioni, soprattutto quelle orientali, non hanno questo problema della mediazione. Questa è la grossa difficoltà che si incontra per far penetrare nella loro mente il cristianesimo, perché questo problema del ponte su cui passare per arrivare a Dio non lo pongono. Occorre uno sforzo, prima per far capire il problema e poi per far capire che questo problema è risolto solo dal cristianesimo. Agostino dunque è il grande maestro della mediazione.

Dopo questa introduzione al libro IV, Agostino, nel corpo del libro stesso, pone il problema del perché il Padre ha mandato il Figlio. La sintesi di ciò che sto per dire è la risposta a questa domanda.

1) La missione del Figlio: condurre i credenti alla contemplazione di Dio Padre e perciò alla contemplazione dello Spirito Santo, procedente dall'uno e dall'altro. È evidente che il *De Trinitate* è anche un libro mistico, che vuol condurci alla contemplazione di Dio.

2) La via per arrivare a questa meta altissima, quella di contemplare il Padre, è la rivelazione dell'amore di Dio per noi.

3) Questa rivelazione dell'amore avviene nell'opera della redenzione o mediazione.

4) La redenzione si compie per mezzo del sacrificio della Croce. L'apice di tutta l'opera di Cristo è il sacrificio della Croce: conseguentemente Mediazione, Redenzione, Sacrificio sono tre termini

inseparabile tra loro, perché esprimono la stessa opera di Cristo come Mediatore e ponte che ci riporta al Padre, come Redentore che ci libera dal peccato, come Ostia che si offre per noi e ci dimostra il sommo ed infinito amore di Dio per noi.

Abbiamo un programma veramente stupendo: Dio ha mandato il suo Figlio per dimostrarci il suo amore. Il testo fondamentale su cui si basa Agostino per tessere la sua dottrina è quello di S. Paolo ai Romani (5, 8), in cui S. Paolo dice: *Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi.* Queste parole impressionano profondamente Agostino perché significano due cose:

1) La grandezza dell'amore di Dio. Ci ha tanto amato da dare il suo Figlio per noi. Questa espressione ricorda il Vangelo di S. Giovanni: Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio per la salvezza del mondo.

2) Risulta da questo testo lo stato in cui eravamo quando Dio ci ha amati: essendo noi peccatori, Dio ha mandato suo Figlio; quindi ci ha amati infinitamente mandandoci il Figlio, ma ci ha amati quando eravamo peccatori. Questo è importantissimo per la nostra salvezza, perché la nostra salvezza è insidiata da due pericoli: quello della superbia che pretende di salvarsi da sé, quello della disperazione che pensa che non possa esserci nessuna salvezza per il peccatore. Ora, dice Agostino, bisognava convincere l'uomo della grandezza dell'amore di Dio per tutti noi e dello stato in cui eravamo quando ci ha amati: di quella grandezza, perché non disperassimo, dello stato di peccatori in cui eravamo, perché non insuperbissimo (cf. De Trin. 4, 1, 2).

Queste parole vanno meditate profondamente, perché rivelano l'attenzione di Agostino di fronte al problema della salvezza. Noi possiamo perdere la salvezza per due ragioni: o per orgoglio, pensando di non aver bisogno di Dio, o per disperazione pensando che siamo troppo miserabili, perché Dio abbia pietà di noi. Ora da questi due pericoli ci libera Cristo attraverso la missione che il Padre gli ha affidato. Se l'uomo non avesse peccato, non avrebbe avuto l'esperienza di questo grande amore di Dio per lui: questo è l'aspetto positivo che deriva dalla colpa dell'uomo. Ma se l'uomo non avesse peccato, avrebbe appreso ugualmente l'amore di Dio meditando su i suoi doni. In questo caso

sarebbe stato un amore non propriamente misericordioso, perché la misericordia suppone la miseria, ma ci sarebbero stati due grandi motivi per riconoscere l'infinito amore di Dio.

Il primo sarebbe stato quello della creazione, a cui non pensiamo mai abbastanza: la creazione è la prima manifestazione dell'amore di Dio, perché Dio crea la creatura capace di amare; l'onnipotenza creatrice di Dio si attiva in piena libertà: crea senza nessuna necessità, non per aumentare la sua perfezione ma per manifestarla.

Il secondo è la considerazione dei doni che Dio ha aggiunto alla creazione: il dono dell'immortalità, che è perfezionamento della nostra natura, perché alla nostra natura, composta di questo corpo friabile, Dio ha aggiunto al corpo, naturalmente mortale, il dono dell'immortalità. Aveva aggiunto all'uomo il dono del perfetto equilibrio sulle sue passioni, perché non c'erano passioni disordinate, e soprattutto il dono di essere figlio di Dio e quindi di essere destinato a partecipare ai beni di Dio.

Questi beni, verso i quali siamo stati orientati nonostante i nostri peccati, ci vengono restituiti da Cristo, da Cristo Redentore, Cristo Mediatore. Si aggiunge così ai motivi precedenti il motivo del perdono: non si avverte mai l'amore del Padre come quando il Padre perdona, perché si sperimenta che il Padre poteva essere severo ed invece è stato paterno.

Questo terzo motivo, che si è aggiunto ai precedenti, fa pensare a quelle parole che cantiamo il sabato santo: *Felix culpa*. È espresso in esse il grande mistero di Dio, che ha permesso il male del peccato per dimostrare il bene del suo infinito amore e della redenzione che aveva programmato. Dio, dunque, ci ha dimostrato il suo amore e soprattutto quanto ci ha amati, liberandoci dai due pericoli che insidiano la nostra salvezza.

Dio ha mandato il suo Figlio, perché gli uomini non erano in grado di tornare a Lui; l'uomo per comprendere la luce di Dio e per tornare a Lui ha avuto bisogno del sangue del Giusto e dell'umiltà di Dio (cf. *De Trin.* 4, 2, 4). Solo il sangue di Cristo poteva purificarlo dalle sozzure del peccato e solo l'umiltà di Dio nell'Incarnazione poteva guarire la nostra superbia. Questa è la risposta al perché dell'Incarnazione

per la nostra salvezza, Se si vogliono approfondire le ragioni della convenienza dell'Incarnazione del Verbo per guarire i mali di cui l'uomo soffriva e soffre, bisogna leggere l'opera *De agone christiano* (11, 12), in cui Agostino esprime questo concetto: Dio poteva redimere l'uomo certamente in altri modi ma non se ne può capire uno più adatto e più conveniente di quello che in realtà ha usato, perché nell'Incarnazione del Verbo e nell'opera della Redenzione del Verbo Incarnato c'è la dimostrazione di tutte le virtù che possono guarire i nostri innumerevoli difetti. Elenca le virtù che appaiono nell'Incarnazione dell'opera di Cristo ed elenca i vizi da cui abbiamo bisogno di essere liberati. Il più tenace che è alla radice di tutti è l'orgoglio. L'orgoglio non poteva essere guarito in miglior modo che dall'umiltà di Dio. Agostino in questo caso non parla dell'umiltà di Cristo-Uomo - *Imparate da me che sono mite e umile di cuore*, espressione citata spesso da Agostino, particolarmente nella seconda parte de *De Sancta virginitate* - ma dell'umiltà di Dio: è Dio che si è umiliato, perché Cristo è Dio.

La rivelazione dell'amore di Dio Padre da parte di Cristo, avviene attraverso l'opera della Redenzione o Mediazione. Agostino spiega in questo IV libro come Cristo sia mediatore di vita, mediatore di libertà, mediatore di unità. A proposito di Cristo mediatore di vita si può leggere il cap. 3, 5.

Cristo con la sua morte e resurrezione ci ha liberati da due morti, perché eravamo morti secondo il corpo e morti secondo lo spirito: morti spiritualmente a causa dei peccato, morti fisicamente perché destinati alla morte. L'unica morte di Cristo, quella fisica - l'altra non poteva subirla - congiunta alla sua resurrezione ci ha liberati da queste due morti.

È un piano stupendo, per cui appare come Cristo, attraverso la morte del corpo e la resurrezione fisica, ci ha dimostrato di aver superato il peccato e la morte. Se non avesse superato la morte, avremmo potuto pensare che non aveva superato neppure il peccato, ma, avendo superato visibilmente anche la morte, ci ha dato la dimostrazione che ha superato anche la morte invisibile, che è quella dell'anima. Attraverso quindi la sua morte fisica ci ha liberati da tutte e due le nostre morti e ci ha liberato dalla terza irreparabile morte che è quella della perdizione eterna.

Cristo Mediatore di libertà. Si può leggere a proposito il *De Trin.* (IV,18, 24). Verso la fine del capitolo dice Agostino: *Ecco ciò che disse ai credenti perché perseverassero nella parola della fede e, da ciò condotti alla verità e per essa all'eternità, fossero liberati dalla morte: Se persevererete nei miei insegnamenti, siete veramente miei discepoli. E, come se avessero chiesto: "Con quale vantaggio?", proseguendo disse: E conoscerete la verità. Quasi poi insistessero di nuovo: "Che vantaggio porta ai mortali la verità?", continuò: E la verità vi farà liberi. Da che cosa se non dalla morte, dalla corruzione, dalla mutevolezza? Sì, la verità resta immortale, incorrotta, immutabile. Ora la vera immortalità, la vera incorruttibilità, la vera immutabilità è l'eternità stessa.*

E continua (19, 25): *Ecco per qual fine il Figlio di Dio è stato mandato o meglio che cos'è la missione del Figlio di Dio. Tutti i fatti compiuti nel corso del tempo in seno alle cose che hanno avuto inizio e che nell'eternità hanno avuto la loro origine ed hanno il loro termine, per costituire la nostra fede, dalla quale siamo purificati per contemplare la verità, costituiscono o delle testimonianze di questa missione o la stessa missione del Figlio di Dio.*

Mediatore di unità. A questo proposito si può leggere *De Trin.* IV, 7, 11. Agostino, partendo dal concetto plotiniano di Dio che è l'Uno delle cose che costituiscono la molteplicità e dell'uomo che, abbandonando Dio-Uno, si è riversato sulle cose molteplici che lo dividono, lo lacerano, lo portano verso la dissoluzione - perché le cose scorrono e l'uomo, aderendo ad esse, col glutine dell'amore ci si attacca e scorre con loro -, allora tutto nella rivelazione converge verso l'Uno che è Cristo. Cristo è venuto per riportarci all'unità, affinché per mezzo di Cristo Mediatore possiamo aderire all'Uno, godere dell'Uno, perseverare nell'unità.

