

13° CORSO DI FORMAZIONE

Anni 1983-84

LA DOTTRINA TRINITARIA DI SANT'AGOSTINO

E LA VOCAZIONE CONTEMPLATIVA

LEZIONE PRIMA

PROGRAMMA

1. Nozione agostiniana di Teologia.
2. Principi di metodologia teologica in S. Agostino.
3. S. Agostino catechista, predicatore e teologo della Trinità
4. Perché S. Agostino ha scritto il *De Trinitate*.
5. Con quali disposizioni S. 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.

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* Sant'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.* 14, 1, 3). S. 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 S. 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 S. Agostino. Tutta la nostra vita è consacrata all'amore della Trinità.

2. PRINCIPI DI METODOLOGIA TEOLOGICA IN S. 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:

- 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

La settimana scorsa vi ho dato lo schema dei principi fondamentali della teologia di S. Agostino. Vi ho detto anche il perché: perché poi questi principi saranno applicati nel modo più bello e splendido nell'opera sulla *Trinità*: l'opera teologica più eminente e più comprensiva che S. Agostino abbia scritto. perciò uno sguardo ai suoi principi teologici non è una deviazione dal tema, ma un affrontarlo più direttamente.

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 S. 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 e non la vediamo; ci ha parlato del Padre, di sé, dello Spirito Santo, della Trinità, e non lo vediamo; ha

istituito l'Eucarestia e la presenza di Cristo nell'Eucarestia, e non lo vediamo. 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.

SECONDO PRINCIPIO: LA FEDE SUPPONE UN'AUTORITÀ

Ma la fede suppone un'autorità a cui aderire. Occorre cercare qual è questa autorità. In concreto 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 S. 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 dia un'idea: S. 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: tre punti sui quali la dottrina agostiniana è stupenda.

a) *La Scrittura*

S. 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, quanto prima potete, la Lettera 137, 3, dove S. 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 dei 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 quindi è la sorgente della Teologia e S. Agostino ha scritto la teologia biblica di tanti argomenti teologici. Quest'anno vedremo insieme la teologia biblica della *Trinità*. I primi quattro libri del *De Trinitate* sono uno studio della Trinità nella Sacra Scrittura, cioè la teologia della Sacra Scrittura.

II. - LA TRADIZIONE

S. 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 (Lett. Fond. Mani 5,6)*. Infatti è la Tradizione apostolica che ci trasmette e interpreta la Scrittura. E ciò che insegna la Tradizione apostolica dev'essere assolutamente ritenuto, anche se non riusciamo a capirlo. Parole fortissime che meritano lunga meditazione. In conclusione: 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 i Libri Sacri -, che trasmette la Tradizione, che interpreta l'una e l'altra. 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 per un principio luminoso che S. Agostino pone: [Dio] *in cathedra unitatis posuit doctrinam veritatis - Dio ha posto la dottrina della verità nella cattedra dell'unità (Ep. 105, 5, 16)*. Quindi la cattedra della verità è rappresentata dal Sommo Pontefice, che, insieme a tutta la Chiesa presente in questa unità, è garanzia della verità.

LEZIONE TERZA

TERZO PRINCIPIO: FERMA CONVINZIONE DELL'ORIGINALITÀ DELLA DOTTRINA CRISTIANA

Non tutti considerano questo principio come un principio della teologia, ma lo considero tale perché è agostiniano e ritengo che sia fondamentale per la teologia: per far 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 in cui si crede una dottrina non di origine umana ma divina. Sant'Agostino pone questo principio come fondamentale perché esso gli serve per diversi fini.

1) - Per affermare la dottrina Cattolica. La *nostra*, dice nella *Città di Dio*, distinguendola dalla loro: la nostra, ossia quella contenuto 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 - quella cattolica - e la loro, tra i nostri scrittori e i loro, tra i nostri Padri e i loro.

2) - Ad Agostino serve inoltre come realtà di 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 vi voglio leggere; 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 Mauritani o Libici, Egiziani, Indiani, Persiani, Caldei, Sciti, Galli, Spagnoli. 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 S. Agostino pose a se stesso nel primo libro che scrisse (*C. Acad.* 3, 20, 43), dove dice riguardo a ciò che si deve raggiungere con sottile indagine della ragione: *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 davvero teologia e teologia cattolica.

QUARTO PRINCIPIO: IL SENSO PROFONDO DEL MISTERO CHE RENDE 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, chiamato nel secolo scorso semirazionalismo: 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 e 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: quella di chi indaga seriamente per capire, finché può, le sue fede, ma sa anche che non potrà dissipare i misteri; conseguentemente, durante le ricerche teologiche, si inchina di fronte al mistero divino in attesa che questo mistero si sveli nella visione beatifica: *visione* del mistero che viene finalmente svelato al nostro sguardo.

Sant'Agostino fu ricchissimo di questo senso del mistero e uno degli aspetti più affascinanti della sua teologia è proprio questo costante senso del mistero; nello stesso tempo ha voluto capire, approfondire la sua fede. Suo il principio: *Intellectum valde ama* (Ep. 120, 3,13): *Ama molto di capire* la tua fede, di entrare dentro e capire.

Altro principio agostiniano: *È meglio una fedele ignoranza che una temeraria scienza* (Serm. 27,4, 7); cioè: è meglio restare ignoranti, ma fedeli, che cercare di capire ed essere temerari, 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. Sant'Agostino raccomandava in ogni circostanza questo; lo raccomanda davanti alla natura di Dio, ineffabile, incomprendibile, da dire: "Se tu comprendi, se dici di capire, allora sicuramente non è Dio quello che hai capito, perché Dio 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. Facciamo un esempio. Noi diciamo che Dio è infinitamente buono e infinitamente giusto; ma come nel profondo della natura divina queste due qualità infinite, che a noi appaiono contrarie, si uniscono e sono la stessa cosa? Non si può negare nessuna di queste due prerogative dell'Essere Supremo, 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. Sant'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 Signore, chi non capisce preghi per capire e chini la testa per odorare.*

Dice Sant'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: va 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 però non significa *spiegare* il mistero.

Così pure di fronte al mistero della predestinazione: S. Agostino lo riconduce ai due attributi divini di Bontà e Giustizia, e 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. Conseguentemente nessuno si perde se non per propria colpa, ma quelli che si salvano, si salvano per dono di Dio. Anche queste parole che vi ho citato 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. È una dottrina luminosa: nessuno si perde se non per propria colpa e nessuno si salva se non per dono di Dio. Ecco il mistero ed ecco la teologia. La teologia deve approfondire questi temi, dimostrare questi temi, ma deve fermarsi di fronte al mistero che questi temi suppongono e impongono.

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, come la 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 e possono anche essere causa del male. Allora Dio, attraverso la grazia, sostiene il nostro libero arbitrio, limitato e soprattutto 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 è 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: uguale 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 quale posto avesse la teologia. Alcuni dicevano che era una scienza speculativa, altri pratica; invece i nostri dicono: non è né speculativa né pratica ma è per natura ordinata all'amore: perciò la chiamarono scienza affettiva.

SESTO PRINCIPIO: CURA VIGILANTE DEL LINGUAGGIO TEOLOGICO

Sant'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 Sant'Agostino: *I filosofi però parlano liberamente e in argomenti veramente difficili per l'intelligenza 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, precisione del linguaggio che è una difesa della dottrina. La libertà del linguaggio può dare occasione all'infiltrarsi di false opinioni in quelle cose che si esprimono con parole meno adatte e meno precise. La sintesi di questi principi la potete trovare in *Patrologia* Volume III° pp. 401-403.

Vorrei ora cominciare col *De Trinitate* per vedere come Sant'Agostino in questo libro ha applicato i principi che vi ho enunciato; come, applicando questi principi, ha creato una grande teologia, la più grande teologia trinitaria e insieme una grande teologia mistica spirituale,

perché questo libro è stato scritto per due scopi: uno teologico - chiarire alcuni grossi problemi intorno al mistero trinitario - e uno spirituale e mistico: insegnare ai lettori cristiani a salire, attraverso una progressiva purificazione, verso la visione della Trinità.

Dal libro nono al quindicesimo, Sant'Agostino li ha scritti per illustrare l'immagine della Trinità nell'uomo, affinché l'uomo comprendesse questo mistero trinitario che è in lui, cioè la sua natura che è una natura triadica, una natura trinitaria e attraverso la purificazione del cuore giungesse 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

Abbiamo svolto i primi due punti del nostro programma. L'ultima volta abbiamo completato la visione dei principi fondamentali che guidano la metodologia teologica di Sant'Agostino: abbiamo visto come Sant'Agostino, che è stato un grande teologo, forse il più grande di tutti nella Chiesa, ha fatto teologia. Adesso dovremo vedere come Sant'Agostino ha applicato questo suo metodo all'opera *De Trinitate*, che è un'opera dogmatica di primaria importanza, una delle più celebri della letteratura cristiana.

Prima, però, vediamo un altro aspetto di Sant'Agostino: Sant'Agostino Catechista, Predicatore e Teologo. Sono alcuni aspetti secondo i quali Sant'Agostino ha parlato della Trinità. Infatti ha parlato della Trinità come catechista, rivolgendosi ai battezzandi o ai neo-battezzati; ha parlato della Trinità come predicatore parlando al popolo; ha parlato della Trinità come teologo nell'opera *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 *Sant'Agostino e la Pneumatologia latina*: è un articolo sullo Spirito Santo che mostra la diversità di questi tre modi di trattare lo stesso argomento.

Come catechista Sant'Agostino è molto breve, molto sobrio, molto chiaro. Insiste sull'unità di Dio, sulla Trinità delle Persone senza usare la parola persona; parlando ai neofiti non usa mai la parola persona, perché la parola era un po' aulica, dotta, e per essere capita bene aveva bisogno di spiegazioni. Queste spiegazioni sono date nel *De Trinitate*. Riguardo al problema dello Spirito Santo dice che lo Spirito Santo 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 Sant'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 ecclesiologicala. 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. Sant'Agostino, a proposito dello Spirito Santo, è andato molto più avanti: *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 suoi 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. Nel *Discorso 71* (20, 33) dice: *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 dal Padre e dallo Spirito Santo, perché non è Figlio di tutti e due; lo Spirito Santo invece è considerato Spirito comune dal Padre e dal 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 è l'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 universale alla vita della comunità, si vede che il principio di unione, che costituisce la comunità come tale, che ha un sol cuore ed un'anima sola, è lo Spirito Santo. Queste cose Sant'Agostino ha detto al suo popolo parlando dall'ambone.

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. Sant'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. Ho detto questo solo per far constatare come Sant'Agostino parlasse al suo popolo delle questioni trinitarie. Nella Teologia affiorano tutti i grandi problemi del Mistero Trinitario e questo si vedrà analizzando il *De Trinitate*.

Diciamo qualcosa sul quarto punto del programma: sul perché Sant'Agostino ha scritto il *De Trinitate*. Sant'Agostino ha scritto quest'opera per due motivi: uno teologico e uno mistico.

Il motivo teologico consiste nel fatto che Sant'Agostino voleva approfondire, per quanto la mente umana può approfondirlo, il tema della Trinità ma, secondo la norma fondamentale della sua Teologia, non voleva approfondire questo mistero 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: infatti il primo principio del metodo teologico di Sant'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 Sant'Agostino inizia la sua trattazione sulla Trinità partendo dalla Scrittura è quello di rispondere a chi interpretava male la Sacra Scrittura. Gli Ariani si servivano dei passi della Scrittura per interpretarli male. Il teologo Agostino perciò sente il dovere di esaminare la Sacra Scrittura, per sapere cosa insegna e per rispondere alle difficoltà degli avversari.

2 - La seconda parte è quella che possiamo chiamare la parte speculativa, in cui il teologo cerca di approfondire i temi e il mistero come risulta dalla Sacra 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. Ma mi sembra di aver detto, parlando dei principi della metodologia teologica, un principio del primo, grande maestro agostiniano, Egidio Romano, che dice: *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.* Questo ci assicura che, 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, esposto nella *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. La Chiesa fa questo attraverso i teologi. Ecco il grande teologo che, dopo aver sostenuto che è giusto raccogliere nella roccaforte della fede quelli che non possono capire tutti i misteri della fede, devono assolutamente accettare per fede quello che ci è rivelato, combattere con le armi invitate della ragione per rispondere.

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". Sant'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, ma 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 occorre rispondere con altrettanti argomenti della ragione. Sant'Agostino a questo proposito ha speso tre libri (V-VII) del *De Trinitate*.

La terza parte è *Teologico-Mistica* e serve per condurre il lettore a capire qualcosa del Mistero Trinitario partendo dalle creature e quindi poter contemplare questo Mistero. A tal fine Sant'Agostino ha scritto altri sette libri, dal IX fino al XV.

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: serve per preparare l'animo del lettore al passaggio dai primi sette libri agli altri sette; vuol esser una introduzione alla cognizione mistica di Dio. Di tutti i libri del *De Trinitate* è il più mistico, perché Sant'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?* Nell'ottavo libro del *De Trinitate* Sant'Agostino fa uno sforzo per 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 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.

Sant'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, tre soprattutto:

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: dello Spirito Santo non possiamo dire, secondo la nostra fede, che è Figlio; lo Spirito Santo è uguale al

Padre e al Figlio, coeterno e consustanziale ma non è Figlio dell'Uno né dell'Altro, perciò lo Spirito Santo 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, ed allora attraverso la cognizione di noi stessi possiamo capire qualcosa di quella Grande Trinità che è Dio.

Tutto questo Sant'Agostino ha fatto, dopo aver impostato chiaramente il problema fin dalle prime pagine.

LEZIONE QUINTA

La volta scorsa ho parlato della Teologia biblica, della Teologia speculativa e della Teologia spirituale, cioè dello sforzo di capire qualcosa del Mistero Trinitario. Entriamo subito nel discorso per contemplare questo trittico e diciamo subito qualcosa del primo quadro, cioè della Teologia biblica. Cosa fa Sant'Agostino in questi quattro libri, 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 per 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. Sant'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. Sant'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; Sant'Agostino deve rispondere a questa difficoltà e in un primo momento espone le regole per leggere la Sacra Scrittura, in un secondo momento espone la nozione delle Missioni divine, in un terzo momento 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 Sant'Agostino.

1 - Prima regola: *Spesso i testi scritturistici si riferiscono all'unico vero Dio, che è Trinità, senza distinzione di Persone, ma 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* in cui è detto: *Il solo che possiede l'immortalità.* Gli eretici dicevano che in questo passo ci si

riferisce solo al Padre; Sant'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, 18-1) è citato S. Paolo che dice: *Nessuno conosce le cose di Dio, eccetto lo Spirito di Dio*; 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 di Dio, ma la Trinità di Dio.

Terza Regola: è la più famosa, perché *riguarda la Persona di Gesù.* Sant'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*, quasi affermando 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*). Sant'Agostino insiste molto nel *De Trinitate* sul fatto 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». 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, come la chiamano, ipostatica tra la natura umana e la natura divina è solo nel Cristo.

Alcune espressioni di cui si servono certi scrittori oggi, quando parlano di Cristo, sono imperfette. Come quando dicono che nel Cristo c'è Dio presente nel modo supremo: è un'espressione imperfetta, perché Cristo non è la manifestazione suprema di Dio in quanto 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, e 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, Cristo è Figlio proprio naturale di Dio; noi siamo santificati dalla presenza di Dio in noi, Cristo è santificato sostanzialmente per essere Dio, 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: «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»; le parole "*e il Verbo si è fatto carne*" significano che il Verbo è Dio e Uomo. Questa è la grande, luminosa verità della nostra fede.

Prima di passare al secondo punto facciamo 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*. Sant'Agostino le riferisce anche alla natura divina in un discorso fatto al popolo (*Io 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, e allora il Cristo appartiene totalmente al Padre. “Che cosa è più tuo che te stesso, dice Sant’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 e, se totalmente del Padre, è distinto dal Padre, in quanto, vedremo, soltanto perché il Padre è il Generante 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. Con ciò voglio dire che ci sono molte verità da indagare, che sono l’espressione 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 Sant’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 alla 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 quando tratteremo il secondo quadro. 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: essa consiste 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 - e 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 questa maniera 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 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; il Figlio ha come proprietà di essere Generato dal Padre e di ispirare insieme al Padre lo Spirito Santo; lo Spirito Santo ha come proprietà di essere ispirato dal Padre e dal Figlio. Questo costituisce una differenza di soggetti - tre Persone - ma non una differenza 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 Padre - del piano divino del Padre, dell'Amore del Padre, dell'obbedienza verso il Padre - non abbiamo capito molto del Vangelo, perché tutta la vita religiosa consiste nel volere essere vicini a Cristo nella sua adorazione al Padre, obbedienza al Padre, nel compimento del piano salvifico stabilito dal Padre. Il tema delle missioni può essere trattato spiritualmente e lo tratteremo sotto questa ottica nella terza parte.