Quello di essere una cosa sola si avvererà quando tutti aderiremo all'Uno e godremo dell'Uno che è il Verbo incarnato. Allora tutte le cose che sono state rivelate da Dio nella storia della salvezza, tutte le cose prima della venuta di Cristo, tutte le opere di Cristo, tutto ciò che è avvenuto dopo il Cristo, tutte appariranno convergenti verso questo scopo: portare gli uomini tutti a godere dell'Uno ed essere nell'Uno una cosa sola. Conseguenza dell'unità, che è in Dio, dev'essere l'unità

del nostro spirito, l'unità della società, l'unità della Chiesa che noi cerchiamo di vivere nel modo migliore. Questa applicazione non è cercata da lontano, perché aderendo a Cristo dobbiamo riportare l'unità dentro di noi e dobbiamo dimostrare nella Chiesa visibile questo segno di unità attraverso l'amore per l'Uno che ci rende fra noi una cosa sola. L'unione con Cristo riporta l'unità nel profondo dell'uomo, l'unità interiore, e da questa unità interiore nasce la possibilità dell'unità sensibile nella Chiesa; nell'unità sensibile della Chiesa si inserisce la nostra unità monastica, che diventa un segno dell'unità della Chiesa e presagio di quell'unità piena e totale che la Chiesa o la Città di Dio sarà nel suo Regno.

LEZIONE OTTAVA

Commentando il libro IV del *De Trinitate*, un libro dedicato alla missione del Cristo, abbiamo detto che l'incarnazione del Verbo è la dimostrazione dell'amore infinito del Padre: con l'Incarnazione il Padre celeste ci ha dimostrato quanto ci abbia amato e quali ci abbia amati. Abbiamo spiegato la ragione di questa acuta osservazione di Agostino. Abbiamo detto che Cristo dimostra l'amore del Padre verso di noi facendosi Mediatore tra noi e il Padre: Mediatore di vita, Mediatore di libertà, Mediatore di unità. Cristo è l'Uno annunziato da molti segni nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, che riunisce dalla divisione e dalla molteplicità gli uomini, perché aderiscano all'Uno e siano una cosa sola. Ho detto come da questa stupenda visione cristologica derivi anche l'unità della Chiesa e in particolare l'unità tra noi nella vita agostiniana, che ha fatto della comunione e dell'unità il punto centrale del suo carisma. Ma il discorso non è ancora terminato.

Cristo compie la sua opera di Mediatore attraverso il sacrificio della Croce. Il tema del sacrificio gli è caro. Ne parla anche nel *De Civitate Dei* a libro X. Parla a lungo del Sacrificio contro i filosofi ed i pagani che parlavano di magia o di teurgia, cioè tentavano di risolvere il problema della mediazione tra l'uomo e Dio attraverso la magia o, nel caso più pulito, attraverso la teurgia. Nel libro X del *De Civitate Dei*, che è tutto dedicato a questo argomento, Agostino espone tre idee fondamentali intorno al Sacrificio, che vale la pena di rievocare: 1 - La prima è la nozione del Sacrificio; 2 - la seconda è il Sacrificio di Cristo, che è insieme il sacrificio della Chiesa; 3 - la terza, molto più importante, è la distinzione tra il Sacrificio segno e sacramento e il Sacrificio reale, che è quello interiore che siamo noi.

1) La nozione di Sacrificio è esposta nel libro X, 6. Dice Agostino che il vero sacrificio è ogni opera con cui ci si impegna ad unirci in santa comunione a Dio, in modo che sia riferita al bene ultimo per cui possiamo essere veramente felici. La nozione del sacrificio è molto ampia e dev'essere approfondita, perché la nostra vita cristiana è incentrata sul sacrificio di Cristo, che si rinnova ogni giorno nel Sacrificio Eucaristico. Dunque è vero sacrificio ogni opera che noi facciamo per unirci con

santa comunione a Dio, cioè ogni opera riferita al bene ultimo per cui noi siamo felici. Perciò Agostino dice che ogni opera di mortificazione che l'uomo fa per unirsi a Dio e purificarsi dal male, ogni opera di misericordia, è un sacrificio fatto a Dio; in modo particolare è un sacrificio fatto a Dio l'uomo che si consacra a Dio. Di qui nasce l'idea della professione religiosa come sacrificio: *A più forte ragione dunque diviene un sacrificio l'anima stessa quando si pone in relazione con Dio affinché, accesa dal fuoco del suo amore, perda la forma della terrena passione e sottomessa si riformi a lui come a forma che non muta, resa quindi a lui gradita perché ha ricevuto della sua bellezza.* Questo è il concetto di sacrificio: un'oblazione a Dio per liberarsi dalle forme terrene passionali della nostra povera umanità corrotta, per riformarsi nella bellezza di Dio ed unirsi intimamente a Dio. Perciò l'uomo stesso, consacrato a Dio e promesso a Lui, in quanto muore al mondo per vivere a Dio è un sacrificio. La nozione del sacrificio è insita proprio nei voti religiosi.

2) Altra idea importante è quella del sacrificio di Cristo, che è poi il Sacrificio della Chiesa. Nel passo già citato Agostino dice: *Ne consegue dunque che tutta la città redenta, cioè l'assemblea comunitaria dei santi, viene offerta a Dio come sacrificio universale per la mediazione del sacerdote grande che nella passione offrì anche se stesso per noi nella forma di servo perché fossimo il corpo di un capo così grande.* Tutta la città di Dio, tutta la Chiesa diventa in Cristo un sacrificio, perché è Cristo che offre la Chiesa e la Chiesa che in Cristo offre a Dio se stessa. Quest'idea, che oggi è diventata comune e che nel Concilio Vaticano II ha trovato il suo degno posto - per cui la liturgia ne parla moltissimo -, la troviamo già in Agostino. Parlando quindi del Sacrificio Eucaristico, Agostino conclude questo importante capitolo così: *La Chiesa celebra questo mistero (dell'offerta, del Sacrificio di Cristo sulla Croce) col sacramento dell'altare, noto ai fedeli (per la legge dell'arcano Agostino, quando parla dell'Eucarestia, usa parole oscure), perché in esso le si rivela che, nella cosa che offre, essa stessa è offerta.* La legge dell'arcano era l'atteggiamento per cui i primi Padri della Chiesa non rivelavano il sacramento eucaristico se non a quelli che ricevevano il Battesimo: era un modo di proteggere questo tesoro che la Chiesa aveva

ricevuto da Cristo o doveva custodire e difendere. Agostino è fedele osservatore di questa legge, nata dal bisogno di non dare le cose sante in pasto ai porci. Il mondo pagano poteva non capire questo mistero ed allora questa verità doveva essere velata, difesa proprio dal silenzio, perché i fedeli la conoscessero e la vivessero, ma gli altri non avessero occasione di deridere questo dono ineffabile. Agostino accenna a questa legge, ma la cosa importante da rilevare è che la Chiesa in questo sacramento dell'altare sa che nella cosa che offre è offerta essa stessa. Ciò significa che tutta la città di Dio diventa un sacrificio con Cristo e in Cristo, perché Cristo abbraccia tutta la Chiesa e unendola a sé la offre insieme a sé al Padre. Quindi la Chiesa nel Sacrificio eucaristico non solo è offerente, ma anche offerta.

3) Questo pensiero chiarisce il terzo punto che avevo indicato: il vero sacrificio non è quello esterno, come nel V.T., quando si offrivano a Dio gli animali, uccidendoli e bruciandoli; erano sacrifici fatti a Dio, in quanto c'erano l'offerta e l'immolazione. Nell'Eucarestia, oltre a questi due aspetti, è evidente che il vero sacrificio non è quello esterno, che è solo segno e sacramento. Il sacrificio esterno è il segno del sacrificio interiore spirituale, che siamo noi. Il vero sacrificio avviene nel cuore, avviene nella nostra volontà, avviene nell'amore con cui ci offriamo a Dio. L'offerta del sacrificio esteriore è segno della nostra offerta a Dio: ogni volta che si celebra la Messa, in Cristo che rinnova il Suo Sacrificio nella Chiesa c'è il segno, il sacramento dell'offerta e del sacrificio interiore di tutti i fedeli di tutta la Chiesa.

Questa teologia del sacrificio è veramente stupenda, perché apre immensi orizzonti alla nostra vita spirituale e ci dà la radice del perché il sacrificio dell'altare venga rinnovato ogni giorno e del come noi dobbiamo partecipare al Sacrificio dell'altare.

Questo è un punto essenziale della vita cristiana e religiosa, per cui il modo migliore per unirsi al Sacrificio di Cristo è proprio fare e rinnovare la professione religiosa, perché il sacrificio è quello interiore, è quello dell'anima che si offre a Dio. Ma si offre a Dio staccandosi da atteggiamenti che la legano perversamente alle cose terrene, per cui la nostra professione religiosa indica anche necessariamente un aspetto di rinuncia. Il sacrificio propriamente non sta nella rinuncia, ma nell'amore

e nella libertà con cui si fa la rinuncia. Sarebbe però un errore pensare che non c'è nulla a cui rinunciare.

Vediamo ora come tratta lo stesso argomento nel libro del *De Trinitate* (IV, 7, 11). Agostino dice che Cristo ha compiuto la sua missione, la sua mediazione attraverso il sacrificio. Nel *De Trinitate* si limita a sottolineare tre proprietà di tale sacrificio. Il sacrificio di Cristo fu un sacrificio verissimo, liberissimo perfettissimo: questi superlativi sono di Agostino. Vediamo il perché di questi tre aggettivi.

1) Il sacrificio di Cristo è stato verissimo. Leggiamo un passo nel libro del *De Trinitate* (IV, 13, 17): *Con la sua morte, l'unico sacrificio assolutamente vero offerto per noi, tutto ciò che c'era in noi di colpevole e che dava il diritto ai principati e alle potestà di costringerci a espiare con i supplizi, egli ha pulito, abolito, estinto, e con la sua resurrezione a una vita nuova ha chiamato noi, i predestinati, i chiamati e ci ha giustificati, e giustificati ci ha glorificati.* Quindi ha purificato, ha abolito, ha estinto ogni nostro peccato. Il sacrificio di Cristo è stato verissimo, perché in esso ci sono i due elementi essenziali che costituiscono il sacrificio, cioè l'oblazione e l'immolazione. Cristo sulla Croce si è offerto al Padre e si è immolato, morendo e soffrendo per noi.

2) Il Sacrificio di Cristo è stato liberissimo. Agostino dice (IV, 13, 16): *Egli non lo ha abbandonato (il corpo) contro la sua volontà ma perché lo ha voluto, quando lo ha voluto, come lo ha voluto.* In questo considerate la piena libertà. Come spiegazione di queste parole si può pensare alla condizione del martire. Infatti il sacrificio più grande che faccia somigliare un cristiano a Cristo è il martirio. Il martirio è segno della somma libertà del martire, il quale ama tanto Cristo, e quindi la fede in Cristo, da subire la dolorosa realtà della morte. Il martire ha scelto liberamente la fedeltà a Cristo, affrontando tutti i dolori del martirio, dando prova di sommo amore e di somma libertà. Tutto questo è verissimo, ma il martire non si è scelto da sé una tale situazione e neppure era in grado di evitare di trovarsi in quella circostanza. In Cristo c'è una libertà maggiore, perché, oltre alla libertà propria del martire, Cristo ha liberamente scelto la morte e di sua volontà si è messo nella circostanza in cui doveva scegliere. È stato Cristo che ha voluto essere catturato, condotto davanti ai tribunali e condannato a morte: la sua

è una doppia libertà a cui nessuno può arrivare. Tutto questo che ho detto è sottinteso in queste parole: Cristo ha offerto il suo sacrificio sulla croce *perché lo ha voluto, quando lo ha voluto, come lo ha voluto*. Agostino insiste tre volte su questo concetto della libertà di Cristo, per cui aveva ragione di chiamare il suo Sacrificio liberissimo, non soltanto verissimo.

3) Il Sacrificio di Cristo è anche perfettissimo. Questo concetto lo troviamo in IV, 14, 19. In ogni sacrificio sono quattro gli aspetti da considerare:

- a) a chi si offre il sacrificio;
- b) da chi è offerto il sacrificio;
- c) che cosa si offre in sacrificio;
- d) per chi si offre il sacrificio.

Questi quattro aspetti sono uniti nel medesimo unico, vero, Mediatore che ci riconcilia con Dio per mezzo del suo sacrificio di pace. Perché questi quattro aspetti si trovano nel nostro Mediatore? Perché egli rimane una sola cosa con Dio a cui offriva il sacrificio, ed era lui stesso una sola cosa, colui che offriva e colui che si offriva. Agostino per giudicare della perfezione di un sacrificio prende, come criterio, l'unione tra colui che offre il sacrificio e colui al quale è offerto il sacrificio e coloro per i quali viene offerto il sacrificio, l'unione tra il sacerdote che offre il sacrificio e la vittima che è offerta in sacrificio. Quanto più è forte l'amore che unisce il sacerdote a Dio a cui è offerto il sacrificio, a coloro per i quali offre il sacrificio, alla vittima che offre in sacrificio, tanto più è grande e perfetto il sacrificio. Cosa dà valore al sacrificio? L'amore. Quindi quanto è più grande l'amore che lega il sacerdote a Dio, cui si offre il sacrificio, alle creature per le quali si offre il sacrificio, alla vittima che viene offerta in sacrificio, tanto più è grande e perfetto il sacrificio.

Nel caso di Cristo c'è una perfetta identità tra tutti questi quattro aspetti, perché Cristo offre il sacrificio ed è una sola cosa col Padre a cui offre il sacrificio; Cristo offre il sacrificio per gli uomini ed è una sola cosa con gli uomini, perché è il capo del genere umano, il capo del Corpo che è la Chiesa: il sacrificio e il sacerdote in Cristo sono la stessa cosa.

Agostino dice nelle *Confessioni*: (Cristo) *sacerdote e sacrificio per noi al tuo cospetto, e sacerdote in quanto sacrificio* (X, 43, 69). Agostino dice che Cristo è sacerdote e sacrificio: in lui c'è l'unione perfetta tra il sacerdote che offre e la vittima che è offerta, perché Cristo ha offerto in sacrificio se stesso, quindi in Cristo il sacerdote è la vittima.

Nei sacrifici del V.T. il sacerdote e la vittima erano ben distinte: il sacerdote era Sommo Sacerdote e la vittima era un animale. Nel sacrificio del N.T. il sacerdote che celebra la Messa non offre se stesso in sacrificio, ma offre il Cristo; quindi questa identità non c'era prima e non c'è dopo, ma c'è nel Cristo, il quale non offre qualcosa di diverso da sé al Padre, ma offre se stesso. Cristo dunque è sacerdote e sacrificio; ma è sacerdote, perché sacrificio. In che cosa consiste il sacerdozio di Cristo? Nell'offrire se stesso al Padre, per cui la ragione per la quale Cristo è sacerdote è che Cristo è anche vittima e sacrificio.

Agostino dice ancora: Cristo vincitore e vittima, ma appunto vincitore perché vittima. In che cosa consiste la vittoria di Cristo? Nella sua morte: nel momento in cui Cristo è morto, in quel momento ha vinto. La resurrezione sarà la conferma di questa vittoria, la conferma visibile. Noi non avremmo saputo con certezza che Cristo aveva vinto sulla croce, vinto tutte le potenze avverse, cominciando dal diavolo, se non fosse risorto. Soprattutto non avremmo saputo che Cristo aveva vinto il peccato, se non avesse vinto la morte, perché la vittoria sulla morte è il segno certo che Cristo ha vinto il peccato. La Risurrezione è la prova che Cristo ha vinto la morte, allora questa vittoria di Cristo sulla morte è il segno certo che Cristo ha vinto il peccato. La gioia della Pasqua è tutta qui: la certezza che con Cristo risorto risorgeremo anche noi, ma risorgeremo perché Cristo ha espiato sulla croce i nostri peccati.

Il sacrificio di Cristo è perfettissimo, perché i quattro aspetti inclusi in ogni sacrificio costituiscono nel Cristo un'identità. Cristo non è legato soltanto dall'amore al Padre, ma è una cosa sola col Padre; non è legato soltanto dall'amore a noi, ma è misticamente una sola cosa con noi. Il sacerdote offre il sacrificio tanto meno indegnamente quanto più è unito a Cristo, al sacrificio di Cristo attraverso la fede, attraverso l'amore; quanto più grande è l'unione con Cristo vittima, tanto più è gradito a Dio il sacrificio offerto dal sacerdote e dalla Chiesa.

Quanto più la Chiesa è santa, tanto più il sacrificio sale gradito a Dio; e la Chiesa è tanto più santa quanto più intimamente si unisce a Cristo vittima sull'altare. In noi è l'amore che ci unisce; in Cristo quest'amore arriva all'identità col Padre, con noi, col sacrificio, perché offre se stesso in sacrificio. Cristo unito al Padre, che ama e fa la volontà del Padre, Cristo unito a noi che ci ama e ci ha voluti una sola cosa con sé, Cristo in se stesso sacerdote e vittima, che non va davanti al Padre con un sacrificio estraneo a sé, ma si presenta al Padre con se stesso offerto in sacrificio.

Quanto è più profondo il nostro amore al Padre a cui ci offriamo, quanto più è profondo l'amore per la Chiesa - e nella Chiesa per le persone che ci sono care -, quanto è più profondo il nostro amore a Cristo sacerdote e vittima, tanto più il sacrificio eucaristico sale gradito a Dio.

LEZIONE NONA

Nell'introduzione al libro IV del *De Trinitate* abbiamo trattato della missione redentrice di Cristo, compiuta col sacrificio della croce: sacrificio verissimo, liberissimo e perfettissimo.

La missione del Figliò è visibile nell'incarnazione. Attraverso la fede conosciamo che il Figlio procede dal Padre ed è stato mandato a noi per la nostra salvezza. Questo inserire, quindi, il nostro pensiero attraverso la fede nel mistero trinitario e cercare di capire, sempre attraverso la fede, quale sia la processione del Figlio dal Padre, processione come l'immagine dall'immagine, come il verbo dal pensiero, è proprio la condizione perché Cristo sia sempre più presente in noi. Ho detto questo per riassumere il libro IV: con esso finisce il primo quadro del trittico agostiniano che abbiamo visto basato sulla teologia biblica.