Gli eretici dicevano che se il Figlio è mandato dal Padre, se lo Spirito Santo è mandato dal Padre e dal Figlio, ciò è segno evidente che il Figlio è inferiore al Padre e lo Spirito Santo è inferiore a tutti e due. Si tratta allora di capire cosa significhi questa missione. Sant'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 una disuguaglianza ma un *ordine di natura*, perché evidentemente il Figlio viene dopo del Padre perché generato dal Padre. Questo è il motivo per cui nella Sacra Scrittura si dice che il Padre manda il Figlio, ma non si dice 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, lo Spirito Santo è eterno come il Padre e il Figlio ma spirato dal Padre e dal Figlio. C'è dunque un ordine interno nella Trinità, l'ordine della natura: le tre Persone sono in un ordine particolare, quello delle processioni: il Figlio che procede dal Padre e lo Spirito che procede dal Padre e dal Figlio. Questo indicano in Dio le missioni, non la diversità di natura come volevano gli avversari.

C'è 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. Invisibile in noi: questo avviene 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 trinitario, un significato trinitario. Questo appare in modo chiaro dal concetto di missione che Sant'Agostino spiega.

LEZIONE SESTA

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

1 – Nel primo quadro Sant'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'è in Dio la distinzione delle Persone, e l'altra degli Ariani che sottolineavano tanto la distinzione da farla diventare una distinzione di sostanza, per cui il Figlio di Dio è 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.

Le teofanie. È una parola greca che vuol dire apparizione di Dio e si tratta delle teofanie soprattutto del Vecchio Testamento, dove si parla spesso di Dio che è apparso: Dio ha parlato a Mosè, Dio è apparso ad Abramo, 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 Sant'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 nell'intelligenza dei filosofi, per cui, se i filosofi avevano detto qualcosa di vero, questo era frutto dell'illuminazione del Verbo, dell'illuminazione del Figlio.

Sant'Agostino tratta questa questione con molta umiltà. Nel *De Trinitate* (II, 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. Sant'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 Sant'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 nella sua natura divina invisibile. Conclude che il Signore si è servito nel V. T. 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.

Dico alcune cose anche riguardo al concetto delle ragioni seminali. Esse sono quelle potenze che Dio ha inserito nel creato, perché si sviluppi lungo la storia la bellezza e l'armonia del creato. Sant'Agostino è convinto che all'inizio Dio ha creato tutte le cose, ma alcune le ha create nelle 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. Dio 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 quelle 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.

Sant'Agostino spiega anche i miracoli attraverso la teoria delle ragioni seminali. Dio ha inserito nelle creature 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. Per spiegare che nel V. T. 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 Sant'Agostino sulla spiegazione delle teofanie - apparizione degli Angeli nel V. T. - è diventata comune, anche se oggi qualcuno comincia a contrastarla, ma non si sa su quale fondamento.

Inoltre Sant'Agostino dimostra che proprio le teofanie non si possono interpretare come di una o dell'altra Persona: le operazioni di Dio al di fuori di sé sono di tutta la Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che hanno creato l'universo; la creazione si può attribuire al Padre, perché segno della sua potenza, però è la Trinità che ha creato l'universo.

L'incarnazione ad opera dello Spirito Santo, la manifestazione dello Spirito Santo attraverso le lingue di fuoco e la colomba nella Pentecoste: tutto è opera della Trinità che crea, che opera l'Incarnazione del Verbo, che è apparsa nel giorno di fuoco, perché tutte le manifestazioni che si compiono all'esterno sono proprie della Trinità divina. Sant'Agostino

infatti recita il Credo in questo modo: *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 dell'illustrazione della Trinità, della spiegazione psicologica della Trinità, ma su questa strada della spiegazione psicologica ci mette la Sacra Scrittura stessa, chiamando il Figlio di Dio "Verbo". Nella nostra mente c'è il verbo o 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 per esprimere la seconda persona della SS. Trinità, per cui Verbo e Figlio sono la stessa Persona, e 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 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, e questa idea, che è nel mio pensiero, è

il “verbo” interiore. Evidentemente, quando io parlo del verbo in modo sensibile, 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 solo pensare. Sul piano del sensibile 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. In tutte le lingue di questo mondo che esprimono questa realtà, i segni cambiano, ma l’idea è 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; 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*.

È possibile un’altra difficoltà: se tutte le operazioni al di fuori di sé sono compiute da tutte e tre le Persone - quindi se 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* (p. 25). Quando parliamo della creazione che attribuiamo al Padre facciamo un’attribuzione, ma siamo 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. 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, cioè unita indissolubilmente alla Persona del Figlio. 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

Verbo 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 uno spunto stupendo anche di mediazione: Dio ha voluto che fossimo figli suoi per renderci partecipi della dignità del suo Figlio naturale. Dio, che aveva l'Unigenito del Padre e 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 un argomento su questo tema: sulla convenienza dell'Incarnazione, sulla convenienza che si sia incarnato il Figlio a differenza del Padre e dello Spirito Santo. Ma queste non sono ragioni cocenti, ma ragioni che noi portiamo per vedere l'armonia e la bellezza delle opere di Dio.

Sant'Agostino, dicendo che Dio compie tutte le opere al di fuori di sé nell'unità della Sua natura, 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, 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 questa parola; concorre la volontà, perché chi pronuncia questa parola vuole pronunciarla; allora la parola "memoria" indica una sola facoltà, eppure non si può dire la parola "memoria" senza che insieme concorra l'operazione della intelligenza e della volontà. Citiamo da quel discorso il numero 9, 21: *Vedete dunque, ormai vi ricordo senza timore ciò che avete compreso* (Sant'Agostino parlando aveva paura che il popolo non lo capisse, e invece il popolo approvando, 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 e dell’intelligenza. 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 e 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 del discorso 52 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 Sant'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 dice: in un modo viene mandata la Sapienza perché sia con l'uomo, ma 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 1, 7, 14 questa stessa verità è espressa in modo stupendo: *Poiché dunque la natura di Dio ha assunto la natura di servo* (sono le parole di S. Paolo), *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 Sant'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 ipostatica in Cristo tra la natura umana e la natura divina. Non è dunque un trattato di cristologia, ma 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.

Sant' 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 Sant' 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 e 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, essere cattivo, essere fragile, essere miserabile, ma avere nel profondo del suo essere, 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. Sant' Agostino lo aveva scoperto prima della sua conversione. Dopo aver letto i Platonici

Sant'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. Sant'Agostino ha scoperto questo modo leggendo S. Paolo (cf. *Confess.* 7, 18, 24 e seguenti).

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. Sant'Agostino dunque è il grande maestro della mediazione.

Dopo questa introduzione al libro IV, Sant'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 è quella di 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 Sant'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 Sant'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 quali Cristo e quali 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 e quello della disperazione che pensa non possa esserci nessuna salvezza per il peccatore. Ora, dice Sant'Agostino, bisognava convincere l'uomo della grandezza dell'amore di Dio per tutti noi e dello stato in cui eravamo quando ci ha amati: della grandezza del suo amore, perché non disperassimo; dello stato di peccatori in cui eravamo, perché non insuperbissimo (cf. *De Trin.* IV, 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 quel 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 in piena libertà, 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 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, soprattutto ci ha dimostrato quanto ci ha amati, da liberarci 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 Sant'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: 'orgoglio non poteva essere guarito in miglior modo che dall'umiltà di Dio. Sant'Agostino in questo caso non parla dell'umiltà di Cristo-Uomo: *Imparate da me, che sono mite e umile di cuore*. Questa espressione è citata spesso da Sant'Agostino, particolarmente nella seconda parte del *De Sancta virginitate*. Ma qui parla 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. Sant'Agostino spiega in questo IV libro come Cristo sia Mediatore di vita, di libertà e di unità. A proposito di Cristo Mediatore di vita si può leggere il cap. 3, 5.

Cristo ci ha liberati da due morti con la sua morte unica e la sua resurrezione; ci ha liberati da due morti, perché eravamo morti secondo il corpo e morti secondo lo spirito, morti spiritualmente a causa del peccato, morti fisicamente perché mortali e quindi destinati alla morte. L'unica morte di Cristo è quella fisica; quella spirituale non poteva subirla ed è risorto. Il mistero pasquale ci ha liberati da queste due morti.

È un piano stupendo. 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 legga *De Trin.* IV,18, 24). Verso la fine del capitolo dice Sant'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 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 (IV, 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. Sant'Agostino parte 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, che lo lacerano, che 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. E conclude che tutto nella rivelazione converge verso l'Uno che è Cristo, e che 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 da cercarsi 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. Da questa unità interiore nasce la possibilità dell'unità sensibile nella Chiesa e nell'unità visibile o 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

L'ultima volta, commentando il libro IV del *De Trinitate*, un libro dedicato alla missione del Cristo, dicevamo 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 Sant'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. Detto questo, il discorso non è ancora terminato.

Cristo compie la sua opera di Mediatore attraverso il sacrificio della Croce. Infatti del Sacrificio della Croce parla a lungo Sant'Agostino in questo libro. Il tema del sacrificio gli è caro; ne parla anche nel *De Civitate Dei* al libro 10°. In quest'ultimo Sant'Agostino 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 10° del *De Civitate Dei*, che è tutto dedicato a questo argomento, Sant'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 10, 6. Dice Sant'Agostino: *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 Sant'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, dice Sant'Agostino: *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 come Sacrificio della Chiesa. Nel passo già citato Sant'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 Sant'Agostino. Parlando quindi del Sacrificio Eucaristico Sant'Agostino conclude questo importante capitolo: *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 Sant'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. Sant'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. Sant'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 noi stessi, 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. Conseguentemente *la Chiesa nel Sacrificio Eucaristico non solo è offerente, ma anche offerta*.

3) Questo pensiero chiarisce il terzo punto che vi avevo indicato, cioè che 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, ma 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 offriamo noi a Dio, ed è segno della nostra offerta a Dio l'offerta del sacrificio esteriore. 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 non sta propriamente nella rinuncia, ma nell'amore e nella libertà con cui si fa la rinuncia; ma sarebbe un errore pensare che non c'è nulla a cui rinunciare. Ho accennato così a ciò che Sant'Agostino espone sul Sacrificio nel libro della *Città di Dio* (10, 6).

Vediamo ora come tratta lo stesso argomento nel libro del *De Trinitate* 4, 7, 11. Sant'Agostino dice che Cristo ha compiuto la sua missione, la sua mediazione attraverso il sacrificio e qui 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 Sant'Agostino. Vediamo il perché di questi tre aggettivi.

1) *Il sacrificio di Cristo è stato verissimo*. Leggiamo un passo nel *De Trinitate* (4, 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*. Con la sua morte, che era un verissimo sacrificio offerto per noi, Cristo ha purificato, ha abolito, ha estinto tutto ciò che c'era in noi di colpevole; 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: *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*. Nel *De Trinitate* (4, 13, 16) dice: *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*. Sant'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 si trova nel *De Trinitate* (4, 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 in colui che offriva e in colui che si offriva. Sant'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. Dice infatti: (Cristo) *sacerdote e sacrificio per noi al tuo cospetto, e sacerdote in quanto sacrificio* (*Confess. X, 43, 69*). Cristo è sacerdote e sacrifici: 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 appunto 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.*

Sant'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 rimesso, ha espiato sulla croce i nostri peccati.

Il sacrificio di Cristo è perfettissimo, perché i quattro aspetti, che sono inclusi in ogni sacrificio, nel Cristo costituiscono 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; non è legato solo dall'amore alla vittima, come capita a noi, al sacerdote. Il sacerdote offre il sacrificio tanto più o 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 in nome della Chiesa.

Quanto più la Chiesa è santa, tanto più il sacrificio sale gradito a Dio; 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

La volta scorsa abbiamo fatto un'introduzione al libro IV del *De Trinitate*, un'introduzione importante, perché questo libro è un trattato di cristologia, impostato in funzione della redenzione, quindi della soteriologia; in questo trattato Sant'Agostino espone la missione di Cristo che è missione redentrice; la missione di Cristo è redentrice perché si è compiuta col Sacrificio della croce e per questo motivo Sant'Agostino parla a lungo della natura di questo Sacrificio e alla fine ne spiega qual è il significato. Comincia dicendoci con S. Paolo che Dio ha mandato il suo Figlio, per dimostrare quanto ci abbia amato e quali ci abbia amati; poi parla del sacrificio di Cristo: sacrificio verissimo, liberissimo e perfettissimo.

La missione del Figliò è *visibile* nell'incarnazione, *invisibile* nella nostra fede e quindi nella nostra conoscenza attraverso la fede 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, costituito dalla 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. Poiché sono i più speculativi, sono anche i più difficili, i più apparentemente 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, separata dagli altri due quadri agostiniani, ed 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 Sant'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 secondo Sant'Agostino turba le menti di molti. *Perché mai dicendo (e diciamo il vero) che il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio, non possiamo dire che sono tre dèi?* 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, cioè quella 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 e 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.

Sant'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*, le quali relazioni non sono perfezioni accidentali, perché non sono mutabili. Accetta la base del ragionamento ariano, ma dice che in Dio non c'è solo la categoria della sostanza. La conclusione a cui si giunge in questa maniera è che *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. Sant'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 Sant'Agostino esprime nella *Città di Dio* (11, 10, 1) è questo: *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 il Figlio 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. Sant'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 - *eccetto le relazioni, per cui ogni persona si riferisce all'altra* - spiega il motivo della distinzione delle tre Persone attraverso il *concetto delle relazioni*. Sant'Agostino fa una distinzione fondamentale che è questa: *altro sono le perfezioni che si riferiscono a se stesse*, cioè alla sostanza divina (*dicuntur ad se*), *altro sono le relazioni che "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* (5, 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 Sant'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 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 Sant'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, e 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 Sant'Agostino insiste nel dire che in tutte le opere che la Trinità compie al di fuori di sé è sempre inseparabile l'azione delle tre Persone: 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 prodotto, 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 mai visto in questo nome che Dio si è dato - *Jahvè, Io sono colui che sono* - una indicazione trinitaria, ma 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, 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.

Sant'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 in proposito il *De Trinitate* (5, 2, 3). Questo è un testo sulla *Trinità*, ma anche un alto testo di metafisica intorno a Dio. Sant'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 di noi*. Viene ripreso il principio delle *Confessioni* (3, 6, 11): *Deus intimior intimo meo et superior summo meo - Dio è più intimo di quanto vi è di più intimo in me e più alto di quanto vi è di più alto in me*. Nel *De Trinitate* Sant'Agostino continua: *Concepiamo 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, 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: l'eternità ha come proprietà essenziale non quella di non finire 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. Sant'Agostino dice che per capire il tempo non basta pensare al passato, al presente, al futuro ma bisogna pensare 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. Dove 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. Nel libro XI delle *Confessioni* si può trovare tutto questo.

La Trinità ha due prerogative: quella dell'interminabilità e quella della totalità, in quanto Essa 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 si può dire 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 dal verbo *sapere* si è fatto derivare *sapientia*, da *scire scientia*, dal verbo *essere* si è fatto derivare *essentia*. E chi lo è dunque più di Colui che ha dichiarato al suo servo Mosè: *Io sono colui che sono? Di' 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* dal quale 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 colui che 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 Sant'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 all'interno del mistero di Dio c'è il mistero trinitario.

Come possiamo capire tutto questo? Ecco che Sant'Agostino dedica la terza parte del suo libro alla ricerca della spiegazione di come possiamo capire.

LEZIONE DECIMA

Abbiamo cominciato a parlare del secondo quadro del trittico agostiniano, cioè di come Sant'Agostino, affrontando gli argomenti degli avversari, li scioglia e dimostri che non la fede cattolica ma loro è nel 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, questa parola *persona* è usata in senso proprio o in senso accomodato? Potrei dare una risposta ma questo è un argomento teologicamente valido, che hanno discusso, e vale la pena di discutere, ma si tratta di teologia speculativa, che non ha un'immediata relazione con lo scopo della nostra vita spirituale.

Bisogna discutere 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 nella Trinità, di Padre e di Figlio, usiamo le parole nel senso proprio, perché abbiamo queste nozioni dalla natura, ma il linguaggio che dipende dalla nostra vita quotidiana dev'essere purificato, sublimato per essere trasferito alla Trinità secondo la Rivelazione. Parlando delle relazioni nella Trinità, Sant'Agostino parla anche dei *nomi propri* delle singole Persone.

Su questo argomento c'è un'esposizione rapida 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 della quale vengono detti. 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 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 nella Scrittura 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*. Sant'Agostino sostiene che questo titolo non è un titolo assoluto, come lo interpretavano gli Ariani, ma è un titolo 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*. La seconda Persona della Trinità è il Figlio, il Verbo, l'Immagine del Padre. Questi tre nomi sono *correlativi* fra loro: è Figlio in quanto è Verbo ed è Verbo in quanto è Immagine. Uno dei concetti fondamentali che Sant'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. Se evidentemente 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 noi siamo, noi esprimiamo nel pensiero noi stessi e il verbo è l'effetto di quello che diciamo interiormente. Posso spiegarmi: 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 io, 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 è il verbo 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 Sant'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 - 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: abbiamo riconosciuto che *nel nostro spirito c'è un'idea che non appartiene a nessuna lingua umana*, ma che è identica per tutte. Pensiamo a quando lo spirito pensa a se stesso e pensando a se stesso dice, esprime se stesso; questa espressione è il suo verbo interiore, con cui si conosce. 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.

Ancora tre nomi propri per la terza Persona: *Spirito Santo, Dono, Amore*. Non si trattava soltanto di dimostrare che questi nomi sono relativi, ma si trattava di trovare quali fossero i nomi propri della terza Persona della Trinità. Qui è tutta la geniale originalità di Sant'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. Sant'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 il titolo di *Dono* e il titolo 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 al 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. 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 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 dello Spirito Santo in seno alla Trinità per 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 Sant'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, è il Verbo, è l'immagine del Padre. E lo Spirito Santo? Per lo Spirito Santo, osserva Sant'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, Sant'Agostino osserva un particolare molto importante. Dice: *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; ed è il Dono del Padre e del Figlio ed è perciò l'Amore sussistente del Padre e del Figlio. Questa teologia ci permette di parlare e di dire qualcosa dello Spirito Santo e di stabilire questo profondo rapporto che c'è tra ciò che è proprio, nella Trinità, dello Spirito Santo e l'azione che lo Spirito Santo svolge nelle nostre anime, nella Chiesa, nella storia della salvezza. Con questo Sant'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 o inventata di sana pianta dalla teologia, ma è la Sacra Scrittura che ci mette su questo cammino per capire e parlare della Trinità.

Da qui dovrebbe nascere un'altra conseguenza, quella della *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. Sant'Agostino può aiutarci molto a capire questa controversia e a comporla, perché:

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 da cui procede lo Spirito Santo.

Questa terza posizione che vi ho detto 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. Sant'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 bello, profondo, esaltante ma, ripensandoci, forse 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, cioè 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.

S. Agostino, dopo aver fissato i termini del mistero attraverso lo studio della Scrittura, dopo aver difeso il mistero attraverso la teologia speculativa, dopo 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* Sant'Agostino riassume il modo con cui dobbiamo parlare della Trinità e *dobbiamo 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* (10, 23).

2 - Il *corpo*, il grosso del libro, serve a Sant'Agostino per *condurre il lettore ad avere un'idea precisa di Dio*. 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, e una distanza più grande tra il pensiero e la realtà, perché parlando di Dio noi non riusciamo ad esprimerci. 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, è ineffabile. Qui trova la sua ragione la *teologia apofatica*, la teologia negativa, perché noi possiamo dire di Dio più facilmente quel che non è 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, o negativa o apofatica, che Sant'Agostino descrive nel libro 5, 1, 2, è una grande conoscenza, perché: *Chiunque concepisce Dio a 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*, e questa non è una piccola cognizione di Dio.

Nel libro VIII Sant'Agostino vuol fare uno sforzo per offrire un'idea positiva di Dio, conducendo il lettore a riflettere su quattro nozioni della mente umana relative alla 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, uomo e buono - Paolo è un uomo buono -, quella di uomo e quella di buono; due idee, che non si identificano fra loro: Paolo è uomo perché ha la natura umana ed è un uomo buono, perché pratica la virtù; e se *non* praticasse la virtù, non sarebbe un uomo buono. Dunque l'essere buono non appartiene alla natura dell'uomo, 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 cosa sola, 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 Sant'Agostino dice in questo libro. Egli lo spiega con un esempio più evidente. Se diciamo: questo è un pezzo di oro grande, 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, cioè con 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 dallo 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 appartiene 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 Sant'Agostino ha tanto valorizzato questo aspetto. Si può leggere a proposito le *Confessioni* (7, 10, 16), in cui Sant'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. libro 8, 2, 3).

L'altra nozione è quella della *Bontà*. A proposito della bontà enuncia un principio fondamentale: noi non amiamo se non il Bene e amiamo le cose perché sono o le crediamo buone; amiamo questa cosa, amiamo quella cosa, nelle quali la bontà è un'aggiunta alla loro natura. Se vogliamo conoscere Dio, dobbiamo togliere questo e quello, cioè togliere la limitazione alla bontà delle cose e arrivare a concepire ciò che è Bene, perché questa cosa è buona, quell'altra è buona, ma nessuna di queste è il Bene. Attraverso questi beni limitati, togliendo i limiti, possiamo arrivare ad intuire Dio che è il Bene. Ciò è espresso nel libro 8, 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; però 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*. Sant'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. Dice che supplisce la fede, la quale implica sempre una conoscenza. Questa non è certamente diretta - perché allora la fede non sarebbe più fede, dato che non si crede ciò che si vede ma quello che non si vede -, ma il credere importa anch'esso una conoscenza, perché, se non importasse una conoscenza, non si potrebbe credere. *La fede è una conoscenza indiretta ma anch'essa una conoscenza*. Quindi amiamo la Trinità senza conoscerla direttamente ma solo per fede, come amiamo una persona giusta per la sua anima giusta, anche se non vediamo quest'anima. Conosciamo l'animo di un altro attraverso la conoscenza della nostra anima ed 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 nello nostra anima, per cui amando le persone che consideriamo giuste noi amiamo la giustizia* (cfr. *De Trinitate* 8, 5, 8; 6, 9).

La quarta nozione è quella dell'*Amore*. L'Amore non è tale se non è vero, ma qual è il vero Amore? (cfr. *De Trinitate* 8, 7, 10). Sant'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, ricchissimo, 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? Sant'Agostino dice: *Il vero amore consiste nell'aderire alla verità per vivere nella giustizia* (*De Trinitate* 8, 7, 10).

«Chi ama il prossimo ama necessariamente l'amore e chi ama l'amore, ama Dio, perché Dio è Amore» (8, 8, 12). Conseguenza: *Nessuno dica: "Non so che cosa amare". Ami il fratello ed amerà*

l'amore stesso. Chi ama il fratello, lo conosce soltanto esteriormente, mentre conosce l'amore nel profondo del suo spirito; perciò amando il fratello ama l'amore e *conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello che ama.* 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 ed è più conosciuto attraverso l'amore del fratello che amiamo: più noto perché più interiore, molto meglio noto perché più presente. Dio è dentro, più noto, perché più interiore; Dio è più intimo del nostro intimo ed è superiore della nostra parte superiore; dunque Dio è più interiore del fratello che è soltanto esteriore, 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 significano le parole: *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, più certo, più noto 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. La conseguenza è che 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 è 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.

Sant'Agostino a questo punto pone un'altra questione: quella della Trinità che si scopre nell'Amore. Dice: *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). Amando il fratello, amiamo e conosciamo Dio. Ma la Trinità? Sant'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, non faccia a faccia ma attraverso la fede.

LEZIONE DODICESIMA

Il libro VIII del *De Trinitate* è un libro altamente mistico, in cui Sant'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 Sant'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. Sant'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 - e che è un fatto della nostra autocoscienza -, che il fratello che abbiamo davanti, perché il fratello che è vicino lo conosciamo soltanto all'esterno: la sua anima non la vediamo, la sua virtù non la vediamo, perciò del fratello che vive vicino a noi conosciamo le apparenze esterne, attraverso la sua vita possiamo conoscere qualcosa delle virtù della sua anima. L'amore è un fatto nostro, psicologico, molto più profondo: quindi conosciamo meglio l'amore che il fratello; attraverso l'amore, che conosciamo, noi conosciamo meglio Dio del fratello, perché Dio ci è più presente, più certo del fratello stesso: *Nessuno dica: "non so che cosa amare". Ami il fratello e amerà l'amore stesso* (8,8,12).

Sant'Agostino sa che sono cose difficili e le spiega: 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.

Dovremmo fare una lunga lezione di filosofia, perché Sant'Agostino dice che, attraverso l'amore del fratello, Dio ci diventa più noto del fratello stesso che amiamo: quando amiamo, siamo più uniti con Dio che con i fratelli che sono fuori di noi. Bisogna ricordare a questo proposito il principio agostiniano delle *Confessioni* (III,6,11.): *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: siamo per la potenza creatrice e l'azione onnipotente di Dio, che ci trae dal nulla e ci fa essere; la conservazione poi non è che una creazione continua. Quindi Dio è più intimo 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. 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 nostro essere, è più alto della nostra parte più alta. Perciò è più noto a noi, quando amiamo il fratello, attraverso l'amore con cui amiamo il fratello. Ecco un'espressione, che può sembrare paradossale: *Io dubiterei più facilmente della mia stessa esistenza, che dell'esistenza di Dio* (*Confess.* VII,10,16).

L'esortazione di Sant'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 la nostra vita comune e l'ideale della vita comune che Sant'Agostino ci ha proposto: 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?

Sant'Agostino dice: *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: non amando se stessi ma amando Dio, si ama veramente se stessi. 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 Sant'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.

In proposito anche il concetto di amicizia andrebbe approfondito. Un'amicizia non è vera, come dice Sant'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. 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 è 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, una certezza fondamentale per il nostro spirito.

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 cose: l'amante, l'amato, l'amore. Ecco la Trinità. Approfondendo quest'immagine, noi possiamo avere una qualche idea della Trinità (cf. VIII,9,14).

Dopo questa introduzione comincia l'ascesa di libri IX-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* - dice lo stesso Sant'Agostino, che si accorge che ha fatto fare uno sforzo ai suoi lettori -, *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 qualcosa* (*De Trin.* VIII, 9, 14). Qui nel profondo dello spirito, nell'amore di noi stessi, nell'amore del prossimo, per amore di Dio troviamo l'immagine della Trinità. Dalla chiusura del libro VIII comincia tutta la ricerca e nella ricerca Sant'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. È la sua stupenda nozione spirituale: (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 Sant'Agostino arditamente applichi questo principio anche alla visione di Dio, dovrete rileggere nel libro la Ricerca di Dio una relazione fatta da Agostino Trapè e troverete sottolineato questo principio fondamentale applicato perfino alla visione beatifica.]

AGOSTINO TRAPÈ

IL «*DE TRINITATE*»

1984-1985

LEZIONE SECONDA

Riprendiamo il commento del libro ottavo del *De Trinitate*. È un libro veramente mistico, in cui il S. P. Agostino dà prova delle sue profondità psicologiche e delle sue altezze metafisiche e mistiche. Questo libro serve per preparare il lettore alla comprensione della seconda parte del *De Trinitate*. L'autore parla dell'uomo come immagine della Trinità, ed attraverso questa immagine vuole insegnare a capire più profondamente la Trinità. Il punto centrale per comprendere questo libro è l'ineffabilità di Dio.

Sulla ineffabilità di Dio si può consultare nel volume “*Ricerca di Dio nelle Religioni*” un mio articolo dove ho parlato di questo argomento in Agostino. È un tema essenziale per la mistica ed è un tema in cui la religione cristiana si trova d'accordo con le religioni orientali; infatti questo libro è pubblicato nel contesto di un dialogo inter-religioso sul tema universale del *Quaerere Deum*, del *cercare Dio*.

L'ineffabilità di Dio impone una teologia negativa (con parola greca, *apofatica*) o positiva (*catafatica*). Della teologia, sotto questo duplice aspetto, parla molto lo Pseudo-areopagita, scrittore del sec. V, che ha parlato molto delle cose divine e che è stato scambiato con il Dionigi di cui parlano gli Atti degli Apostoli: ora è chiamato Pseudo-Dionigi.

Ho già parlato di un brano del *De Trinitate* (5, 1-2) nel quale Agostino insegna che anche sapere ciò che Dio non è, è l'inizio di una grande scienza. Fa uno sforzo per suggerire un'idea di Dio per quanto a noi è possibile: *Buono, ma senza qualità; Grande, ma senza quantità; Creatore, ma senza necessità; Presente, ma senza collocazione*, ecc. Dire quel che Dio non è, è già un primo passo verso la scienza di Dio; ma nel libro VIII Agostino parla della teologia e della ineffabilità di Dio in senso positivo, cercando di *suggerire come si può concepire positivamente Dio*. Per fare questo sforzo e seguire Agostino in questo ragionamento occorre innanzitutto fermarsi sul tema fondamentale

del *passaggio dal sensibile all'intelligibile*, cioè dal corporeo allo spirituale, dalla fantasia all'intuizione: tre espressioni diverse che si illuminano l'una con l'altra. Noi siamo immersi nel sensibile e tutto ciò che vediamo e conosciamo, lo conosciamo anzitutto attraverso il corporeo, attraverso i sensi. Nel nostro mondo interiore, dove ci sono la memoria e la fantasia, turbinano tutte le immagini che abbiamo raccolto con i sensi, oppure, se siamo artisti, quelle che abbiamo creato noi stessi. Siamo sempre sul piano delle immagini, o immagini percepite attraverso i sensi o immagini custodite interiormente nello spirito. Questo nostro mondo della fantasia e della memoria è meraviglioso e Agostino non finisce di stupirsi, tanto da scrivere quelle pagine stupende del libro decimo delle *Confessioni* sulla memoria. Tutto questo mondo è bello, è grandioso, è stupendo, è degno di ammirazione, è oggetto di meraviglia; ma è sempre il mondo sensibile, e Dio non appartiene a questo mondo. Appartiene invece ad un altro mondo, al mondo che chiamiamo intelligibile, cioè al mondo che non si può rappresentare con la fantasia, ma si può intuire con la mente, mondo non del corpo ma dello spirito. Insisto su questo argomento, perché è il punto essenziale non solo per capire il libro VIII del *De Trinitate*, ma per capire qualcosa della vita spirituale e della mistica. Noi siamo tentati, ed è una tentazione molto generale, di non considerare reale se non quello che è sensibile, mentre la verità, per il fatto che non è distesa nello spazio e non è variabile secondo il tempo, non per questo è meno reale delle cose sensibili, anzi è molto più reale. Perciò se si vuole fare un esame del proprio mondo interiore, bisogna ripetere l'esperienza che fece Agostino, quando, liberandosi dal mondo materiale che riteneva l'unico reale, riuscì a respirare; dico così perché egli descrive proprio il gesto del naufrago che mette la testa fuori delle onde per poter respirare e non essere soffocato; è l'esperienza che fece leggendo i Platonici. A questo proposito si può leggere il passo fondamentale nelle *Confessioni* (7, 10, 16), passo su cui invito a tornare spesso, perché non soltanto è centrale nella vita di Agostino, ma è anche centrale nella esperienza spirituale di ciascuno di noi. Dice Agostino: *Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida; e lo potei perché divenisti il mio soccorritore. Vi entrai e scorsi con l'occhio*

della mia anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile. Non questa luce comune, visibile ad ogni carne, né della stessa specie ma di potenza superiore, quale sarebbe la luce comune se splendesse molto, molto più splendida, e penetrasse con la sua grandezza l'universo. Non così era quella, ma cosa diversa, molto diversa da tutte le luci di questa terra. Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua, e il cielo la terra, bensì era più in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché fui da lei creato. Chi conosce la verità, la conosce, e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce. O eterna verità e vera carità e cara eternità, tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte. Quando ti conobbi la prima volta, mi sollevasti verso di te per farmi vedere come vi fosse qualcosa da vedere, mentre io non potevo ancora vedere; respingesti il mio sguardo malfermo col tuo raggio sfolgorante, ed io tutto tremai d'amore e di terrore. Mi scoprii lontano da te in una regione dissimile, ove mi pareva di udire la tua voce dall'alto: "Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me". Riconobbi che hai ammaestrato l'uomo per la sua cattiveria e imputridito come ragnatela l'anima mia. Chiesi: "La verità è dunque un nulla poiché non si estende nello spazio sia finito sia infinito?"; e tu mi gridasti da lontano: "Anzi io sono colui che sono". Queste parole udii con l'udito del cuore. Ora non avevo più motivo di dubitare. Mi sarebbe stato più facile dubitare della mia esistenza, che dell'esistenza della verità, la quale si scorge comprendendola attraverso il creato». . . . Lei era in alto perché fu lei a crearmi ed io più in basso perché fui da lei creato.