Il secondo è costituito dalla teologia speculativa e comprende tre libri: V, VI, VII. Questi libri sono i più speculativi di tutta l'opera agostiniana e quindi i più difficili, apparentemente i più aridi, i più lontani dalla contemplazione e quindi dal suscitare in noi l'amore che ci conduce a Dio. Questa speculazione è passata nella scolastica e, distaccandosi dagli altri aspetti dell'orizzonte agostiniano, ha contribuito a rendere il mistero trinitario un mistero così lontano dalla realtà cristiana, così arido e freddo, che alla fine non si capisce più perché il Signore ce l'abbia rivelato. Ciò accade se ci si ferma soltanto a questo aspetto speculativo. In Agostino c'è già la prima parte, che abbiamo riassunto, e ci sarà la terza parte, che è la parte eminentemente esplicativa e contemplativa. Adesso riassumo in breve i temi di questa parte. Questi libri servono a chiarire la prima questione che è affrontata da Agostino e che turba le menti di molti.

Perché mai dicendo che il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio, non possiamo dire che sono tre dei? In questa parte c'è una risposta ai problemi che ponevano gli ariani. Essi erano dei buoni cristiani che difendevano una verità cristiana, cioè l'assoluta unità di Dio, e si servivano degli argomenti tratti dalla filosofia di Aristotele per impugnare la dottrina comune e per affermare la loro dottrina che chiamavano monarchica: una dottrina che negava la divinità del Figlio e la divinità dello Spirito Santo.

Qual era il loro argomento? Tutto ciò che si dice di Dio, si dice secondo la sostanza: in Dio non c'è che la categoria della sostanza, perché non ci sono perfezioni accidentali; perciò, se il Figlio si distingue dal Padre, questa distinzione non può essere che una distinzione di sostanza; perciò il Figlio non può essere della stessa sostanza del Padre. La conclusione ultima di questo discorso è che il Figlio è una creatura del Padre. Questa la loro dottrina.

Agostino risponde dicendo che è vero che in Dio non ci sono le perfezioni accidentali, perché in lui non c'è nulla di mutabile, ma che in Dio oltre alla categoria della sostanza c'è anche quella delle relazioni, che non sono perfezioni accidentali, perché non sono mutabili. Agostino accetta la base del ragionamento ariano, ma dice che in Dio non c'è solo la categoria della sostanza. Secondo la sostanza il Padre il Figlio lo Spirito Santo sono perfettamente uguali ma non sono uguali secondo le relazioni, perché nel Padre si ha la paternità, nel Figlio la filiazione, nello Spirito Santo la spirazione passiva dal Padre e dal Figlio. La distinzione, in seno alla Trinità, è una distinzione che si basa esclusivamente sulle relazioni opposte che costituiscono le Persone trinitarie. Agostino ha posto al centro del mistero trinitario il concetto delle relazioni mutue e con questa nozione ha risolto la difficoltà principale che gli ariani facevano contro la dottrina trinitaria.

Un principio che Agostino esprime nella *Città di Dio* (XI, 10, 1). Dio è tutto ciò che ha, eccetto le relazioni per cui ciascuna Persona si riferisce all'altra. Non v'è dubbio infatti che il Padre ha il Figlio, ma tuttavia il Padre non è il Figlio; così pure il Figlio ha il Padre, ma non è il Padre. Vediamo quali conseguenze derivino dalla prima parte di queste affermazioni.

Dio è tutto ciò che ha. Questo principio esprime le perfezioni sostanziali di Dio e l'assoluta semplicità di Dio. Dio Trinità è assolutamente semplice, perché tutte le perfezioni che possiede si identificano con la sua sostanza divina. Agostino poteva dire che l'eternità è la sostanza di Dio, la bontà è la sostanza di Dio, la misericordia e la giustizia sono la sostanza di Dio. Dio non solo è buono, ma è tanto buono da essere la stessa bontà; Dio non è solo onnipotente ma è l'onnipotenza, Dio non è solo giusto ma è la giustizia, Dio è tutto ciò che ha. Perciò le perfezioni

divine non solo si identificano con la sostanza di Dio, ma si identificano fra loro: quella che è in Dio la bontà è anche la giustizia e quella che è la giustizia è anche la bontà, la beatitudine, l'onnipotenza, la sapienza. In quell'assoluta semplicità divina tutto è una cosa sola, perché Dio è tutto ciò che ha. La conseguenza per le Persone della Trinità è questa: due non sono più di una né una meno di due, perché le Persone divine si identificano con la stessa perfezione. La perfezione divina è una e assolutamente semplice. Da ciò segue che le Persone divine sono distinte, ma una nell'altra, perché una ha la stessa perfezione dell'altra. La conoscenza che si ricava come conclusione è che le relazioni non stanno sulla linea della perfezione, ma soltanto su quella della distinzione o opposizione mutua; perciò in Dio, nonostante la somma distinzione, c'è la somma identità nella perfezione.

La seconda parte di questo principio agostiniano: in base alle relazioni per cui ogni persona si riferisce all'altra troviamo il motivo della distinzione delle tre Persone. Agostino fa una distinzione fondamentale: altro sono le perfezioni che si riferiscono a se stesse, cioè alla sostanza divina (*dicuntur ad se*), altro sono le relazioni che si riferiscono all'altro (*dicuntur ad alium*). Quando diciamo in Dio la parola "Padre" non diciamo una perfezione che si riferisce a se stessa, come quando diciamo bontà, onnipotenza, saggezza, misericordia, ma diciamo un'espressione che si riferisce essenzialmente all'altro, perché diciamo Padre in opposizione al Figlio e diciamo Figlio in opposizione al Padre. Dunque le perfezioni sono quelle che si dicono, si pronunciano, si riferiscono alla sostanza divina, mentre le relazioni, che non sono sulla linea delle perfezioni, indicano soltanto l'opposizione. Leggiamo un testo del *De Trinitate* (V, 8, 9), che è il più importante in materia: *teniamo anzitutto ben fermo questo: tutto ciò che a quella eccelsa e divina sublimità si attribuisce in senso assoluto ha significato sostanziale; ciò che si attribuisce nel senso della relazione non concerne la sostanza, ma la relazione*. Con questo Agostino risponde e spezza l'argomento ariano: la distinzione tra il Padre e il Figlio non è secondo la sostanza, che è la stessa nel Padre e nel Figlio, ma è secondo la relazione; perciò nel *Credo* possiamo dire: *Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre*. Potevamo anche

tradurre “consustanziale al Padre” per riprodurre la parola *omousios to patri* che era nel Credo e che è stata la bandiera della fede cristiana.

L'ultima conclusione che trae Agostino da questa dottrina è che, se la Trinità in sé è distinta - il Padre si riferisce al Figlio, il Figlio al Padre e il Padre e il Figlio allo Spirito Santo, lo Spirito Santo al Padre e al Figlio -, in ordine alle opere, all'universo, alla creazione Padre, Figlio e Spirito Santo sono un solo principio, un solo Signore, per cui rimane salvato il principio della monarchia che gli ariani volevano difendere. Questa sintesi permette di comprendere il contenuto di questi tre libri del *De Trinitate*. Gli ariani avevano ragione quando dicevano che Dio è l'unico principio di tutte le cose; ma, se invece di guardare la Trinità dal di fuori, noi entriamo in essa, allora il Padre è il principio del Figlio, il Padre e il Figlio sono il principio dello Spirito Santo. Rimane saldo il principio che nei confronti dell'universo la Trinità è una sola cosa, un solo Signore, un solo principio, quindi un solo Creatore. Per questo motivo Agostino insiste nel dire che l'azione delle tre Persone è sempre inseparabile in tutte le opere che la Trinità compie al di fuori di sé: è la Trinità che crea, la Trinità che opera nella storia dell'universo, la Trinità che ha compiuto l'Incarnazione. Quello che attribuiamo allo Spirito Santo è solo un'attribuzione fatta allo Spirito Santo, ma è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo che hanno adombrato Maria e sono stati il principio della generazione del Figlio. Se è tutta la Trinità che ha operato l'Incarnazione, la natura umana di Cristo è stata assunta solo dal Figlio e perciò solo il Figlio si è incarnato.

Nella risposta di Dio a Mosè - *Io sono colui che sono* - la teologia può leggere questo mistero dell'unità e trinità. La teologia fino ad ora non ha visto in questo nome che Dio si è dato - *Jahvè, Io sono colui che sono* - una indicazione trinitaria; ma in esso vi è contenuta, in quanto abbiamo l'apice della nozione di Dio dal punto di vista metafisico e teologico: *Io sono colui che sono*; Dio è *ipsum esse*. Da qui nasce tutta la filosofia dell'*Esodo*, cioè la filosofia dell'essere: Dio è l'Essere sommo, l'Essere semplicissimo, l'Essere stesso, mentre tutte le creature ricevono l'essere. Perciò tra Dio e le creature c'è questa differenza sostanziale: in Dio l'essere e la sostanza sono la stessa cosa, perché la sostanza di Dio è proprio l'essere, mentre nelle creature l'essere

e l'essenza sono necessariamente distinte, perché sono delle essenze particolari che hanno ricevuto l'essere. Agostino si riferisce spesso a questo testo dell'*Esodo* e ne fa uno dei punti fondamentali della sua dottrina teologica e filosofica. Si può leggere a proposito il *De Trinitate* (V, 1, 2): questo è un testo sulla Trinità, ma anche un alto testo di metafisica intorno a Dio. Agostino dice: *Ciò che non troviamo in ciò che vi è di migliore in noi, non dobbiamo cercarlo in Colui che è molto migliore di ciò che vi è di migliore in noi.* Viene ripreso il principio delle *Confessioni* (III, 6, 11): *Deus intimior intimo meo et superior summo meo - Dio è più intimo di quanto vi è di più intimo in me e Dio è più alto di quanto vi è di più alto in me.* Nel *De Trinitate* Agostino continua: *Concepriamo dunque Dio, se possiamo, per quanto lo possiamo, buono senza qualità* - vengono riprese tutte le categorie di Aristotile: Dio è buono, ma la bontà di Dio non è una qualità distinta dalla sostanza, come avviene per tutte le creature, perché la bontà di Dio si identifica con la sua stessa sostanza -, *grande senza quantità* - quando pensiamo alla grandezza di Dio non possiamo pensare alla grandezza quantitativa, ma dobbiamo pensare una grandezza qualitativa, perché Dio è la perfezione assoluta -, *creatore senza necessità* - tutte le azioni che noi facciamo le facciamo per necessità e costituiscono una perfezione, Dio ha creato senza necessità, quindi creatore senza necessità -, *al primo posto senza collocazione, contenente tutte le cose ma senza esteriorità, tutto presente dappertutto senza luogo sempiterno senza tempo.* L'eternità non è un tempo che non finisce mai, ma quella di essere tutta insieme non distesa nel tempo. Il concetto dell'eternità è un concetto che deve portarci fuori del tempo, perché è tutta insieme l'eternità, non essendo tempo. Noi quando parliamo di tempo, parliamo di passato, presente e futuro. Che cosa è il passato? ciò che non è più. Che cosa è il futuro? ciò che non è ancora. Che cosa è il presente? ciò che è, ma non rimane, perché passa. Agostino dice che per capire il tempo non basta pensare al passato, al presente, al futuro ma al presente del passato, al presente del presente, al presente del futuro: perché il passato è presente nella memoria, in quanto noi tutti riviviamo nella nostra memoria il nostro passato quando ci pensiamo; il presente del presente, cioè l'intuizione del presente che passa; e il presente del futuro, cioè l'attesa del futuro.