Questa luce intelligibile - che Agostino distingue da quella sensibile, cioè corporea, per il fatto che al di sopra della nostra intelligenza - è la creazione di tutto ciò che è, è creatrice del nostro essere. *Chi conosce la verità, la conosce* (chi conosce la verità conosce quella luce e chi conosce quella luce conosce la verità) *e chi la conosce, conosce l'eternità* (quindi si tratta di quella luce che è verità, di quella luce che è carità, che è eternità. Per conoscerla è necessario l'amore). *La carità la conosce*. Ed ecco l'esclamazione mistica: *O eterna verità, o vera*

carità, o cara eternità. Tu sei il mio Dio, a Te sospiro giorno e notte. Questa è una esclamazione di ordine mistico, bellissima, da imparare a memoria e ripeterla a se stessi, perché qui c'è insieme la verità, la carità e l'eternità. . . Per Agostino questa fu la realtà di tutta la vita dal momento in cui scopri quella luce.

Quando ti conobbi la prima volta (perché fino allora era stato immerso nel mondo materiale, nel mondo materialistico e non era mai uscito dall'ordine materiale e sensibile, non era mai andato al di sopra della sua memoria e della sua fantasia), *mi sollevasti verso di te per farmi vedere come vi fosse qualcosa da vedere, mentre io non potevo ancora vedere* (stupenda esperienza); *respingesti il mio sguardo malfermo col tuo raggio folgorante, e io tutto tremai d'amore e di terrore* (una delle espressioni più felici di Agostino mistico ed in insieme retore). *Mi scoprii lontano da te in una regione dissimile* (nell'esperienza dei mistici, cioè in un mondo dissimile da te: frase di Plotino) *ove mi pareva di udire la tua voce dall'alto: "Io sono il nutrimento degli adulti* (dei grandi). *Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me"* (vedete un'altra sublime espressione del contatto dell'anima con questa realtà sublime che è la verità intelligibile, perciò immutabile ed eterna; continua a descrivere la sua condizione di uomo infermo, immerso ancora nel male).

Riconobbi che hai ammaestrato l'uomo per la sua cattiveria e imputridito come ragnatela l'anima mia. Viene quello su cui volevo soffermare l'attenzione in questo passo stupendo. *Chiesi: "La verità è dunque nulla, poiché non si estende nello spazio sia finito, sia infinito? Dunque è nulla? Poiché in questo modo intelligibile non c'è l'estensione, l'estendersi nello spazio, la realtà non esiste? Dunque forse per questo è un nulla? Tu mi gridasti da lontano: Anzi, Io sono colui che sono.* Appunto perché è fuori dello spazio e fuori del tempo, la verità è l'Essere stesso. Non soltanto *È* in qualche modo e in una certa misura come tutte le cose create, che sono in qualche modo in una certa misura, ma...*"È senza misura": Io sono colui che sono. Queste parole udii con l'udito del cuore...* (e l'udito del cuore qui è l'intuizione della mente). *Ora non avevo più motivo di dubitare* (di dubitare cioè che ci

fosse la verità immortale, eterna, che è l'Essere, appunto per il fatto che è fuori del tempo e dello spazio).

Mi sarebbe stato più facile dubitare della mia esistenza che dell'esistenza della verità la quale si scorge comprendendola attraverso il creato. Agostino ha congiunto ormai profondamente la consapevolezza della propria esistenza con l'esistenza della *Verità*, che si vede e si comprende attraverso le cose create.

Non si riesce a capire il libro VIII del *De Trinitate*, senza l'introduzione di questo capitolo. Bisogna avviarsi verso vie piuttosto alte, nelle quali bisogna fuggire due opposti errori: quello di chi esalta la dottrina, la conoscenza, la cultura, e sottovaluta la semplicità dell'amore, e quindi l'esercizio semplice delle virtù; e dall'altra parte quello di chi esercita l'esercizio della virtù, l'esercizio della carità, la semplicità della fede e disprezza ogni sforzo che si fa per capire qualcosa della fede e delle grandi realtà che Dio ha rivelato. Sono due eccessi, l'uno dell'intellettualismo, l'altro del volontarismo. La scienza e la carità vanno messe insieme. A questo proposito è bene rileggere alcuni passi dei discorsi di Agostino sulla relazione tra scienza e carità. La necessità di parlare di questo argomento è dettata dall'apostolo Paolo, che nella prima *Lettera ai Corinti* (8, 1) dice: *La scienza gonfia, la carità edifica.* La tentazione di sottovalutare la scienza rispetto alla carità era pronta e molti, meno equilibrati di Agostino, hanno fatto proprio così, partendo dal principio che la scienza gonfia e la carità edifica: hanno lasciato la scienza perché non serve, per vivere solo la carità, che è la sola che edifica. Sant'Agostino invece dice che dobbiamo mettere insieme la scienza e la carità, perché "la scienza senza la carità gonfia", ma gonfia perché è senza la carità. La carità con la scienza edifica. Questo principio è espresso nel discorso 270, 3. La sintesi è questa: *Amate scientiam sed anteponite caritatem*, "Amate la scienza, ma preferite la carità", perché è attraverso la carità che la scienza edifica, altrimenti serve solo a gonfiare. Il Santo ha tanto approfondito il dato rivelato, ha messo come principio fondamentale della sua ricerca *l'intellectum valde ama*, «ama molto di capire la tua fede», ma per capire la propria fede occorre anche lo studio, occorre la scienza, occorre la cultura: «Amate la scienza ed anteponete la carità». Anche in questo caso occorre fare ciò

che Agostino dice: camminare attraverso la via di mezzo della verità, *Veritatis medium*, che è un po' il crinale delle posizioni opposte, per non cadere né nel primo, né nel secondo precipizio.

In questo libro VIII Agostino vuole aiutarci ad avere una idea positiva di Dio: ha seguito la teologia negativa ed ora segue la teologia positiva, indicando quattro nozioni universali che sono presenti nella nostra mente e sono alla base dei nostri ragionamenti, ma sulle quali riflettiamo poco. Le quattro nozioni sono: *La Verità, la Bontà, la Giustizia, l'Amore*.

Osservazione generale: queste nozioni esistono nelle cose, ma sempre diverse da esse. Quando si dice che una cosa è buona, si dicono due cose: la cosa in sé e la qualità che possiede. Quando si dice che Dio è buono, non si dicono due cose; se ne dice una sola, perché *Dio e Buono* sono la stessa cosa: Dio è la Bontà; dire *Buono* o il *Bene sussistente* è dire *Dio*. Invece quando diciamo che questo uomo è buono, diciamo un fatto storico, una cosa vera, ma una cosa che potrebbe anche non esserci. Dunque occorre abituarsi a vedere queste perfezioni esistenti in se stesse e non aderenti a questa o quell'altra realtà, perché come aderenti sono sempre perfezioni accidentali, mentre come sussistenti sono perfezioni essenziali. Dobbiamo fare questo ragionamento per chiarire la distinzione tra perfezione accidentale e perfezione sostanziale, che sta alla base del tema di fondo.

Nel libro VIII Agostino parla anzitutto della verità (8, 2, 3) e raccomanda due cose:

- 1) - Respingere ogni elemento corporeo;
- 2) - pensare alla verità che è solo verità, senza neppure domandarci che cos'è la verità, perché, se ci si fa questa domanda, già cominciano di nuovo le immagini a turbinare nella mente e viene tolta la purezza della intuizione.

Risposte a difficoltà e quesiti

D. Lei parla di perfezione accidentale e sostanziale, io per pensare alla verità in se stessa dovrei abbandonare tutte le mie categorie,

ma io come uomo, naturalmente, ho difficoltà, perché dovrò sempre rapportarmi a delle cose terrene, a delle cose che tocco. . . !

R. Come si fa? Ecco la difficoltà! Poiché siamo immersi nelle cose sensibili, siamo portati a rapportare queste idee di Dio alle cose sensibili, ma in questo modo si rischia di non comprendere in maniera giusta (come dimostra l'esperienza di Agostino). Siamo immersi nel sensibile e le nostre cognizioni sono sempre circondate dal sensibile; noi per capire qualcosa di Dio cerchiamo di aggrapparci a qualche immagine, a qualche realtà sensibile. Quando si parla di Paradiso, si immagina il giardino pieno di fiori, l'armonia della musica, ecc. . Praticamente come si fa? Stiamo aggrappandoci a queste idee, alle immagini più belle che abbiamo per farci un'idea di Dio, ma Agostino dice di lasciare queste immagini con l'intuizione della mente, per vedere sopra il mondo sensibile un'altra realtà, la vera realtà, quella intellegibile. Come possiamo farlo? Primo passo: cercare di capire la verità: Dio è verità! *Comprendi dunque, se lo puoi, o anima tanto appesantita da un corpo soggetto alla corruzione e aggravata da pensieri terrestri molteplici e vari; comprendi, se lo puoi, che Dio è Verità (De Trinitate 8, 2, 3).* È scritto infatti che Dio è luce, non luce che vedono i nostri occhi, ma quella che vede il cuore - ed il cuore qui è la mente, l'intelligenza - quando sente dire: è la Verità. Allora la mente comprende questa realtà pura per intuizioni. Non cercare di sapere cos'è la verità, perché immediatamente si interporranno la caligine delle immagini corporee e le nubi dei fantasmi che turberanno la limpida chiarezza, che al primo istante ha brillato al tuo sguardo, quando ti ho detto: *Verità*. Resta, se puoi, nella chiarezza iniziale di questo rapido fulgore che ti abbaglia, quando si dice: *Verità*. Ma non puoi; tu ricadi in queste cose abituali e terrene. Qual è dunque, ti chiedo, il peso che ti fa ricadere, se non quello delle immondezze che ti hanno fatto contrarre il glutine della passione e gli sviamenti della tua peregrinazione? A questo punto si può leggere l'estasi di Ostia (*Confessioni* 9, 10, 23-25, al par. 24): . . *e mentre ne parlavamo e anelavamo verso di lei, la cogliemmo (la verità) . . . un poco con lo slancio totale della mente, e sospirando vi lasciammo avvinte le primizie dello spirito, per ridiscendere al suono vuoto delle nostre bocche, ove la parola ha principio e fine.* Nel momento culminante

dell'estasi di Ostia tornano quasi le stesse parole che Agostino scrive nel *De Trinitate* 8, 2-3.

Dio verità è una intuizione, e in genere quando si tratta della mistica è una intuizione momentanea, folgorante, dopo la quale è l'amarezza, è la ricaduta al mondo ordinario. Ci troviamo in un'esperienza che precisamente prepara quella dell'alta mistica e che spesso si esprime con le stesse parole. Infatti in entrambi i passi c'è una ascesa, un'intuizione e una ricaduta. E anzi, questa esperienza dell'ascesa, dell'intuizione e della ricaduta è proprio l'aspetto tipico del dono della contemplazione infusa, che poi dà tanta certezza e tanta soavità all'animo.

D. Ciò che ci ha detto attraverso la lettura diretta dei testi di Agostino può essere l'approdo o corrisponde anche alle purificazioni, ai dolori, alle prove della vita, in cui si perdono tutte le scorie per aderire a Dio, perché Dio basta, senza nessun appoggio umano?

R. Si può fare il confronto, perché quando si parla di notte dei sensi e notte dello spirito, si dicono le stesse cose che dice Agostino quando parla del mondo sensibile nel quale siamo immersi, o addirittura del mondo delle passioni. È uscito, a questo proposito, un volume *La mistica*, edito da Città Nuova, nel quale ho cercato di fare la sintesi sulla mistica di Agostino ed ho parlato dei gradi della vita spirituale. Notte dello spirito, notte dei sensi, non sono altro che quello che dice Agostino: «Amare Dio per Iddio». Questo lo vedremo meglio quando parleremo dell'amore, dove su questo argomento mi fermerò un pochino, perché mi sembra più concreto, più confacente alle vostre disposizioni spirituali.

D. Io prima delle lezioni dell'anno scorso avevo una certa immagine di Dio; adesso per quanto cerchi di capire chi è Dio, mi rimane molto difficile, perché è difficile poterlo immaginare. L'essere, la sostanza, la verità che è l'essenza stessa, che cos'è? Non bastano le parole che lei ha detto, c'è qualcosa di più.

R. Che qui ci sia la difficoltà è ovvio, per questo ho ravvicinato questa pagina agostiniana a quell'altra della *Confessioni* in cui si tratta dell'estasi di Ostia; per questo, per prevenire questa difficoltà, ho letto

le ultime parola del passo delle *Confessioni*, 7, 10, 16: «Forse perché la verità non si estende nello spazio, la verità è nulla? Anzi, appunto perché non si estende nello spazio, la verità è l'essere sussistente». Ci possiamo però aiutare come possiamo: se per pensare Dio abbiamo bisogno di qualche immagine, serviamocene pure; il Signore è venuto in nostro aiuto, per questo il Verbo si è fatto carne; quindi, se non possiamo pensare a Dio nella purezza del suo essere, perché la nostra intuizione vacilla, pensiamo a Cristo che è Via, è Verità, è Vita. Forse quando pensiamo a Cristo Verità capiamo poco; se pensiamo a Cristo Verità che ci è rivelatore del Padre e quindi Maestro, allora tutto diventa facile. Lui il Maestro, noi i discepoli: noi accettiamo la sua parola, crediamo e andiamo avanti. Ma Agostino dice, e dice anche bene, che Cristo è Via come uomo, Verità e Vita come Verbo; allora per capire le semplici parole del Vangelo “Io sono la Via, la Verità e la Vita”, se vogliamo andare fino in fondo e capire “*Io sono la Verità e la Vita*”, cioè Cristo Verità e Vita in quanto Verbo del Padre, dobbiamo ricorrere a questi mezzi per poter purificare le nostre idee e fare uno sforzo per capire qualcosa. Ma, lo ripeto, serviamoci di tutti i mezzi che possiamo avere a nostra disposizione. Cristo è Via come uomo, e riguardo a questo possiamo servirci della fantasia, per immaginarci Gesù Bambino nella grotta di Betlemme, Gesù Bambino nelle braccia di Maria, Gesù adulto che va per le vie della Palestina e soprattutto Cristo sulla via della Passione e sulla Croce; nella Resurrezione già incominciamo a tremare, perché capiamo di meno.

Qui evidentemente siamo su di un altro piano. Sant'Agostino qui non ci parla del Cristo Via; sta preparandosi a parlare della Trinità. Poiché vuol parlare della Trinità, cerca di fare uno sforzo, e di farlo fare ai suoi lettori, perché abbiamo una qualche idea di Dio. E segue la strada dell'idea della Verità, della Bontà, della Giustizia, dell'Amore.

D. Allora per mezzo di Cristo Dio possiamo spiegare l'inabitazione della Trinità?

R. Sant'Agostino fa uno sforzo iniziale, per poi dirci che nel profondo della nostra anima c'è l'immagine della Trinità e che Dio è presente in noi. Rileggete a questo proposito *De Trin.* 8, 8, 12: «*Nessuno*

*dica: non so che cosa amare (c'è un punto fondamentale per aiutarci a capire). Ami il fratello e amerà l'amore stesso. Infatti conosce meglio l'amore con cui ama, che il fratello che ama. Ed ecco che allora Dio gli sarà più noto che il fratello (è credere che Dio mi sia più noto di voi che mi state presenti o a voi sia più noto Dio di me che vi sto qui parlando); 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. Facciamo questo sforzo per capire. All'inizio ho fatto anche una premessa: intellettualismo, volontarismo, cultura, virtù etc. Non è tutto questo che costituisce la nostra perfezione, ma dobbiamo sapere anche questo per avere un'idea più alta di Dio, perché ad un certo momento, quando s'indeboliscono le nostre energie fisiche, noi potremmo avere l'impressione che tutto crolli; credo che sia proprio quello il momento di sentire Dio Verità, Dio Amore, Dio Giustizia, Dio nella Sua infinita perfezione. Noi viviamo di immagini; quello che leggiamo, quello che sentiamo, quello che vediamo, sono tutte immagini che entrano dentro di noi; occorre abituarsi a vedere e dire che quella realtà è vera e autentica fuori di questa realtà sensibile, altrimenti, quando leggiamo nella Scrittura il nome che Dio dà a se stesso *Io Sono Colui che Sono*, come l'intendiamo? Cristo ha ripetuto quest'espressione: *Chi non crederà che Io Sono, morrà nei suoi peccati*.*

A questo proposito Agostino ricollega questo *Io Sono* con *Io Sono Colui che Sono* dell'Esodo. Cristo ha detto di essere l'Essere assoluto, sussistente; è questo che ci resta difficile capire. Quindi non è soltanto questa pagina di Agostino che può farci difficoltà, ma è la realtà delle cose. Ad esempio: la nozione di Dio. Come si può avere una nozione di Dio? O chiudiamo tutto nel circolo del sensibile, cadiamo nel sensismo, positivismo, materialismo, oppure riteniamo che oltre il sensibile c'è una realtà, anzi c'è la vera realtà, e dobbiamo fare uno sforzo per capire questa vera realtà che è oltre il sensibile. Lo sforzo che Agostino ci suggerisce è proprio attraverso le nostre grandi, sublimi idee che noi abbiamo e alle quali pensiamo poco. Difatti dopo l'idea della Verità, Agostino parla dell'idea della Bontà, dell'idea della Giustizia e finalmente dell'idea dell'Amore.

IL DE TRINITATE

LEZIONE TERZA

La settimana scorsa ho preso un testo fondamentale delle *Confessioni* come introduzione a quello che stavamo per dire del libro VIII del *De Trinitate*, cioè del passaggio che ha compiuto Agostino tra il sensibile e l'intelligibile, e scrivendolo ha insegnato a noi a fare altrettanto. Oggi vorrei leggersi un altro passo delle *Confessioni* e precisamente dal libro 10, 6, 8. Penso che questo brano, fra i più belli delle *Confessioni*, risponda ad una domanda che lo stesso Agostino si pone: *Che cosa amo quando amo il mio Dio?* In realtà nel Libro VIII del *De Trinitate* Agostino risponde a questa domanda, qui implicita ed esplicita nelle *Confessioni*. Fa lo sforzo di far capire in modo positivo chi sia Dio e lo fa capire attraverso le grandi idee della nostra mente: quella della verità, della bontà, della giustizia e dell'amore.

Nelle *Confessioni* la domanda è esplicita e la risposta è molto diversa. Notate la forza e la profondità di questa domanda; Agostino ama Dio e lo dice proprio in questo numero, all'inizio del passo 10, 6, 8: *Ciò che sento in modo non dubbio, anzi certo, Signore, è questo: che io ti amo. Folgorato al cuore da te mediante la tua parola, ti amai, e anche il cielo e la terra e tutte le cose in essi contenute, ecco, da ogni parte mi dicono di amarti, come lo dicono senza posa a tutti gli uomini affinché non abbiano scuse (...). Ma che amo, quando amo te, Signore?*

Se questa domanda ci venisse posta nei riguardi di Cristo uomo - Cristo è il centro di tutta la nostra vita spirituale -, la risposta non sarebbe difficile: noi non conosciamo il volto di Cristo, vogliamo conoscerlo, aspettiamo di conoscerlo e il desiderio di conoscere il volto di Cristo è uno dei bisogni dell'amore, e diventa sempre più grande quanto più cresce l'amore, ma noi Cristo uomo non lo conosciamo. Possiamo immaginare dal Vangelo che forza magnetica avesse, sappiamo che cosa significa essere uomo, composto di anima e di corpo, sappiamo attraverso il Vangelo che Cristo era un uomo perfetto, il più santo di tutti e, come dice la Scrittura, *Il più bello tra i figli dell'uomo*. Conseguentemente è facile dare una risposta per dire che cosa noi amiamo quando amiamo

Cristo-Uomo; abbiamo il Vangelo che ci parla della sua virtù e della sua vita e poi la possibilità di attribuire a Cristo quanto di più perfetto, di più bello e di più santo c'è nella natura umana.

Ma Cristo era anche Dio, e quindi il passaggio da Cristo-uomo a Cristo-Dio: che cosa amiamo quando amiamo il nostro Dio? La risposta che qui dà Agostino costituisce una delle pagine più belle delle *Confessioni*. Parte dalle percezioni dei cinque sensi, quindi si muove sul mondo del sensibile; parte dalla luce, oggetto degli occhi; dalla melodia, oggetto delle orecchie; dal profumo-fragranza, oggetto delle narici; dal sapore, oggetto della gola; dalle membra corporee, oggetto del tatto. È una visuale che permette ad Agostino di descrivere la nostra conoscenza di Dio e insieme di essere altamente metafisico. Il movimento del suo discorso è triplice: quello *negativo*, quello *positivo*, quello di *sublimazione*, che ci dà la capacità di capire attraverso queste immagini qualche cosa di ciò che Dio è in se stesso.

Ma che amo quando amo il mio Dio? Non una bellezza corporea (movimento negativo), né una grazia temporale: non lo splendore della luce, così caro a questi miei occhi, non le dolci melodie delle cantilene di ogni tono, non la fragranza dei fiori, degli unguenti e degli aromi, non la manna ed il miele, non le membra accette agli amplessi della carne. Nulla di tutto ciò io amo quando amo il mio Dio. Eppure amo una certa luce e voce e odore e cibo e amplesso nell'amare il mio Dio (movimento positivo): la luce, la, voce, l'odore, il cibo, l'amplesso dell'uomo interiore che è in me, ove splende alla mia anima una luce non avvolta dallo spazio, ove risuona una voce non travolta dal tempo, ove olezza un profumo non disperso dal vento, ov'è colto un sapore non attenuato dalla voracità, ove si annoda una stretta non interrotta dalla sazietà. Ciò amo, quando amo il mio Dio.

Se volete un riscontro a questa pagina dovrete leggerne un'altra nello stesso libro 10, 27, 38; è il celebre capitolo che comincia: *Tardi ti amai, Bellezza così antica e così nuova. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia*

cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te; gustai e ho fame e sete di te; mi toccasti, e arsi dal desiderio della tua pace.

Sta passando in rassegna gli oggetti dei sensi per esprimere l'azione di Dio nella sua anima; quindi lui ha inteso una voce, ha sentito una melodia, ha respirato una dolcezza attraverso l'azione di Dio. Le stesse immagini, prese sempre dall'oggetto dei sensi nella prima parte dell'opera, servono per darci un'idea di che cosa amiamo quando amiamo il nostro Dio; qui gli serve l'azione spirituale, mistica che Dio opera in lui. Tutto questo perché noi avessimo una qualche idea di Dio.

Proprio a questa stessa domanda risponde in un modo più speculativo e più profondo nel *De Trinitate* (VIII,3, 4).

Dio è verità: questa verità possiamo intuirlo ma non possiamo immaginarla; qualora volessimo rappresentarla con la nostra immaginazione, ci scappa, ci sfugge. La verità si intuisce soltanto attraverso la luce che illumina il nostro spirito che risplende nell'uomo interiore.

Idea di bontà (VIII,3, 4). Agostino parte da una convinzione: noi non amiamo se non il bene, amiamo le cose perché sono buone. Quindi è una legge fondamentale dello spirito quella di non amare e di non poter non amare se non il bene. Ma possiamo formarci un'idea del bene? Quando noi diciamo che una cosa è buona, noi attribuiamo a quella tale cosa una qualità, cioè una perfezione accidentale aggiunta a quella perfezione, a quella realtà, una perfezione che potrebbe anche non esserci. Sant'Agostino da grande poeta fa qui un elenco delle cose buone che noi amiamo e che noi riconosciamo per tali.

Tu non ami certamente che il bene, perché buona è la terra con le alte montagne, le moderate colline, le piane campagne; buono il podere ameno e fertile, buona la casa ampia e luminosa, dalle stanze disposte con proporzioni armoniose; buoni i corpi animali dotati di vita; buona l'aria temperata e salubre; buono il cibo saporito e sano; buona la salute senza sofferenze né fatiche; buono il viso dell'uomo armonioso, illuminato da un soave sorriso e vivi colori; buona l'anima dell'amico per la dolcezza di condividere gli stessi sentimenti e la fedeltà dell'amicizia; buono l'uomo giusto e le buone ricchezze, che ci aiutino trarci d'impaccio; buono il cielo con il sole, la luna e le

stelle; buoni gli angeli per la loro santa obbedienza; buona la parola che istruisce in modo piacevole e impressiona in modo conveniente chi l'ascolta; buono il poema armonioso per il suo ritmo e maestoso per le sentenze. Che altro aggiungere? Perché proseguire ancora nell'enumerazione? Questo è buono; quello è buono: sopprimi il questo e il quello e contempla il bene in se stesso, se puoi; allora vedrai Dio, che non riceve la sua bontà da un altro bene, ma è il Bene di ogni bene.

Ogni volta che noi parliamo della bontà delle cose, noi diciamo due realtà: la cosa in se stessa e la qualità della bontà; occorre allora fare uno sforzo per capire la Bontà stessa. Quando diciamo “l'uomo è buono”, diciamo due cose; ma quando diciamo “Dio è buono”, diciamo una cosa sola, perché la qualità “buono” non aggiunge qualcosa a Dio, perché Dio è la Bontà; conseguentemente la bontà appartiene alla sostanza stessa di Dio. È lo sforzo di concepire un bene totalmente bene, un bene sostanzialmente bene, un bene, per sua natura bene; il Bene bene, o Bene di ogni bene, è l'unica maniera per avere un'idea di Dio. Per farci capire che questo non è un esercizio vuoto, Agostino nel numero VIII, 3, 5 ripete questa idea e dice: *Se dunque giungerai, facendo astrazione da questi beni, a vedere il bene in se stesso, vedrai Dio. E se aderirai con l'amore a lui immediatamente, troverai la felicità. Se le altre cose non si amano se non perché sono buone, vergogniamoci di non amare per attaccamento ad esse il Bene stesso per cui sono buone* (cf. *Solil. I, 1, 3*).

Il modo più efficace per capire la bontà di Dio diventa l'approfondimento della bontà delle cose. Sant'Agostino è un uomo che s'incanta di fronte alla bontà delle cose, perché in esse legge e vede la bontà di Dio e, quando nelle cose scorge una stortura, cioè il male, il peccato, allora si volge a pensare alla giustizia di Dio, la quale, perché giustizia, è sempre bella e la quale giustizia sa far rientrare nell'ordine le cose che commettendo il male ne sono uscite.

A questo punto Agostino si pone una grossa domanda: è sicuro che noi non amiamo se non il bene; ma come possiamo amare ciò che si ignora? Si può non amare quello che si conosce, ma non si può amare quello che si ignora. Come possiamo amare Dio? La risposta è in VIII, 4, 6: *Ma per godere pienamente della presenza di questo Bene, dal*

*quale riceviamo l'essere e senza il quale non potremmo essere, bisogna tenerci presso di Lui, aderire a lui con l'amore. . . Ma chi ama ciò che ignora? Si ama dunque anche ciò che s'ignora ma che tuttavia si crede; però occorre stare attenti perché, credendo ciò che non si vede, l'anima non si raffiguri qualche cosa che non esiste e dia un falso oggetto alla sua fede e al suo amore. In questa ipotesi la carità non proverrà da un cuore puro, da una coscienza buona, da una fede non finta, che è il fine del precetto, come dice ancora l'Apostolo. Noi amiamo quindi Dio anche se non lo vediamo perché crediamo in Lui; ma come possiamo sfuggire al pericolo di credere ciò che Dio non è? Attraverso la purificazione della fede. La fede rappresenta la purificazione dell'anima e in se stessa importa una qualche conoscenza. Non è vero che la nostra fede sia cieca; la nostra fede ha i suoi occhi: VIII, 4, 7 e anche Ep. 120, 13: *Anche la fede ha i suoi occhi con i quali vede in qualche modo essere vero quello che ancora non vede.**

Idea di giustizia. Per approfondire questo concetto della conoscenza della Trinità e poterla amare, Agostino aiuta il suo lettore ad approfondire questo concetto di giustizia: come noi possiamo amare una persona giusta? La giustizia è nel profondo del nostro spirito e noi non la conosciamo e perciò non conoscendola la vediamo solo con gli occhi della nostra mente. Per esempio noi amiamo S. Paolo, perché lo conosciamo come un uomo giusto, come un uomo grande, servitore del Cristo; ma dove conosciamo queste qualità? Dice Agostino: se ci venisse indicato un uomo vecchio, deforme, con il corpo ormai macerato dal dolore e ci venisse detto che quel vecchio è ridotto in quella condizione perché non ha voluto rinnegare la fede, perché è stato fedele a Cristo, in altre parole è un martire. Non ci accenderemmo di ammirazione e di amore per lui? Sul piano esterno, fisico non c'è nulla che ci attragga, eppure vediamo la bellezza del suo spirito, ci innamoriamo di questa persona che riteniamo giusta e la vediamo di una straordinaria bellezza. *La giustizia è una specie di bellezza dell'anima; essa rende belli gli uomini, anche molti di quelli che hanno il corpo contraffatto e deforme* (VIII,6, 9).

Sant'Agostino parla anche di Cristo bello sulla croce; certamente la bellezza di Cristo sulla croce non è la bellezza fisica, è la bellezza dell'amore supremo che Cristo dimostra agli uomini e a Dio. Confronta

De Sancta Virg. 54, 55: Voi avete ricusato di contrarre nozze con uomini, da cui avreste generato degli uomini. Ricordatevi di amare con tutto il cuore colui che tra i Figli degli uomini è il più bello. Ne avete ogni agio essendo il vostro cuore libero da legami di nozze. Considerate la bellezza di Colui che amate. Pensatelo uguale al Padre e obbediente alla Madre; signore del cielo e servo qui in terra; creatore di tutte le cose e creato come una di esse. Contemplate quanto sia bello in lui anche quello che i superbi scherniscono. Con gli occhi interiori mirate le piaghe del Crocifisso, le cicatrici del Risorto, il sangue del Morente, il prezzo versato per il credente, lo scambio effettuato dal Redentore.

Vedi anche *En. in Ps. 44, 3: Cristo in noi ha trovato molte deformità e ci ha amato; al contrario noi non dobbiamo amarlo se troviamo in lui qualcosa di deforme? (...) Ma per coloro che capiscono “ il Verbo si è fatto carne”, è di una sublime bellezza (...). È bello in cielo, bello in terra; bello nel seno materno; bello nelle braccia dei genitori; bello nei miracoli, bello nei supplizi, bello nell’invitare alla vita, bello nel non curarsi della morte, bello nell’abbandonare la vita e bello nel riprenderla, bello nella croce, bello nel sepolcro, bello in cielo. Ascoltate il cantico con intelligenza e la debolezza della carne non distolga i vostri occhi dallo splendore della sua bellezza.*

Idea di amore (VIII, 7, 10). Perciò in questa questione sulla Trinità e la conoscenza di Dio dobbiamo principalmente indagare che cosa sia il vero amore, o meglio che cosa sia l’amore, perché non c’è amore degno di tal nome che quello vero; il resto è concupiscenza. Ed è improprio dire che amano gli uomini dominati dalla concupiscenza, come dire che sono dominati dalla concupiscenza gli uomini che amano. Ora il vero amore consiste nell’aderire alla verità per vivere nella giustizia. Bisogna tener presente bene questa definizione perché è ricorrente l’abuso di una celebre frase di Agostino: *Ama e fa’ ciò che vuoi*. Queste parole hanno un significato sacrosanto, stupendo, ma occorre avere in mente la definizione precedente. *Ama*: che vuol dire “ama”? Che cosa è l’amore? Chi ama per passione non ama, perché amare vuol dire aderire ad una cosa per se stessa, perché è buona, perché è bella, perché è santa. La definizione è: *Il vero amore consiste nell’aderire alla verità per vivere secondo giustizia.*

«Ma se (l'uomo) amasse colui che vede per sguardo umano con carità spirituale, vedrebbe Dio che è la stessa carità». Cioè la carità, la *caritas*, è necessariamente un amore di ordine spirituale come conseguenza di questa definizione che vi ho dato sopra. Chi ama il prossimo, ama prima di tutto l'amore. *Nessuno dica: "Non so che cosa amare"*. *Ami il fratello ed amerà l'amore stesso*. Chi ama, ama per mezzo dell'amore, con l'amore e amando con l'amore non può non amare l'amore; se ama il fratello con l'amore, non può non amare l'amore. *Infatti conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello che ama*. Perché l'amore è più interno, il fratello più esterno; l'amore è più interiore del fratello; sa di amare il fratello e questa autocoscienza di amare gli dà molta più certezza di amare che non l'esistenza stessa del fratello che gli sta vicino o lontano.