Queste tre proprietà - la memoria, l'intuizione e l'attesa - sono presenti nel nostro spirito e perciò nel nostro spirito c'è il passato, perché lo rendiamo presente attraverso la memoria, c'è il presente perché lo intuiamo attraverso l'intelligenza, c'è il futuro perché lo attendiamo attraverso la speranza. Dov'è perciò il tempo? fuori di noi, in Dio? no. Il tempo non è in Dio, perché Dio è fuori del tempo in quanto è creatore del tempo. Il tempo è nel profondo del nostro spirito. Che cosa è dunque il tempo? La distensione dell'anima. Questa distensione del nostro spirito tra il passato, che torna ad essere presente nella memoria, il futuro che diventa presente nell'attesa, il presente che diventa consapevole nell'intuizione, forma le tre proprietà dello spirito che costituiscono il tempo. Troviamo tutto questo nel libro XI delle *Confessioni*.

La Trinità ha due prerogative, quella dell'interminabilità e quella della totalità, in quanto è tutta presente a se stessa, non si distende nel tempo, fatto che comporta necessariamente divisione. Nell'eternità non si può dire "era o sarà", ma solo "è" autore delle cose mutevoli, pur restando assolutamente immutabile ed estraneo ad ogni passività. Chiunque concepisce Dio in questo modo, sebbene non possa ancora scoprire perfettamente ciò che è, evita almeno con pia diligenza, per quanto può, di attribuirgli ciò che non è. Dio è tuttavia senza alcun dubbio sostanza o, se il termine è più proprio, essenza, che i greci chiamano *ousia*. Come infatti del verbo "sapere" si è fatto derivare *sapientia*, da *scire scientia*, dal verbo "essere" si è fatto derivare *essentia*. E chi "è" dunque più di colui che ha dichiarato al suo servo Mosè: *Io sono colui che sono? Dì ai figli di Israele: Colui che è, mi ha mandato a voi?* Ma tutte le altre essenze o sostanze che conosciamo, comportano degli accidenti da cui derivano ad esse trasformazioni grandi o piccole. Dio però è estraneo a tutto questo e perciò vi è una sola sostanza immutabile o essenza che è Dio, alla quale conviene, nel senso più forte e più esatto, questo "essere" da cui l'essenza deriva il suo nome. Perché ciò che muta non conserva l'essere e ciò che può mutare, anche se di fatto non muta, può non essere ciò che era. Perciò solo chi non soltanto non muta, ma soprattutto non può assolutamente mutare, merita senza riserve ed alla lettera il nome di "essere".

Subito dopo viene la risposta alle obiezioni poste dagli ariani, obiezioni che permettono a Agostino di trattare le questioni speculative così come le ho riassunte. In ordine all'universo, Padre, Figlio, Spirito Santo sono un solo principio, un solo creatore, un solo Signore. Ma nell'interno del mistero di Dio c'è il mistero trinitario.

Come possiamo capire tutto questo? Ecco che Agostino dedica la terza parte del suo libro alla ricerca di una spiegazione, un modo per avvicinarci al mistero.

LEZIONE DECIMA

Abbiamo cominciato a parlare del secondo quadro del trittico agostiniano, cioè di come Agostino, affrontando gli argomenti degli avversari, li scioglia e dimostri che non la fede cattolica, ma gli eretici hanno torto, perché non ragionano come dovrebbero ragionare. Ora vediamo se, parlando della Trinità, la parola “persona” si possa usare in senso proprio o in senso accomodato. Quando diciamo che in Dio ci sono una natura e tre Persone, com’è usata questa parola “persona”? Potrei dare una risposta; è un argomento teologicamente valido, ma si tratta di teologia speculativa, che non ha un’immediata relazione con lo scopo della nostra vita spirituale. Bisogna discutere di questo problema a proposito del nostro linguaggio: quando parliamo della Trinità, il nostro linguaggio umano è ancora un linguaggio valido, oppure dobbiamo accomodare le nostre povere parole umane per esprimere il mistero? Certo, quando parliamo di Padre e di Figlio nella Trinità, usiamo le parole in senso proprio, perché abbiamo queste nozioni dalla natura. Ma il linguaggio che dipende dalla nostra vita quotidiana dev’essere purificato per essere trasferito alla Trinità secondo la Rivelazione. Parlando delle relazioni nella Trinità, Agostino parla anche dei nomi propri delle singole Persone (su questo argomento si veda la rapida esposizione nell’*introduzione* al *De Trinitate*, p. 30). I nomi propri delle Persone della Trinità sono i nomi che indicano la relazione propria di quella Persona.

I nomi propri della prima Persona sono: Padre, Principio, Ingenito; di questi tre nomi, dati al Padre, uno solo è biblico; gli altri due sono teologici, cioè sono nati dalla teologia che ha parlato della prima Persona, attribuendo al Padre il nome *Principio* e il nome *Ingenito*. Perché questi altri due nomi? Per mettere in luce le due proprietà del Padre: essere il principio della divinità, in quanto dal Padre procede il Figlio e dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito Santo. Solo il Padre nella Trinità non procede da un altro; infatti nella Scrittura si dice che il Figlio procede dal Padre, che lo Spirito Santo procede dal Figlio, ma mai si dice del Padre che procede. È quindi la fonte della divinità, la prima Persona della Trinità, la fonte della divinità o deità. Seconda proprietà del Padre

è quella di essere *Ingenerato, Ingenito*. Agostino sostiene che questo titolo non è un titolo assoluto, come lo interpretavano gli ariani, ma relativo: Ingenito si riferisce, anche attraverso la negazione, a Genito e quindi esprime la stessa relazione che corre tra Padre e Figlio.

I nomi propri della seconda Persona della Trinità sono tre: Figlio, Verbo, Immagine. Questi tre nomi sono oggetto privilegiato della nostra riflessione e della nostra vita contemplativa. Sono tutti e tre biblici e correlativi fra loro: è Figlio in quanto è Verbo ed è Verbo in quanto è Immagine. Uno dei concetti fondamentali che Agostino ha espresso è proprio questo: è Figlio in quanto è Verbo. La parola “Verbo” ci riporta al nostro mondo interiore, quando noi pensando esprimiamo un’idea. È chiaro che, se l’idea che esprimiamo è diversa da noi, allora il concetto di verbo è vero, è autentico, ma non ha la somiglianza con il Verbo eterno: per avere la somiglianza occorre pensare a noi stessi. Quando noi pensiamo a noi stessi e quindi cerchiamo di capire che cosa siamo, noi esprimiamo nel pensiero noi stessi e il verbo è l’effetto di quello che diciamo interiormente. La parola “dire” è presa dal linguaggio comune: dico una cosa, dico quel che penso e penso quel che dico, dico quello che capisco e capisco quel che dico. In questo caso dire indica una parola esterna. Ma se, senza parlare, penso dentro di me alle parole che devo dire, già le sto dicendo dentro di me stesso: è il verbo non più espresso esteriormente ma che esprimo in me stesso, ma è ancora il verbo sensibile. C’è invece, in un livello più profondo del nostro io, il verbo che non è di nessuna lingua, perché si potrà esprimere in tutte le lingue. Se io nella mia interiorità, ma sul piano ancora della sensibilità, penso a Dio, questa nozione di Dio la posso esprimere con tante parole, quante sono le lingue umane, mentre il concetto di Dio è anteriore, è quella realtà ineffabile, quella sostanza ineffabile, come dice Agostino, che si esprime attraverso queste diverse parole; quello più profondo è il verbo di nessuna lingua, perché si può esprimere con tutte le lingue. Occorre dunque saper distinguere fra la parola esterna, la parola interiore, ma ancora sensibile, cioè quella che si pensa prima di parlare e senza parlare, e l’idea più profonda, quella puramente spirituale, che non si può identificare con nessuna parola sensibile, ma che si esprime attraverso tutte le parole sensibili che noi usiamo

per esprimere quella realtà. Così abbiamo fatto un passo importante, cioè abbiamo riconosciuto che nel nostro spirito c'è un'idea che non appartiene a nessuna lingua umana, ma che si esprime identica per tutte.