Continua Agostino: *Ed ecco che Dio allora gli sarà più noto del fratello; molto meglio noto perché più presente; più noto perché più interiore; più noto perché più certo. Abbraccia il Dio Amore e abbraccia Dio con l'amore*. Non si può amare, allora, il fratello sinceramente se non si ama Dio, perché il fratello lo si ama in Dio, quando lo si ama veramente. Questa stessa idea è ripetuta in un discorso al *Commento di S. Giovanni*, (87, 1): «Per mezzo della stessa carità noi ci amiamo l'un l'altro e con questa stessa amiamo Dio; e il nostro amore non è un vero amore se non amiamo Dio. Se non amiamo Dio, non amiamo l'amore e se non amiamo l'amore, non amiamo il fratello. Ne segue che tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo c'è una profonda unione, per cui non può amare veramente il prossimo chi non ama Dio, perché Dio è amore». «Poiché in verità Dio è amore, ama certamente Dio colui che ama l'amore ed è necessario che ami l'amore colui che ama il fratello. Perciò poco più innanzi l'Apostolo Giovanni afferma: *Non può amare Dio che non vede colui che non ama il prossimo che vede*, perché la ragione per cui non vede Dio è che non ama il fratello. Infatti chi non ama il fratello non è nell'amore e chi non è nell'amore non è in Dio, perché Dio è amore. Inoltre chi non è in Dio, non è nella luce, perché *Dio è luce, e tenebra alcuna non v'è in lui*. Quale meraviglia dunque, se chi non è nella luce non vede la luce, cioè non vede Dio, perché è nelle tenebre? Vede il fratello con sguardo umano che non permette di

vedere Dio. Ma se amasse colui che vede per sguardo umano con carità spirituale, vedrebbe Dio, che è la carità stessa, con lo sguardo interiore con cui lo si può vedere». Perciò *chi non ama il fratello che vede, come potrà amare Dio che non vede* precisamente perché Dio è amore, amore che manca a colui che non ama il fratello. E non si ponga più il problema di sapere quanto amore dobbiamo al fratello, quanto a Dio. A Dio, senza alcun confronto, più che a noi. Al fratello poi tanto, quanto a noi stessi. Amiamo infine tanto più noi stessi quanto più amiamo Dio. È dunque con una sola ed autentica carità che amiamo Dio e il prossimo; ma amiamo Dio per se stesso, noi stessi invece ed il prossimo per Dio.

Attraverso l'esperienza dell'amore autentico, quello che è secondo verità e che ci porta a vivere secondo giustizia, è la via migliore per capire le parole della rivelazione divina: *Dio è amore*; se amiamo per mezzo dell'amore, non possiamo non amare l'amore e, se amiamo l'amore, dobbiamo pur avere l'idea e capire qualcosa per esperienza personale di quello che dice la Scrittura: *Dio è amore*.

IL DE TRINITATE

LEZIONE QUARTA

Per completare il libro VIII del *De Trinitate* ho dato un'idea panoramica del modo che possiamo seguire, alla scuola del S. P. Agostino, per avere un'idea di Dio, un'idea non solo negativa ma anche positiva e così penetrare, per quel che è possibile alla nostra fede, perché il compito che abbiamo è quello di capire la nostra fede e prepararci meglio alla vita contemplativa.

Nella scorsa lezione ho letto qualche passo delle opere agostiniane per fare un mosaico dei testi agostiniani e rendere più facile la comprensione e l'approfondimento del pensiero; Agostino è un grande mistico oltre che un grande filosofo e teologo e sa esprimere in modo stupendo i pensieri più alti intorno a Dio.

Dopo aver esposto la possibile conoscenza di Dio attraverso le nozioni di verità, bontà, giustizia e amore, Agostino si rivolge a se stesso, o meglio si pone una difficoltà. Dopo aver detto che chi conosce l'amore, conosce Dio, osserva come qualcuno potrebbe dire che quando vede la carità, non vede la Trinità. Aveva detto che quando uno vede la carità, vede Dio; ma aggiunge che quando vede la carità, non vede la Trinità. La domanda si trova in 8, 8, 12: *Ma quando vedo la carità, non vedo in essa la Trinità*; e la risposta è chiara e immediata: *Ebbene, sì, tu vedi la Trinità, se vedi la carità*. A questa affermazione segue una lunga dimostrazione che trova il suo riassunto nell'ultimo paragrafo del capitolo (8, 10, 14). Vale la pena leggere questo ultimo paragrafo, che dimostra l'affermazione fatta da Agostino. *Che è dunque l'amore o carità, tanto lodato o celebrato dalle divine Scritture, se non l'amore del bene?* (la carità è l'amore del bene). *Ma* (ecco l'inizio della dimostrazione) *l'amore suppone uno che ama, e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso*. Quindi dove c'è l'amore c'è una trinità interiore, perché c'è l'amante, la cosa amata e l'amore con cui l'amante ama la cosa amata. *Che è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato?*... Da sottolineare la nozione

di amore: che cosa è dunque l'amore se non una vita che unisce e che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato? E fa un esempio: *Chi ama l'anima di un amico, se non l'anima? Anche qui dunque ci sono tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore.* Nell'amore c'è sempre una triade, perché c'è chi ama, c'è la cosa amata e c'è l'amore che unisce l'amante all'amato. *Ci rimane di elevarci ancora e cercare più in alto queste cose, per quanto è concesso all'uomo di farlo.* Da qui dovremmo partire per parlare della Trinità; invece Agostino si ferma per riposarsi. *Ma riposiamo per il momento un po' la nostra attenzione, non perché essa ritenga di aver trovato già ciò che cerca* (si tratta proprio di fare il passaggio a Dio), *ma come si riposa di solito colui che ha trovato il luogo in cui deve cercare qualche cosa.* Chi ha trovato il luogo dove cercare qualcosa, non ha trovato ancora la cosa che cerca ma ha trovato già molto, perché ha trovato il luogo dove la cosa che cerca c'è di sicuro; quindi abbiamo trovato il luogo dove c'è quello che cerchiamo, cioè la trinità interiore o la triade interiore del nostro spirito: già è evidente nel concetto dell'amore, perciò sappiamo dove trovarla. *Non l'ha ancora trovata, ma ha trovato dove cercarla. Che queste riflessioni ci bastino e siano come il primo filo a partire dal quale noi tesseremo il resto della nostra trama.* Fermiamoci qui, riposiamoci un pochino: è un modo retorico di dire che adesso passa subito all'altro argomento a cui ci ha preparati con il libro VIII. Fermiamoci anche noi, ma non prima di avere detto come Agostino avrebbe potuto continuare, dicendo che questa triade che è nel profondo del nostro spirito tra l'amante e l'amato e l'amore, che unisce l'uno e l'altro, è un'immagine della Trinità. Infatti in Dio abbiamo: Dio infinitamente amante che è il Padre, Dio infinitamente amato che il Figlio, Dio infinitamente amore o l'Amore stesso, che unisce in un abbraccio infinitamente soave l'amante all'amato, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo. Sant'Agostino dopo aver detto che nell'amore c'è una triade - chi ama, la cosa amata, e l'amore -, poteva fare subito il volo verso Dio e parlare di Dio Padre infinitamente amante, di Dio Figlio infinitamente amato, di Dio Spirito Santo Amore infinito e amore sussistente e coeterno, che unisce in un amplesso infinitamente soave l'amante e l'amato. Invece di far questo, si ferma; si ferma per cominciare la seconda parte della sua opera *De*

Trinitate. La seconda parte comincia con il Libro IX e finisce con il Libro XV e contiene l'*illustrazione psicologica della Trinità*. Perché questa illustrazione psicologica della Trinità, cioè questa illustrazione della Trinità attraverso la trinità che è nell'uomo stesso? La risposta a questa domanda si trova riassunta nella mia Introduzione al *De Trinitate*.

In questi sei libri, che costituiscono la seconda parte della Trinità, c'è l'illustrazione psicologica, lo sforzo di capire un po' il mistero trinitario attraverso lo studio dell'uomo. Tre i motivi.

1) Sant'Agostino vuol mantenere la promessa che ha fatto all'inizio del *De Trinitate*; il *De Trinitate* è stato scritto contro i *garruli racionatori*, che non volendo cominciare dalla fede, cioè prima credere e poi impegnarsi a capire qualcosa, non accettano il mistero trinitario. A questi *garruli racionatori* Agostino vuole dimostrare che loro stessi sono una trinità, che l'uomo stesso nel fondo del proprio spirito è una trinità, e una trinità misteriosa, cosicché essi non riescono a capire se stessi; se non riescono a capire se stessi, devono imparare la modestia quando si tratta di capire Dio. Quindi attraverso l'illustrazione psicologica della Trinità Agostino vuol insegnare innanzitutto la modestia e l'umiltà a quelle persone che non accettano il mistero trinitario perché dicono di non capirlo. Il nostro spirito è formato così e non può non essere che così. Nella sua essenziale costituzione è, pensa, ed ama, perciò dobbiamo essere, conoscenza, amore: approfondendo questa costituzione propria dello spirito umano, Agostino insegna agli orgogliosi, che non accettano il mistero trinitario, a diventare modesti.

2. La seconda ragione è che il *De Trinitate* sul piano speculativo è stato scritto per sciogliere tre questioni:

a) Perché mai e come mai noi diciamo che il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio, e non possiamo e non dobbiamo dire che Padre Figlio e Spirito Santo sono tre dèi ma sono un Dio solo? È uno degli aspetti più profondi della speculazione agostiniana, perché risponde a questa domanda attraverso la sublime dottrina delle relazioni in Dio.

b) La seconda questione che si propone di sciogliere è perché mai, se nella Trinità tutte le opere al di fuori della stessa Trinità, sono uguali, identiche e compiute dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo

– ad esempio, la creazione è opera col Padre, del Figlio e dello Spirito Santo -, se dunque tutte le azioni al di fuori della Trinità sono proprie ed uguali delle tre Persone, perché diciamo e dobbiamo dire secondo la nostra fede che soltanto il Figlio si è incarnato e non il Padre e non lo Spirito Santo? L'incarnazione è solo del Figlio e non del Padre, non dello Spirito Santo.

c) Il terzo problema che Agostino si propone di approfondire è perché mai lo Spirito Santo, che è uguale al Padre e al Figlio ed è consustanziale e coeterno al Padre e al Figlio e non è generato, diciamo che procede dal Padre e dal Figlio ma non è generato, non è Figlio del Padre e del Figlio? La nozione della generazione l'applichiamo solo alla seconda persona ma non possiamo applicarla alla terza Persona della Trinità, e quindi lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio ma non per generazione. Perché? Sant'Agostino vuol dare una risposta a queste domande.

Vuol trovare una ragione per capire perché mai la processione dello Spirito Santo è, sì, processione, ma non generazione: trova la risposta attraverso lo studio della processione dell'amore nello spirito umano. La risposta ultima e definitiva a questa questione la dà nell'ultimo numero (*De Trinitate* 15, 28, 50). Prima della splendida preghiera finale c'è la risposta alla domanda che aveva posto all'inizio. Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio non per generazione, perché procede come amore e dell'amore si deve dire che procede, ma non come generazione. Il verbo della nostra mente, spiegherà, è generato dalla mente, ma l'amore non procede come generazione ma come ispirazione, come peso, come movimento, come tensione, non come immagine. Perciò lo Spirito Santo che procede come amore non si può dire Figlio. Per dare dunque una risposta a questa terza questione s'impegna in una ricerca profonda dello spirito umano e quindi nell'illustrazione psicologica della Trinità.

3. Ma c'è una terza ragione, quella *mistica*. La mistica agostiniana, come la sua teologia e la sua filosofia, tiene sempre stretto il binomio Dio e uomo, uomo e Dio. Per Agostino lo studio dall'uomo è rivolto allo studio di Dio e lo studio di Dio è rivolto allo studio e alla conoscenza dell'uomo, perciò i due termini (che oggi la cultura ha divaricato)

sono sempre profondamente uniti e sono i due oggetti della filosofia di Agostino e della sua preghiera.

All'inizio del primo libro dei *Soliloqui* si trova una preghiera che riassume tutta la lunga preghiera con cui comincia i *Soliloqui*; poi il Santo parla a se stesso, perché i *Soliloqui* sono un discorso a se stesso, una preghiera che si riassume nelle celebri parole: *Deus semper idem, noverim me, noverim te - Dio che sei sempre lo stesso, che io conosca te, che io conosca me*. L'oggetto della preghiera agostiniana è la conoscenza di sé, cioè dell'uomo. Questa espressione si trova in *Soliloqui* 2, 1, 1: è la preghiera con cui riassume il suo pensiero. Poco appresso si domanda che cosa vuole conoscere e risponde: *Dio e l'anima* (al posto di anima si può leggere uomo, perché ha lo stesso significato), *Dio e l'anima, niente più*. Quindi tutto il pensiero agostiniano si riassume in questo binomio: la filosofia agostiniana s'incentra in Dio e nell'uomo, e la preghiera e quindi la dottrina spirituale e quindi la mistica agostiniana è raccolta in questo binomio. Ha un grande valore questo che sto dicendo, perché dà un'impostazione a tutta la nostra vita spirituale. Dobbiamo cercare Dio, questo è chiaro, ma noi cercheremo Dio tanto più intensamente e luminosamente, quanto più conosceremo noi stessi, cioè la profonda natura che Dio per creazione ci ha dato. Comprendete allora perché Agostino si è impegnato in questa seconda parte del *De Trinitate* nella illustrazione psicologica della Trinità.

Risposte a difficoltà e quesiti

D.: Perché l'Incarnazione è propria del Figlio e non del Padre.

R.: Innanzitutto non si tratta di attribuire solo al Figlio l'Incarnazione, ma dire che l'Incarnazione è propria del Figlio: solo il Figlio si è incarnato; Padre, Figlio e Spirito Santo hanno operato nell'incarnazione; Padre, Figlio e Spirito Santo operano la nostra giustificazione; Padre, Figlio e Spirito Santo hanno operato l'Incarnazione. Noi attribuiamo l'Incarnazione del Verbo allo Spirito Santo: è nato da Maria e dallo Spirito Santo, concepito da Maria e dallo Spirito Santo, perché tutte le opere che si riferiscono all'amore le attribuiamo allo Spirito Santo che

è amore, ma anche l'Incarnazione è opera del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ma l'opera dell'Incarnazione ha come termine solo la seconda Persona: l'azione dell'Incarnazione è delle tre Persone, ma la Persona che si è incarnata è solo la seconda, perché la natura umana di Cristo, il corpo e l'anima di Cristo, sono state unite solo alla Persona del Verbo, non alla Persona del Padre, non alla Persona dello Spirito Santo. Quindi in modo terminale l'Incarnazione riguarda solo la Persona di Cristo, perché la natura umana è del Verbo, seconda Persona della Trinità; ma questa natura umana è stata operata, creata dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo. Diciamo che Cristo è stato concepito dallo Spirito Santo, non perché ci sia solo l'azione dello Spirito Santo, ma perché quest'azione, essendo la suprema manifestazione dell'amore, l'attribuiamo alla Persona nella Trinità che è l'Amore. Così S. Paolo dice che *la carità è diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato donato*. Noi non abbiamo ricevuto solo lo Spirito Santo; sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo che diffondono la carità nel nostro cuore e che abitano nell'anima del giusto. La dottrina dell'inabitazione, dottrina stupenda del cristianesimo, è il cuore stesso della vita spirituale in quanto la nostra vita spirituale ha valore solo perché in noi, giustificati da Dio, è presente la Trinità; la chiamiamo "inabitazione dello Spirito Santo", perché anche quest'azione viene a lui attribuita, ancorché sia comune al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo; così anche l'azione della creazione nella natura umana di Cristo è opera della Trinità, ma la natura umana è stata unita solo al Verbo e perciò solo il Verbo, cioè la Seconda Persona della Trinità, si è incarnata. Questo concetto è spiegato da Agostino nei primi libri, ma è continua la sua insistenza sul principio che tutte le opere al di fuori della Trinità sono proprie del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; per questo il *De Trinitate* è anche un'opera di Cristologia (tutto il libro IV e gran parte del libro XIII), perché Cristo è Verbo incarnato.