Pensiamo a quando lo spirito pensa a se stesso, e pensando a se stesso dice se stesso ed esprime se stesso; questa espressione è il suo verbo interiore, con cui si conosce, e questo verbo interiore è l'immagine di sé, è il figlio della mente. Vedete su quale strada ci indirizza la Scrittura, quando parlando della seconda Persona della Trinità la chiama Figlio, la chiama Verbo, la chiama Immagine. Il Figlio è il Verbo del Padre ed è lo splendore della sua sostanza, la figura della sua sostanza, lo splendore della sua gloria, il candore della sua essenza, perché è Immagine, Verbo, Figlio; questi tre titoli hanno un valore relativo, perché il Figlio si riferisce al Padre, perché il Verbo si riferisce alla Mente di cui è Verbo, perché l'Immagine si riferisce all'esemplare di cui è Immagine. Sono questi tre nomi propri della seconda Persona della Trinità, sui quali possiamo raccoglierci per capire qualcosa di questa divina generazione che c'è in seno alla Trinità.

Di nuovo tre nomi propri per la terza Persona: Spirito Santo, Dono, Amore. Qui non si trattava soltanto di dimostrare che questi nomi erano relativi, ma si trattava di trovare quali fossero i nomi propri della terza Persona della Trinità. Vi è tutta la geniale originalità di Agostino, il quale osserva che nella Sacra Scrittura la terza Persona è chiamata Spirito Santo con un nome accomodato, perché Spirito è il Padre, Spirito è il Figlio, Santo è il Padre, Santo è il Figlio. Agostino osserva che va cercando nella Scrittura alcuni nomi propri dello Spirito Santo, che abbiano significato relativo, cioè che si riferiscano necessariamente ad un altro termine e trova i titoli di Dono e di Amore. Come li trova? Egli sostiene che il nome Dono, nella Scrittura, è proprio dello Spirito Santo, perché nella Prima Lettera ai Corinzi (12, 11) si parla dei doni che Dio distribuisce e si dice che i doni sono molteplici, ma lo Spirito che li distribuisce è uno solo; dunque è lo Spirito che distribuisce i doni. Nella lettera ai Romani (cap. 5) si dice che l'amore è diffuso nel nostro cuore per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato, parole che Agostino ripete spesso come fondamento della sua dottrina della grazia. Se, perciò, lo Spirito Santo dona la carità e la diffonde nei

cuori, questo è un segno certo che in seno alla Trinità lo Spirito Santo è Amore; se distribuisce i doni, questo è un segno certo che nella Trinità lo Spirito Santo è il Dono. Agostino stabilisce un rapporto tra l'azione dello Spirito Santo nel cuore degli uomini nella storia della Salvezza e la proprietà dello Spirito Santo in seno alla Trinità. Se lo Spirito Santo distribuisce i doni, nella Trinità è il Dono; se lo Spirito Santo diffonde la carità, in seno alla Trinità è l'Amore; se lo Spirito Santo è il glutine che lega che e costituisce la comunione della Chiesa, vuol dire che lo Spirito Santo in seno alla Trinità è la comunione del Padre e del Figlio. Il mettere in rapporto le proprietà dello Spirito Santo in seno alla Trinità e l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e nella storia della salvezza, ci permette di salire da queste opere allo Spirito Santo in seno alla Trinità e riconoscere le sue proprietà; ma ci permette anche di scendere da quelle proprietà per considerare e meditare l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa.

La più grande originalità di Agostino è stata di aver voluto approfondire le proprietà dello Spirito Santo nella Trinità. Il Padre è la Paternità, è il Principio, è l'Ingenito; il Figlio è il Figlio, il Verbo, è l'Immagine del Padre. E lo Spirito Santo? Per lo Spirito Santo, osserva Agostino, non si dice mai che è Amore, che è Dono. Ma questi titoli vanno ricercati nella Scrittura. Il suo sforzo è stato quello di dimostrare che le parole "Dio è Amore" si riferiscono allo Spirito Santo e le parole "Se voi conosceste il dono di Dio" si riferiscono allo Spirito Santo. Perciò lo Spirito Santo è Dono e Amore. Questi sono due nomi relativi e si riferiscono insieme al Padre e al Figlio, per cui parlando al popolo Agostino osserva un particolare molto importante: *Dio Padre non è Padre dello Spirito Santo, ma del Figlio; Dio Figlio non è Figlio dello Spirito Santo, ma del Padre; Dio Spirito Santo invece non è lo spirito del solo Padre o del solo Figlio, ma del Padre e del Figlio* (Serm. 71, 12, 18). Quindi è lo Spirito Santo che nella Trinità rappresenta la comunione, l'unione, l'amore, la soavità la gioia, e tutto ciò che esprime carità o amore, perché lo Spirito Santo, essendo lo Spirito del Padre e del Figlio, ha la stessa relazione col Padre e col Figlio ed è perciò la comunione del Padre e del Figlio, e quindi Dono del Padre e del Figlio, Amore sussistente del Padre e del Figlio. Questa teologia ci permette di

dire qualcosa dello Spirito Santo, di stabilire questo profondo rapporto che c'è tra ciò che è proprio dello Spirito Santo e l'azione che lo Spirito Santo svolge nelle nostre anime, nella Chiesa, nella storia della salvezza. Con questo Agostino ha voluto completare la dottrina delle relazioni. Ha voluto dire che la dottrina delle relazioni, per quanto possa essere astratta, non è una concezione puramente fantastica della teologia. È la Sacra Scrittura che ci mette su questo cammino per capire e parlare della Trinità.

Da qui dovrebbe nascere un'altra conseguenza: la processione dello Spirito Santo. La Chiesa orientale non accetta quel *Filioque*, che è stato aggiunto al *Credo* nel secolo VIII in Occidente. Noi diciamo che procede dal Padre e dal Figlio, ma siccome il *Filioque* è stata l'espressione su cui si è tanto discusso, è diventata espressione essa stessa di tutta una controversia. Agostino può aiutarci molto a capire questa controversia e a comporla:

1) dice con chiarezza che lo Spirito Santo è lo Spirito del Padre e del Figlio;

2) dice apertamente che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio;

3) dice apertamente che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da unico principio; Padre e Figlio non sono due principi ma un solo principio dello Spirito Santo.

Questa terza affermazione è molto importante, perché l'accusa fondamentale che gli ortodossi fanno alla teologia cattolica è che, dicendo che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, si pongono due principi nella Trinità e questo è un assurdo. Agostino, già al suo tempo, quando non si discuteva di questo problema, con il suo acume teologico dice che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, ma come da un unico principio. Aggiunge che lo Spirito Santo procede principalmente dal Padre, perché tutto ciò che ha il Figlio lo ha ricevuto dal Padre, e perciò il Figlio ha ricevuto dal Padre anche il potere di spirare insieme al Padre lo Spirito Santo. Quindi la fonte prima dello Spirito Santo è il Padre.

LEZIONE UNDICESIMA

Avrei voluto parlare dell'uomo, immagine della Trinità: un argomento esaltante. Ma forse è opportuna una breve introduzione al libro VIII del *De Trinitate* è opportuna, perché tale libro potrebbe sembrare fuori del programma generale dell'opera agostiniana. Abbiamo detto che quest'opera è come un trittico di cui il primo quadro è la teologia biblica, il secondo la teologia speculativa, il terzo la spiegazione psicologica della Trinità: lo sforzo di far capire la dottrina trinitaria attraverso l'immagine della Trinità, che è nell'uomo. Il libro VIII serve da introduzione alla seconda parte.

Agostino, dopo aver fissato i termini del mistero attraverso lo studio della Scrittura, aver difeso il mistero attraverso la teologia speculativa, aver indicato il modo preciso di parlare di questo mistero, perché nulla possa offuscare la purezza della dottrina cattolica, vuole aiutare il lettore a guardare in se stesso per poter capire qualcosa del mistero trinitario e chiarire a sé, meglio che sia possibile, questo mistero e invitarlo spiritualmente a salire in alto verso la contemplazione trinitaria. Per raggiungere questo scopo ha scritto il libro VIII. Ecco lo schema:

- Un proemio o introduzione al libro, che comprende il primo ed il secondo numero del primo capitolo.

- Il corpo del libro, che va dal capitolo 2,3 fino al capitolo 9,13.

- Finalmente la conclusione, compresa nel capitolo 9,14, che contiene la spiegazione del concetto trinitario attraverso l'Amore.

1 - Nel proemio Agostino riassume il modo con cui dobbiamo parlare della Trinità, parlarne con delle regole fisse perché non accada che il modo impreciso diventi un motivo di confusione delle idee. Questo principio si può ritrovare anche nella *Città di Dio* (X, 23).

2 - Il corpo del libro serve a Agostino per condurre il lettore ad avere un'idea precisa di Dio. Agostino considera due proprietà di Dio. La prima è l'ineffabilità, tanto che nel *Commento al Vangelo di S. Giovanni* si esprime così: *Se comprendi non è Dio, perché Dio è ineffabile, quindi incomprendibile*. Riguardo a Dio c'è una grande distanza tra la parola e il pensiero, una distanza più grande tra il pensiero e la realtà, perché parlando di Dio noi non riusciamo ad esprimerci; il nostro pensiero va

più lontano che la nostra parola. Il linguaggio si ribella parlando di Dio; il pensiero va molto più avanti, ma la realtà è molto più lontana del pensiero, perché Dio è perfezione infinita; perciò è ineffabile. Qui trova la sua ragione la teologia apofatica, cioè la teologia negativa, perché noi possiamo dire di Dio più facilmente quel che non è piuttosto che quello che è. Però è già una grande conoscenza di Dio poter dire quello che non è, perché in questa maniera lo distinguiamo dalle altre cose che non sono Dio. Infatti, con Agostino, i teologi cominciano con la parte negativa, per poi passare alla parte positiva. La concezione di Dio, negativa o apofatica, che Agostino descrive nel libro V (1, 2), è una grande conoscenza: *Chiunque concepisce Dio a questo modo, sebbene non possa ancora scoprire perfettamente ciò che è, evita almeno, con pia diligenza e per quanto può, di attribuirgli ciò che non è, e questa non è una piccola cognizione di Dio.*

Nel libro VIII Agostino vuol fare uno sforzo per offrire un'idea positiva di Dio, conducendo il lettore a riflettere su quattro nozioni della mente umana sulla perfezione delle cose. Le quattro nozioni sono: la verità, la bontà, la giustizia, l'amore.