D.: La sostanza delle tre Persone

R.: La formula ordinaria è questa: *una natura, tre persone*; ma si può dire: *una natura o essenza o sostanza e tre persone*. Le tre parole "natura, essenza e sostanza" sono sinonimo: in questo caso sono state

accomodate, perché le parole in se stesse sono un po' diverse; i greci dicevano *mia ousia - treis ypostaseis* (una essenza e tre ipostasi), ma la parola *ipostasi* greca, tradotta in latino è *substantia* e i latini non potevano sentire questa espressione, poiché dire che in Dio ci sono tre sostanze era lo stesso che dire che ci sono tre dèi; la lingua greca d'altronde non poteva usare la parola *persona*, perché la parola latina *persona* veniva tradotta *prosopon* e *prosopon* era una persona morale; allora non hanno usato tre persone ma hanno accomodato la parola *ipostasis*: ecco l'unione ipostatica, ad indicare quella che noi in lingua latina o italiana diciamo *persona*; quindi non tre sostanze, ma una natura, una essenza, una sostanza; quindi un solo Dio in tre persone. All'interno di questa natura o essenza divina c'è la distinzione delle relazioni: il Padre non procede da nessuno perché è l'inizio della Trinità e della divinità, il Figlio procede dal Padre - *Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero* -, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Quindi in seno alla Trinità ci sono diversi modi di procedere. Di questa diversità di processioni sono due le processioni che fondano le relazioni e le relazioni distinguono il Padre dal Figlio e il Padre e il Figlio dallo Spirito Santo e perciò costituiscono le tre Persone.

Gli Ariani dicevano che in Dio non c'è che la categoria della sostanza, perciò che o il Figlio non si distingue dal Padre o, se si distingue, si distingue secondo la sostanza; e se si distingue secondo la sostanza, non può essere della stessa sostanza divina del Padre. Infatti se in Dio non c'è che la categoria della sostanza, ogni cosa esistente è una sostanza; allora la distinzione non c'è - ma questo è l'errore di Sabellio - o la distinzione c'è, ed allora dovrà essere una distinzione secondo sostanza; il Figlio non sarà della stessa sostanza del Padre. Bisogna rispondere a questa difficoltà. Se in Dio c'è solo la categoria della sostanza e il Figlio secondo la fede è distinto, si dovrà trattare di una distinzione di sostanza. Come è tra noi. Tra noi c'è una distinzione di sostanza: noi tre persone siamo tre in una stessa natura, quella umana, ma non la sostanza, perché ognuno ha la sua. Nella Trinità l'unità non è specifica, ma numerica: la stessa numerica natura divina, che è una sola ed è identica, è Padre, Figlio e Spirito Santo; all'interno di questa natura divina unica e sola, ci sono le persone del Padre, del

Figlio e dello Spirito Santo. La distinzione è interna, non può essere una distinzione di sostanza e neppure una distinzione di persone dentro una nozione specifica di natura, perché la natura umana come tale non esiste, esistono le persone, mentre in Dio esiste la natura divina, una, non specificamente ma numericamente una; e la stessa numerica natura è posseduta dai tre che secondo la Scrittura si chiamano Padre, Figlio e Spirito Santo. Allora si deve dire: una natura, una essenza, una sostanza e tre Persone. La spiegazione che dà Sant'Agostino agli Ariani è la seguente: in Dio non c'è soltanto la categoria della sostanza, ma c'è anche quella delle relazioni, le quali non sono mutabili, perché sono eterne ed essendoci anche la categoria delle relazioni, è attraverso la categoria delle relazioni che si può capire in qualche modo la distinzione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Perciò nella Trinità c'è la distinzione delle Persone, senza esserci la distinzione della sostanza; il dogma cattolico si è sempre mosso tra due sponde, come tutti i dogmi si muovono sempre tra due sponde, tra la sponda del triteismo - di chi diceva che in Dio ci sono tre dèi, e questa è un'eresia - e la sponda di chi diceva che in Dio c'è una sola persona: dire Padre, Figlio e Spirito Santo è dire tre nomi di una sola Persona, ed è l'altra eresia. Si tratta quindi di passare in mezzo, affermare l'unità della natura, dell'essenza, della sostanza, come dicevano i Sabelliani, ma anche di affermare la distinzione come sottolineava l'altra opposta eresia, passando in mezzo attraverso quella che è la via regia della fede cattolica.

È un mistero, per questo ci sono state discussioni interminabili nei secoli II e III, per questo ci sono state le eresie, per questo c'è stato il Concilio di Nicea, che ha definito il Verbo: *Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consustanziale al Padre*. Il Concilio ha usato una parola che non c'è nella Sacra Scrittura, per tagliare la testa all'eresia. Infatti se è consustanziale è della stessa sostanza, se è della stessa sostanza vi è una sola sostanza in Dio, posseduta dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo; è un mistero, è vero, un grande mistero e non possiamo risolverlo: Guai se pensassimo di risolvere il mistero con le nostre elucubrazioni; andremmo fuori strada. Ma dobbiamo rispondere a chi presenta difficoltà circa il nostro mistero e dobbiamo cercare di avere una qualche intelligenza della nostra fede; il mistero

non si risolve ora, ma solo quando non sarà più mistero, nella luce di Dio. Ecco però lo sforzo di Agostino: far comprendere qualcosa già qui, teologicamente, misticamente, di questo mistero, attraverso il piccolo grande mistero che è l'uomo, che è lo spirito umano; lo spirito umano è un piccolo grande mistero e le pagine agostiniane della seconda parte del *De Trinitate* sono tra le più belle, le uniche, direi, scritte intorno alla Trinità. Chi ha scritto dopo ha ripreso il tema agostiniano.

Vorrei parlare dell'uomo immagine di Dio: cosa sia l'immagine di Dio. Fondamentale per noi cominciare a vedere la seconda parte della Trinità, penetrare un pochino nel nostro spirito con la convinzione che quanto più conosceremo noi stessi, tanto più saremo pronti a capire e conoscere qualcosa di Dio, e nello stesso tempo, tanto più conosceremo Dio, tanto più potremo capire qualcosa di noi stessi, se non teologicamente, almeno per quella intuizione cristiana che è propria delle persone che hanno la fede.

D.: Lo Spirito Santo non è per generazione ma per processione e la risposta che dà Agostino facendo l'analogia con l'amore nello spirito umano.

*R.: Sant'Agostino trova la risposta a questo fatto nello spirito umano, in quanto nello spirito umano c'è la processione dell'amore e lo Spirito Santo procede come amore. Nello spirito umano c'è l'essere o lo spirito stesso, la conoscenza e l'amore. Come procede l'amore nel profondo del nostro spirito? Mentre come procede l'idea, o il verbo o quella che Agostino chiama la notizia? Evidentemente c'è una differenza profonda tra il modo di procedere del verbo nell'uomo (non parliamo del Verbo di Dio), dell'idea, della cognizione, del verbo mentale e la maniera di procedere dell'amore. Sono due movimenti contrari. Il verbo procede attraverso il movimento delle cose. Noi conosciamo le cose perché le cose cominciano ad essere dentro di noi attraverso la conoscenza. L'amore invece è un movimento di estasi. *Exstasi* significa *uscire* da sé, per proiettarsi nella persona amata. Quindi l'amore procede come un movimento, come una tensione. Agostino lo chiama peso in quella pagina delle *Confessioni* (13, 9, 10), in cui parla di quale sia il compito del peso nei corpi; il peso porta i corpi verso il proprio luogo e non è vero che porta i corpi verso il basso*

perché, se la pietra per il peso del corpo va verso il basso, la fiamma in forza del peso va verso l'alto: si tratta del peso specifico. Quindi il peso porta le cose al proprio luogo; anche l'anima ha il suo peso, che è l'amore: *pondus meum amor meus - il mio peso è l'amore, esso mi porta dovunque mi porta*, cioè dovunque mi muovo, perché è sempre e solo l'amore che ci muove. Quindi l'amore opera come un peso nell'anima e il peso porta le cose al di fuori di sé, verso l'approdo, il punto di appoggio. Ora c'è una differenza profonda tra il modo di procedere del verbo e il modo di procedere dell'amore. Questa differenza ci permette di capire la differenza che c'è nella Trinità nella processione del Figlio e nella processione dello Spirito Santo. Il Figlio procede come immagine del Padre, perché il verbo procede come immagine; lo Spirito Santo procede come amore, quindi come peso, come abbraccio tra il Padre e il Figlio; perciò non procede come immagine e, se non procede come immagine, non si può chiamare Figlio, perché gli elementi essenziali del Figlio sono due: essere consustanziale al Padre e assomigliare al Padre, non con una somiglianza somatica ma nel senso di essere immagine del Padre. Il Figlio, nella Trinità, è immagine del Padre, perché procede come Verbo, ma lo Spirito Santo non è immagine, perciò procede come amore. Con questa distinzione possiamo capire in qualche modo la processione del Figlio che è Verbo, che è generazione, e la processione dello Spirito Santo che non è generazione. Sant'Agostino giunge a questa conclusione dopo uno studio profondo dello spirito umano, studio che ha un valore filosofico, teologico e mistico unico. Difatti il libro *La Trinità* è il libro più adatto perché l'uomo conosca se stesso, perché l'uomo conosca l'uomo; è un libro di filosofia, di teologia, di mistica. Lo studio dell'uomo è servito per trovare e spiegare ciò che c'è nell'uomo, come procede nell'uomo il verbo interiore o l'idea, come procede l'amore; come essere, idea o verbo e amore siano distinti ma anche una cosa sola. Avendo capito questo profondo mistero che c'è nell'uomo, si è anche trovata una ragione che possa indicare in qualche modo perché lo Spirito Santo, pur essendo uguale al Padre e al Figlio, coeterno e consustanziale al Padre e al Figlio, non è Figlio. Non abbiamo risolto il mistero, però una ragione per risolvere il mistero l'abbiamo dentro di noi, nel modo di procedere dentro di noi della conoscenza e dell'amore.

IL «DE TRINITATE»

LEZIONE QUINTA

Con il libro IX inizia la seconda parte dell'opera sulla *Trinità*, che si conclude con il libro XV. Nella seconda parte di questa opera Agostino fa uno grande sforzo per studiare l'uomo nella sua interiorità. *L'uomo immagine di Dio* è il centro del pensiero agostiniano: filosofico, teologico, mistico. Approfondendo perciò questo tema si finisce per entrare nel cuore del pensiero agostiniano. Oltre ai motivi che ho esposto nella lezione precedente, per cui Agostino si è accinto a spiegare la Trinità attraverso l'immagine che di essa c'è nell'uomo, accennerò ad un'altra ragione, che questa volta non è più trinitaria, ma riguarda il pensiero di Agostino in genere. L'insistenza sull'uomo a immagine di Dio ha un *valore polemico*: vuol essere una risposta ai Manichei i quali intendevano male questa dottrina. Vediamo di entrare più propriamente nel tema, toccandone i punti più essenziali.

1° *Che cosa è l'immagine?*

Quando si può dire che una cosa è immagine dell'altra? L'immagine deve avere come prerogativa la *somiglianza della cosa di cui è immagine*: la fotografia è immagine di quanto assomiglia al soggetto. La seconda prerogativa è che l'immagine sia simbolo e riproduzione di un'altra cosa; in questo senso comporta la dipendenza da ciò di cui è immagine, da ciò che è esemplare o prototipo. Difatti due uova, dice Agostino, sono somigliantissime fra loro, ma nessuno direbbe che l'una è immagine dell'altra; si ha l'immagine quando c'è l'espressione, la riproduzione di un esemplare, di un prototipo. Sant'Agostino esprime questo pensiero in un'opera che lasciò incompiuta fin dall'inizio: *Libro incompiuto sulla Genesi*. Per approfondire questo tema ci domandiamo: In che senso l'uomo può essere immagine di Dio? È una riproduzione di Dio?

Il modo di riprodurre una cosa è triplice:

a) Il figlio riproduce l'immagine di suo padre, quindi è immagine del padre. La generazione è il principio per riprodurre un esemplare.

b) Un'opera d'arte è una riproduzione dell'idea che l'artista ha in testa. Quella statua famosa del Mosè rappresenta l'idea che Michelangelo aveva in testa; e Michelangelo non si è fermato a dare colpi a quel marmo, a limare il marmo finché non si è accorto di aver tratto dal marmo l'espressione autentica del suo pensiero, della sua immaginazione. Allora si è fermato. L'opera d'arte rappresenta l'idea che l'artista ha in mente, e quindi assomiglia a quell'idea e dipende da quell'idea.

c) È il modo con cui uno specchio riproduce l'immagine che gli sta davanti.

Noi siamo immagine di Dio nel senso che siamo una riproduzione dell'idea che Dio aveva in mente quando ci ha creato. Però ecco una grossa difficoltà: anche il fiorellino del campo riproduce l'idea di Dio, eppure solo l'uomo è immagine di Dio. Ogni cosa creata riproduce l'idea, la ragione eterna che Dio aveva in mente nel crearla. Altra è la ragione per cui è creato un fiore, altra è la ragione per cui ha creato un uccello, altra è la ragione per cui ha creato tutte le cose che ha creato.

Ogni cosa creata ha in Dio la sua ragione e cioè la sua idea, ma questo è troppo poco riguardo all'uomo. Noi abbiamo la sua stessa vita, la stessa vita di Dio, mentre il fiorellino non l'ha. Ora bisogna spiegare cosa sia la sua stessa vita. Potremmo dire che l'uomo è immagine di Dio come lo è il Figlio, ma questo è troppo. L'uomo naturalmente non è figlio di Dio; diventa figlio di Dio con la grazia. Naturalmente è una creatura composta di anima e di corpo, possiede l'anima immortale e spirituale, è una creatura sublime, perché è immagine di Dio, ma non è Figlio di Dio, in senso proprio. È solo creatura di Dio.

Stando ai tre esempi che ho riportato - del figlio, del fiore, dello specchio - forse l'immagine che si avvicina di più alla realtà è il terzo. L'uomo è una creatura, ma, essendo una creatura spirituale, nella sua natura spirituale riflette la luce del volto di Dio. Per questo Agostino ha questa forte espressione nel *De Trinitate* (14, 4, 6): *L'immagine del Creatore è insita, stampata immortalmemente nella natura immortale dall'anima*. L'anima è una sostanza creata, ma, essendo una sostanza spirituale, in essa si riflette il raggio della sapienza di Dio e si riflette il volto di Dio già solo sul piano naturale.

2° Dove si trova nell'uomo l'immagine di Dio.

L'uomo è composto di anima e di corpo. L'immagine di Dio è nell'anima, non nel corpo. Questa risposta è estremamente importante per Agostino e in se stessa, perché al suo tempo i Manichei accusavano la Chiesa Cattolica di insegnare che l'uomo è stato creato a immagine di Dio secondo il corpo. Per cui rigettavano il Vecchio Testamento e, rigettando il V. T., rigettavano le parole della *Genesi: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza*, che sono le parole più solenni della Sacra Scrittura riguardante l'uomo. Queste invece le parole più importanti del N. Testamento: *Il Verbo si è fatto carne*. Sono i due pilastri che reggono tutta la vita dei cristiani.

Sant'Agostino ha creduto a diciannove anni che ciò che dicevano i Manichei fosse la spiegazione della Chiesa Cattolica. A Milano ascoltando le prediche di Sant'Ambrogio si è accorto che questa non era la dottrina della Chiesa; infatti Ambrogio diceva che, poiché l'anima è spirito, occorre pensare a Dio come spirito; inoltre che l'anima, che è spirito, è immagine di Dio. Da quel momento Agostino è diventato un strenuo difensore dell'uomo ad immagine di Dio secondo lo spirito, cioè secondo l'uomo interiore. È nell'uomo interiore che vi sono l'anima spirituale, l'anima immortale, l'intelligenza, la volontà, la libertà: tutte ragioni per cui l'uomo è immagine di Dio. Quindi l'immagine di Dio è nel profondo dell'anima. Questo è servito ad Agostino per controbattere alcuni che sostenevano che le donne non sono ad immagine di Dio. Egli sostiene che, se l'immagine di Dio è stampata nell'anima e la persona umana è immagine di Dio secondo l'anima, l'anima non ha sesso; quindi sia l'uomo che la donna sono immagine di Dio. In questo modo ha stracciato tutta la dottrina che segnava una distinzione tra uomo e donna, sia sul piano della natura che delle relazioni con Dio.

3° Perché l'uomo nel suo spirito è immagine di Dio.

Perché è spirituale, perché è immortale, perché dotato d'intelligenza e quindi capace di conoscere Dio; perché è libero e quindi è padrone dei suoi atti. L'uomo, essendo immagine di Dio, è *capax Dei*, capace di Dio, capace di essere elevato fino alla visione immediata di Dio. Le parole agostiniane si trovano in *De Trin.* 14, 4, 6; 15, 8,11.