Facciamo, anzitutto una distinzione importante tra Dio e le creature. Queste perfezioni - verità, bontà giustizia, amore - esistono nelle cose, soprattutto nell'uomo, ma sono distinte dalla sostanza delle cose. Quando dico "un uomo buono", dico due cose, due idee che non si identificano fra loro: uomo e buono. Paolo è buono: Paolo è uomo perché ha la natura umana ed è buono perché pratica la virtù; se non praticasse la virtù, non sarebbe un uomo buono: dunque l'essere buono non appartiene alla natura, all'essenza dell'uomo, ma è una perfezione aggiunta per cui diciamo che Paolo è buono, mentre potrebbe essere cattivo. Così di tutte le perfezioni che noi potremmo attribuire a quest'uomo.

Quando dico che Dio è buono, non dico due cose ma una sola cosa, perché Dio è la Bontà, la Bontà è Dio. Ora questa distinzione, affermata nelle creature e negata in Dio, è il punto centrale da cui dobbiamo partire per capire ciò che Agostino dice in questo libro. Egli lo spiega con un esempio più evidente. Se diciamo "questo è un grande pezzo di oro", tra la verità della natura dell'oro e la grandezza non c'è identità,

perché è oro un pezzo piccolo e oro un pezzo grande, ma in Dio c'è la piena identità: Dio è grande perché è Vero, perché è Dio. La grandezza in Dio si identifica con la sua verità, la sua essenza. Questo principio è fondamentale. Attraverso quelle perfezioni che sono nelle creature, cerchiamo di avere un'idea di Dio. Prima di tutto attraverso l'idea della verità.

1) Dall'idea di Dio-Verità occorre respingere ogni elemento corporeo. Fatto ciò, bisogna capire cosa vuol dire corporeo, per poi poter capire cosa vuol dire spirituale. L'elemento essenziale del corpo è l'estensione nella dimensione dello spazio, per cui una parte del corpo è in una parte dello spazio, l'altra parte del corpo in un'altra parte dello spazio, la parte maggiore nello spazio maggiore, la parte minore nello spazio minore. Se questa è la nozione del corpo, quando si parla di Dio-Verità occorre respingere ogni idea di essere corporale. Dio dunque non appartiene al mondo sensibile ma al mondo intellegibile, a quel mondo che non possiamo vedere con i sensi del corpo, non possiamo rappresentarci con i sensi interiori, ma possiamo solo intuire con la ragione. Si capisce allora perché Agostino ha tanto valorizzato questo aspetto. Si può leggere a proposito le *Confessioni* (VII, 10, 16), in cui Agostino narra che attraverso la lettura dei platonici era rientrato in sé e aveva scoperto sopra la sua mente la luce incommutabile della Verità; è il momento in cui egli, dopo essersi liberato dalle immaginazioni del mondo corporeo, era salito verso il mondo intelligibile. Egli stesso, scrivendo il libro VIII del *De Trinitate*, raccomanda di fare altrettanto al suo lettore (cf. 2, 3).

L'altra nozione è quella della bontà. Anzitutto Agostino insegna un principio fondamentale: noi non amiamo se non il bene e amiamo le cose perché sono o le crediamo buone; amiamo questa o quella cosa, in cui la bontà è un'aggiunta alla loro natura. Se vogliamo conoscere Dio, dobbiamo togliere la limitazione alla bontà delle cose e arrivare a concepire ciò che è bene in sé. Attraverso questi beni limitati, togliendo i limiti possiamo arrivare ad intuire Dio che è il Bene (cf. VIII, 3, 4): Dio è il Bene per cui sono buone tutte le cose che sono buone. Nelle cose buone la bontà è una perfezione accidentale, ma in Dio la bontà è l'essenza stessa della sua natura. Ma tutte le cose buone sono buone per

la partecipazione a Colui che è il Buono, come tutte le cose vere sono vere per la partecipazione alla Verità di Colui che è la Verità.

L'altra nozione è quella della giustizia. Agostino fa un'esposizione supplementare per dimostrare che la fede purifica il nostro pensiero, perché possa arrivare a Dio; poi si chiede come possiamo amare la Trinità se non la conosciamo e dice che a questo punto supplisce la fede. La fede implica sempre una conoscenza, ma questa non è certamente diretta, perché allora la fede non sarebbe più fede (non si crede ciò che si vede, si crede quello che non si vede), ma comunque il credere importa una certa conoscenza, perché, se non importasse una conoscenza, non si potrebbe credere. La fede è una conoscenza indiretta ma anch'essa una conoscenza, perciò noi amiamo la Trinità senza conoscerla direttamente, conoscendola solo per fede, come amiamo una persona giusta per l'anima giusta di questa persona che noi non vediamo. Dice Agostino che conosciamo l'animo di un altro attraverso la conoscenza della nostra anima; amando le persone buone amiamo la bontà e amando le persone giuste amiamo la giustizia: bontà e giustizia noi le conosciamo per la nozione che Dio ha impresso nella nostra anima, per cui amando le persone che consideriamo giuste noi amiamo la giustizia (cfr. *De Trinitate* VIII, 5, 8; 6, 9).

La quarta nozione è quella dell'amore. Prima di tutto Agostino si domanda che cosa è l'amore. L'amore non è tale se non è vero; ma qual è il vero amore? (cfr. *De Trinitate* VIII, 7, 10). Agostino ha una celebre espressione, di cui oggi si fa un grande uso e un più grande abuso: *Ama e fa' quel che vuoi*. Questa frase, se è intesa giustamente, ha un significato profondo; ma se è intesa male, è l'espressione di tutte le licenziosità che si possono immaginare e molti la intendono in questo secondo senso. L'amore staccato dalla regola della verità e della giustizia diventa fine a se stesso, per cui l'amore giustifica anche il male quando è fatto per amore. L'amore, se non è vero, non è amore. Ma che cos'è l'amore vero? Agostino dice: *Il vero amore consiste nell'aderire alla verità per vivere nella giustizia* (*De Trinitate* VIII, 7, 10). *Chi ama il prossimo ama necessariamente l'amore e chi ama l'amore, ama Dio, perché Dio è Amore*. Quindi: *Nessuno dica: "non so che cosa amare"*. *Ami il fratello ed amerà l'amore stesso. Infatti conosce meglio l'amore*

con cui ama che il fratello che ama (VIII, 8, 12). Chi ama il fratello, lo conosce soltanto esteriormente, mentre conosce l'amore nel profondo del suo spirito. *Ed ecco che allora Dio gli sarà più noto che il fratello.* Dio, dunque, sarà più noto del fratello, perché chi ama il fratello, ama con l'amore, ama l'Amore, ama Dio che è Amore; ma se Dio è Amore, Dio è presente nell'uomo e molto meglio noto, perché più presente; più noto perché più interiore; più noto perché più certo. Abbraccia il Dio Amore e abbraccia Dio con l'amore. 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.

Si capisce allora cosa vuol dire la nostra spiritualità dell'amore fraterno e della vita comune. Si capisce cosa significa "Quando due sono uniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro". È attraverso l'amore che noi riconosciamo Dio presente in noi, è attraverso l'amore fraterno che noi amiamo Dio, per cui Dio ci diventa più presente, più interiore del fratello che è di fronte a noi, perché chi è pieno dell'amore è pieno di Dio. Quindi non si può amare veramente se non si ama Dio, perché l'amore è vero e sincero solo quando è amore di Dio e quando le persone si amano in Dio. Quindi quanto più si ama Dio, tanto più si amano i fratelli, e quanto più si amano i fratelli, tanto più si ama Dio, perché questo amore dei fratelli nasce da Dio e rifluisce in Dio e rende Dio presente: Dio amore presente nel cuore dei singoli e nella comunità (cfr. *Serm.* 87). Allora non ci si può più chiedere cosa dobbiamo amare: chi ama il fratello, ama Dio, perché non può amare veramente il fratello se non ama Dio. Conseguentemente il precetto della carità non si attua se non nell'amore di Dio.

Agostino a questo punto pone un'altra questione: quella della Trinità che si scopre nell'Amore. Dice Agostino: *Ma quando vedo la carità, non vedo in essa la Trinità. Ebbene, 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* (8, 8, 12). Agostino dice che, amando il fratello, e amiamo Dio e conosciamo Dio; ma subentra un'altra difficoltà, quella di vedere la Trinità. Agostino si è impegnato a farci vedere ciò che vediamo; è convinto che se amiamo, conosciamo l'amore, e

conoscendo l'amore conosciamo la Trinità. Quindi la vediamo, non a faccia a faccia, ma attraverso la fede. Agostino vuole aiutarci a vedere quello che vediamo.

LEZIONE DODICESIMA

Il libro VIII del *De Trinitate* è un libro altamente mistico, in cui Agostino insegna a salire fino a Dio e ad avere un'idea positiva di Dio. Insiste molto sull'idea negativa di Dio, cioè sul capire che cosa Dio non è, perché questa è una grande scienza. Però questo non basta. Occorre passare alla fase positiva e cercare che cosa Dio è. Riassumendo ciò che abbiamo spiegato nella lezione precedente, possiamo dire che in questo libro Agostino insegna a salire a Dio e ad avere l'idea positiva di Dio attraverso le più alte nozioni della nostra mente: attraverso la verità, attraverso la bontà, attraverso la giustizia, attraverso l'amore. Agostino tocca questo tasto da vero maestro. Se vogliamo capire l'idea di Dio, il modo migliore è quello di amare il fratello, perché amando i fratelli noi possediamo l'amore e amiamo l'amore, e Dio è Amore. L'esperienza dell'amore degli altri non è soltanto un fatto sociologico, ma un fatto eminentemente teologico, perché attraverso l'amore del fratello noi amiamo l'amore e quindi conosciamo Dio che è Amore, anzi conosciamo meglio l'amore con cui amiamo. Quando amiamo il fratello, noi amiamo l'amore, perché amiamo il fratello con amore e siccome Dio è Amore, noi conosciamo meglio Dio che il fratello, perché conosciamo meglio l'amore che è in noi - un fatto della nostra autocoscienza -, che il fratello che abbiamo davanti, perché il fratello, che è vicino, lo conosciamo soltanto all'esterno: non vediamo la sua anima, la sua virtù; perciò del fratello che vive vicino a noi conosciamo le apparenze esterne e, attraverso la sua vita, solo qualcosa delle virtù della sua anima. L'amore è un fatto nostro, psicologico, anzi molto più profondo e quindi conosciamo meglio l'amore che il fratello. Attraverso l'amore che conosciamo, noi conosciamo meglio Dio che il fratello, perché Dio ci è più presente, Dio è più certo del fratello stesso. Rileggiamo il libro VIII, 8, 12: *Nessuno dica: "non so che cosa amare". Ami il fratello e amerà l'amore stesso.*

Agostino sa che sono cose difficili e le spiega: *Infatti conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello che ama.* Conosce meglio l'amore con cui ama il fratello che il fratello che ama con amore, perché il fratello è fuori di lui, mentre l'amore è dentro di lui, è una realtà

spirituale ed una esperienza esistenziale. E siccome Dio è Amore, ecco che allora Dio gli sarà più noto che il fratello; molto meglio noto, perché più presente. Dio, che è Amore, è presente attraverso questo nostro sentimento di amore e quindi è più noto, perché più presente.

Qui dovremmo fare una lunga lezione di filosofia, perché Agostino dice che, attraverso l'amore del fratello, Dio ci diventa più noto dello stesso fratello che amiamo. Evidentemente noi quando amiamo siamo più uniti con Dio che con i fratelli che sono fuori di noi. Bisogna ricordare a questo proposito il principio agostiniano del libro III delle *Confessioni*: *Dio è più intimo della mia parte più intima*, perché Dio è presente nel profondo del nostro essere come potenza creatrice, per cui noi siamo. Noi esistiamo per la potenza creatrice e onnipotente di Dio, che ci trae dal nulla e ci fa essere: la conservazione non è che una creazione continua. Quindi Dio è più intimo della nostra parte più intima, perché è Lui che ci sorregge nell'essere, ma è anche più alto della parte nostra più alta: la nostra parte più alta è la mente, è l'intelletto, e Dio è quella luce incommutabile che illumina la nostra intelligenza, che è sopra la nostra intelligenza. Perciò l'uomo è immerso in Dio. Ho detto "immerso", non identificato - questa è l'opinione dei panteisti - con Dio. L'uomo e le creature sono distinte da Dio, però sono in Dio e Dio è nelle cose. Nell'uomo, che ha l'intelligenza, Dio è più intimo della parte più intima del suo essere, più alto della sua parte più alta. Perciò è più noto a noi, quando amiamo il fratello, attraverso l'amore con cui amiamo il fratello; Dio è più noto a noi, perché più presente al fratello, perché più presente del fratello, perché più interiore del fratello, perché più certo del fratello. Ad un certo punto Agostino arriva a questa espressione, che può sembrare paradossale, e dice: *Io dubiterei più facilmente della mia stessa esistenza che dell'esistenza di Dio*.

L'esortazione di Agostino nel libro VIII continua così: *Abbraccia il Dio amore e abbraccia Dio con l'amore. 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*. Qui c'è l'accento alla comunione fraterna, al concetto dell'avere un cuore solo ed un'anima sola, per cui attraverso la considerazione del mistero trinitario noi finiremo per capire al meglio

l'ideale della vita comune che Agostino ci ha proposto, perché tanto più ci amiamo tra noi tanto più amiamo l'amore, tanto più conosciamo Dio, tanto più Dio è presente in noi. Conseguentemente l'amore fraterno ci mette in comunione immediata con Dio, perché quell'amore è di Dio e proviene da Dio. Di che cosa è pieno, se non di Dio, colui che è pieno d'amore?

Detto questo Agostino fa un altro passo. Chi ama il fratello conosce Dio, perché attraverso l'amore Dio, che è Amore, gli è presente nello spirito; quindi amando il fratello ama Dio. Di più: *Nessuno può amare se stesso se non ama Dio*. Si capisce perché il Vangelo dica che chi ama l'anima sua, la perde, mentre chi non l'ama, la guadagnerà, perché è non amando se stessi ma Dio che si ama veramente se stessi. Non si può amare veramente se stessi se non si ama Dio, e non si può amare il prossimo se non si ama se stessi, perciò non si può amare né se stessi né il prossimo se non si ama Dio. Si può avere fiducia negli altri, perché la nostra fiducia, con cui amiamo gli altri, è una fiducia che riponiamo in Dio; perciò la persona pia, anche se viene ingannata, non viene ingannata, perché ha fiducia in Dio. Quando Agostino dice: *Nessuno può amare se stesso se non ama Dio*, enuncia un grande principio di filosofia, perché questa è la natura dell'uomo. Sarebbe la stessa cosa che dire che l'occhio non può amare se stesso, se non ama la luce, perché è evidente: l'occhio senza la luce è nulla, non raggiunge il suo fine; l'occhio senza la luce non ha la ragione del suo essere. Quindi, se l'occhio fosse un essere libero, non potrebbe amare meglio se stesso, che amando luce, che difendendo la luce, che lodando la luce, perché è nella luce che trova la sua ragione.

A questo proposito anche il concetto di amicizia andrebbe approfondito. Un'amicizia non è vera, come dice Agostino, se non è unita alla verità, se non è unita a Cristo. Gli amici, se vogliono essere veri amici, devono amare più in Dio che in se stessi. Non è sufficiente l'amore orizzontale: questo è l'amore puramente umano, che poi è fragile come la persona umana, mentre l'amicizia vera è l'amicizia eterna, è quella che passa attraverso Dio, quindi diventa partecipe della verità e dell'eternità di Dio. Nell'amore del fratello e della sorella, se questo è amore sincero, c'è l'amore di Dio: allora l'amore del fratello e della

sorella trova la sua stabilità nell'amore di Dio. Perciò quanto più amiamo Dio, tanto più amiamo noi stessi, e quanto più amiamo noi stessi, tanto più amiamo il prossimo. Possiamo quindi prendere consapevolezza che Dio è presente in noi, ed è una certezza fondamentale per il nostro spirito. Agostino continua dicendo che amando il fratello amiamo Dio, vedendo la carità vediamo Dio, ma non la Trinità: *Ma quando vedo la carità, non vedo in essa la Trinità. Ebbene, sì, tu vedi la Trinità, se vedi la carità. Mi sforzerò, se lo posso, di farti vedere che la vedi. Vedendo la carità in te, non solo vedi Dio Uno, ma vedi la Trinità. 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.* Quando noi amiamo amando il fratello, abbiamo nello spirito tre elementi: l'amante, l'amato, l'amore. Ecco la Trinità. Approfondendo quest'immagine, noi possiamo avere una qualche idea della Trinità. Questa la conclusione che si trova in VIII,9,14.

Dopo questa introduzione inizia l'ascesa (libri IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV) per trovare l'immagine della Trinità nell'uomo e attraverso questa immagine elevarsi fino ad una qualche nozione della Trinità: *Ci rimane di elevarci più ancora e cercare più in alto queste cose, per quanto è concesso all'uomo di farlo. Ma riposiamo per il momento un po' la nostra attenzione, 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 (De Trin. VIII, 10, 14).* Qui nel profondo dello spirito, nell'amore di noi stessi, nell'amore del prossimo, per amore di Dio troviamo l'immagine della Trinità.

Dunque dalla chiusura del libro VIII inizia tutta la ricerca e nella ricerca Agostino propone un principio all'inizio del libro IX: dobbiamo cercare *con l'anima di chi sta per trovare e trovare con l'animo di chi sta per cercare.* Stupenda nozione spirituale di Agostino: (Dio è quel Bene) che si cerca per trovarlo e lo si trova per cercarlo. Il che vuol dire che non si finisce mai di cercarlo, se ogni volta che lo si trova è un punto di partenza per cercarlo ancora. Ciò è spiegato più chiaramente nel libro XV, 1, 2: (Dio è quel bene che) *si cerca per trovarlo con maggiore dolcezza, lo si trova per cercarlo con maggiore ardore.* Questo è il principio del

dinamismo fondamentale dello spirito umano che cerca sempre e trova, ma nel trovare incontra l'occasione per cercare ancora. È l'inesauribilità della perfezione divina, è l'ineffabilità di Dio, è l'incomprensibilità dell'Essere sommo, per cui noi possiamo cercarlo sempre, ricominciare, trovarlo, e ogni volta che lo troviamo, ricominciare di nuovo a cercarlo. È la legge fondamentale della vita spirituale. Dunque si può applicare anche e bene la frase del vangelo: *a chi più ha, più sarà dato*. È una delle regole fondamentali della spiritualità umana, cristiana e agostiniana, ed è uno di quei principi che sono veramente inesauribili. Se volete vedere come Agostino arditamente applichi questo principio anche alla visione di Dio, dovrete rileggere nel libro *La ricerca di Dio* (1981) la mia relazione *Ricerca di Dio e contemplazione*: troverete sottolineato questo principio fondamentale che vi ho detto, applicato perfino alla visione beatifica.

AGOSTINO TRAPÉ