L'uomo è immagine di Dio perché è capace di Dio e può diventare partecipe di Dio. Ora questa nozione dall'uomo *capax Dei* è la più alta che si possa dare dell'uomo come immagine di Dio, perché definisce l'uomo in relazione a Dio stesso. In altre parole, *l'uomo essere finito è capace dell'infinito*.

La visione mediata di Dio è possibile anche sulla terra; la si ottiene attraverso la fede e la conoscenza di Dio nelle creature. Nessuno ha mai visto Dio, ma attraverso le creature e la fede noi Lo conosciamo. La fede non è la visione immediata, perché quando arriverà la visione immediata di Dio la fede finirà e allora vedremo quello che crediamo. Sto esponendo la ragione profonda di tutta la nostra vita spirituale che è orientata alla visione di Dio. La beatitudine dei Beati infatti consiste nella visione immediata di Dio. Adesso crediamo quello che non vediamo, per meritare di vedere quello che crediamo e come la nostra speranza avrà per premio il possesso di quello che speriamo di avere.

Ma come è possibile la visione di Dio se Dio è infinito e la mente umana è finita? L'uomo è una creatura, l'uomo è finito, l'uomo è limitato; non solo è fragile, ma anche limitato. Come può allora un essere limitato, finito, arrivare all'infinito, a contemplare Dio, a possedere Dio, che è un essere infinito per definizione?

Ecco il valore dell'uomo *capax Dei*! L'uomo diventa capace di Dio, diventa partecipe di Dio. Perché? Vorrei che riflettete sul significato profondo di questa verità, che sta alla base di tutta la nostra vita spirituale. Parlare della contemplazione di Dio, della visione di Dio, di essere con Dio, è tutta l'escatologia cristiana, perché l'escatologia cristiana ha per centro la visione di Dio e il possesso di Dio- L'uomo è capace del possesso di Dio, perché è stato creato ad immagine di Dio. Questa capacità non è attiva; non è l'uomo che si può elevare fino a Dio; è la *grazia* che entra e rende la capacità naturale dell'uomo una realtà. Attraverso la *grazia* noi raggiungiamo la visione di Dio, perché nell'uomo c'è la capacità, - alcuni per spiegarsi dicono passiva -, di essere, di poter arrivare alla visione di Dio. Tutto questo nasce dal fatto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio. Questo incontro tra il finito e l'infinito è possibile solo per l'uomo, perché l'uomo è immagine di Dio. Gli altri esseri creati, eccetto gli Angeli e l'uomo, non possono essere elevati fino alla conoscenza di Dio.

Dalla realtà dell'uomo *capax Dei* ne nasce un'altra, che ne è la conseguenza, cioè l'*homo indigens Deo*, l'uomo bisognoso di Dio. La logica è stupenda. Poiché naturalmente l'uomo è capace di Dio, l'uomo non trova riposo, non trova beatitudine se non in Dio. La rispondenza è piena. *Il mio cuore è inquieto se non riposa in te!* (*Conf.* 1, 1, 1). Nelle *Confessioni* 2, 2, 3 è detto: *Signore, non disprezzare questo tuo filo d'erba assetato!* È una immagine stupenda!

L'uomo era stato creato ad immagine di Dio prima del peccato originale: è possibile allora questa visione senza la grazia? La risposta è negativa, perché il peccato originale è anzitutto perdita della grazia. L'uomo non soltanto è stato creato, ma elevato attraverso la grazia fino a Dio. Avendo avuto la natura integra e sana ed avendo avuto l'aiuto della grazia, l'uomo poteva arrivare fino al possesso di Dio. Il peccato originale ha distrutto tutto questo piano divino ed ha portato l'uomo alla perdita della grazia o allo sconocchiamento, che equivale a rompere, disossare. I teologi medioevali dicevano che attraverso il peccato l'uomo è stato spogliato dei doni gratuiti, ferito nei doni naturali. Adamo aveva ricevuto la natura integra e il dono della grazia, ed era la grazia che permetteva la visione di Dio. Il Concilio di Trento dice che Adamo era stato creato nella giustizia e santità, quindi aveva già il dono della grazia. Ha perduto questo dono per sé e per noi. Quello che Adamo ha distrutto, Cristo è venuto a ricostruire (*Rom.* 5, 18-19). Cristo è venuto per ridarci la grazia e per reintegrare, riequilibrare, sanare la povera natura umana.

Il Cristo non solo ci dà il potere di diventare figli di Dio (*a chiunque lo ha ricevuto ha dato il potere di diventare figlio di Dio*), ma è venuto a risanare la nostra povera natura, a liberarci non solo dal peccato, ma anche dalla morte. Tutto questo diciamo quando affermiamo che il Cristo è risorto per assicurare la nostra risurrezione.

IL « DE TRINITATE »

LEZIONE SESTA

Stavamo parlando dell'uomo a immagine di Dio, che è un punto essenziale dal pensiero agostiniano in genere e del pensiero agostiniano riguardo alla Trinità. Ho già detto che Agostino per illustrare il mistero trinitario ha studiato a fondo, come nessuno prima di lui, il mistero dell'uomo.

Ho accennato al tema dell'uomo *capax Dei* e vorrei approfondirlo: un tema di filosofia e di teologia, ma anche di spiritualità. La natura umana è capace di essere elevata fino a Dio. Per capire questo concetto l'esempio più ovvio è quello dall'occhio. Perché l'occhio vede la luce e l'orecchio sente il suono? L'occhio percepisce la luce, ma non sente, non percepisce le onde sonore; l'orecchio al contrario percepisce le onde sonore, ma non percepisce la luce. Che cosa c'è nell'occhio che lo rende adatto a vedere la luce e nell'orecchio che lo rende capace a cogliere il suono? Nell'intelligenza dell'uomo c'è questa attitudine che lo mette in grado di conoscere Dio e di essere elevato fino alla contemplazione di Dio. Si deve e si può stabilire tra l'intelligenza umana finita e Dio infinito non una proporzione, perché non può esserci, ma un'attitudine che permette di giungere all'infinito. L'uomo è un essere finito fatto per l'infinito; la sua capacità più profonda è quella di essere fatto per l'infinito. Noi possiamo parlare della visione beatifica di Dio perché è la promessa ultima che Dio ha fatto agli uomini elevati alla dignità di figli adottivi; abbiamo la fede e la fede tende alla visione. La fede non è fine a se stessa. Ha un primato, perché dobbiamo cominciare con essa; se non crediamo, non riusciremo a vedere, ma la fede ha lo scopo di aiutarci ad arrivare alla meta, quando essa non ci sarà più perché sarà sostituita dalla visione.

Ma come è possibile che un essere creato - quindi limitato, quindi finito - possa vedere l'infinito che è Dio? In forza della capacità che Dio ha messo nella natura dell'anima, dell'intelligenza umana, che va oltre ogni percezione sensibile. S. Paolo (*1 Cor. 2, 9*), volendo parlare dell'ineffabilità di Dio, dice: *Occhio non vide, né orecchio udì, né mai*

entrarono in cuore d'uomo quelle cose che Dio ha preparato per coloro che credono in lui. Cosa vuol dire? Oltre tutte le possibili percezioni dei nostri sensi c'è ancora l'ineffabile realtà di Dio che possiamo percepire, alla quale possiamo essere elevati attraverso la grazia divina che può operare, perché nel fondo del nostro essere c'è questa capacità. L'occhio corporeo non può essere elevato alla visione di Dio. C'è in Agostino un problema molto grande: se sia possibile vedere Dio con gli occhi del corpo. Infatti con gli occhi del corpo non è possibile vedere Dio; lo si può solo vedere riflesso nelle creature, allo stesso modo che adesso sul volto di una persona cara si vede la vita, la gioia, l'affetto. L'occhio del corpo, dunque, non può essere elevato fino a alla visione di Dio, ma lo può essere l'occhio della mente grazie a questa capacità.

Nel possesso di Dio ci sono diversi gradi: *Nella casa di Dio Padre (mansiones multae sunt) - ci sono molte dimore (Gv. 14, 2)* e queste *molte dimore* indicano, per i Padri, *i diversi gradi di gloria o di premio che hanno le anime* o gli uomini. S. Paolo spiega questo punto delle *mansiones multae sunt* quando parla della diversità della luce e dello splendore delle stelle: una stella differisce dall'altra per lo splendore, così nel regno di Dio una persona differirà dall'altra per il grado di gloria. Agostino ne parla in diversi momenti, ad es. in *Io. Ev. tract. 68, 3: La molteplicità delle dimore è appunto in rapporto alla diversità dei meriti di coloro che dovranno occuparle.* La stessa idea è espressa nel *De Sancta Virginitate* (26, 26); ne parla ancora in maniera stupenda nell'ultimo libro della *Città di Dio* (22, 30, 2). Dice Agostino: *Del resto chi è in grado di pensare e tanto meno di esprimere quali saranno in proporzione al merito della ricompensa i diversi gradi di onore e di gloria? Però non si deve dubitare che vi saranno. E la felice città vedrà in sé questo gran bene, che l'essere inferiore non invidierà quello superiore, come ora gli altri angeli non invidiano gli arcangeli. E ciascuno non vorrà essere quel che non ha ricevuto, quantunque sia legato a chi lo ha ricevuto da un pacatissimo vincolo di concordia, come anche nel corpo l'occhio non vuol essere quel che è il dito, poiché l'intero organismo pacato include l'uno e l'altro organo. Così l'uno avrà un dono più piccolo dell'altro, ma in modo di avere come dono di non volere di più.*

Questa stupenda dottrina di Agostino è ripetuta, per quelli che la conoscono, da Dante Alighieri nel Paradiso: *In sua voluntate è nostra pace*. In Io. 67, 2: *Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna, altro lo splendore delle stelle; perfino la stella da stella differisce in splendore; così è per la risurrezione dei morti. Come le stelle in cielo, i santi hanno dimore diverse, così come diverso è il loro splendore; ma in grazia dell'unico denaro nessuno viene escluso dal regno*. Viene ripresa la parabola dal denaro; uno ne hanno ricevuto tutti, altri ne hanno ricevuto di più, ma in grazia di quel denaro tutti entrano nel regno: il denaro è il regno, anche se uno può averne più dell'altro; *...ma in grazia dell'unico denaro nessuno viene escluso dal regno. Così Dio sarà tutto in tutti. ... Per mezzo della carità avviene che quello che hanno i singoli diventi comune a tutti, perché ognuno ha anche quel che non ha quando ama nell'altro ciò che non ha. La diversità dello splendore non susciterà invidia, perché regnerà in tutti l'unità della carità*. Questo è uno dei punti più alti della dottrina agostiniana e riguarda anche il concetto di vita comune; infatti in cielo avverrà la pienezza di ciò che noi dobbiamo cercare d'imitare fin quaggiù: non ci sarà dunque nessuna invidia per il differente splendore della grazia, perché regnerà in ciascuno l'unità dalla carità.

È questo un punto fermo della dogmatica: nella visione di Dio vi sono molti gradi. Possiamo quindi tirare una conclusione molto importante: la diversità del premio nei cieli sarà stabilita dal diverso desiderio d'amore che è nelle anime. Dice Agostino (Io 68, 3): *La preparazione della celeste dimora consiste nel desiderio, frutto dell'amore*. Il desiderio è come il seno dell'anima; quanto più è grande il desiderio, tanto più diventa grande la capacità recettiva dell'anima. Troverete questo, detto in modo stupendo sempre nel commento al Vangelo di Giovanni: *Il desiderio è come il seno dell'anima e Dio spesso non ascolta le nostre preghiere subito per accendere il desiderio, quindi per ingrandire la capacità recettive dell'anima, e di conseguenza per darci di più, perché siamo diventati con il desiderio capaci di ricevere di più. Il tuo desiderio è la tua preghiera*.

C'è il concetto della capacità che si dilata attraverso il fervore della preghiera. Nella Lettera 130, 8, 17 dice: *Con tanto maggiore capacità*

riceveremo quel bene molto grande, che occhio non ha veduto perché non è colore, orecchio non ha udito, perché non è suono, né è entrato nel cuore dell'uomo, perché tocca al cuore dell'uomo elevarsi fino ad esso; con quanta maggior fede crediamo ad esso, con quanta maggior fermezza speriamo in esso, con quanto maggiore ardore lo desideriamo; quel bene che supera ogni intendimento umano noi lo riceveremo con tanta maggiore capacità, quanto noi lo crediamo con maggiore fedeltà, lo speriamo con maggiore fermezza, lo desideriamo con maggiore ardore. E continua (9, 18): *Noi dunque preghiamo sempre con desiderio continuo sgorgato da fede, speranza e carità.* Questo desiderio dilata la capacità dell'anima e la rende capace, la mette in grado di ricevere un bene ancora maggiore. Questa è la legge fondamentale della vita cristiana, cioè "dilatare attraverso l'esercizio della preghiera e delle virtù le capacità della nostra anima perché riceva in misura più grande i doni di Dio e quindi la felicità di Dio". Altrove Agostino porta questo esempio semplicissimo al suo popolo: avviene la stessa cosa per uno che va al mare con un vaso in mano; quanto più è grande il vaso, tanto più è l'acqua che può raccogliere. Il mare non diminuisce e la misura dell'acqua che si può prendere dipende soltanto dalla capacità del vaso che si possiede.

Compreso in questa maniera il concetto dell'*homo capax Dei* non sta soltanto nella stratosfera della filosofia e della teologia, ma entra nei tessuti stessi dalla nostra vita spirituale. A questo proposito si può leggere un mio articolo nel volume *La ricerca di Dio* dove è pubblicata una relazione su questo argomento: la tensione dello spirito verso l'infinito bene che è Dio aumenta sempre nella nostra vita.

Di qui deriva la celebre definizione celebre che dice: Dio è quel Bene che *lo si cerca per trovarlo con maggiore dolcezza, lo si trova per cercarlo con maggiore ardore* (*De Trin.* 15, 2, 2). Sempre a questo riguardo si può leggere in *Io.* 63, 9: *Rendiamo più attento e più penetrante lo sguardo dell'anima e impegniamoci a cercare Dio col suo aiuto.* Quindi si tratta di cercare Dio, tema fondamentale della vita spirituale (*In Io.* 63, 1): *Rendiamo più attento e penetrante lo sguardo dell'anima e impegniamoci a cercare Dio col suo aiuto. Una voce del cantico divino dice: "Cercate Dio, e l'anima vostra vivrà".*

Cerchiamolo per trovarlo, e cerchiamolo ancora dopo averlo trovato. Per trovarlo bisogna cercarlo, perché è nascosto; e dopo averlo trovato, dobbiamo cercarlo ancora, perché è immenso. È per questo che il salmista aggiunge: “Cercate sempre la sua faccia”. Egli sazia chi lo cerca per quel tanto che lo possiede; e rende più capace, chi lo trova, di cercarlo ancora per riempirsi maggiormente di lui, con la sua accresciuta capacità di possederlo. Quindi non è stato detto: “Cercate sempre la sua faccia”, nel senso che si dice di taluni: “son sempre dietro ad istruirsi e non arrivano mai alla conoscenza della verità”, ma piuttosto in quest’altro senso: Quando un uomo ha finito, è allora che comincia; finché giungeremo a quella vita dove saremo ricolmati in modo da non dover più accrescere la nostra capacità, perché saremo così perfetti da non poter più progredire. Allora ci sarà mostrato quanto ci basterà. Qui in terra, invece, dobbiamo cercare sempre; il risultato della nostra scoperta non segni mai la fine della nostra ricerca.

Questa tensione dello spirito, che cerca Dio per trovarlo e lo trova per cercarlo ancora, è qualcosa che si trova anche nella visione di Dio, nella beatitudine. Allora la nostra capacità non potrà più aumentare, perché ognuno che è entrato nel regno di Dio avrà il suo grado di perfezione, la sua capacità recettiva, e Dio lo riempirà completamente, lo renderà pienamente felice; ma essendo Dio infinito, ci sarà ancora nell’anima una tensione verso una conoscenza più profonda di Dio. Questo è il punto più difficile, ma è il punto su cui Agostino non ha remore, non ha dubbi. Si può leggere il commento al *Salmo* 104, 3: *Se egli viene sempre cercato, quando sarà trovato? O forse qui si dice sempre, nel senso che per tutta la vita che si vive quaggiù, fin dal tempo in cui abbiamo compreso che noi dobbiamo fare questo, egli debba essere cercato anche quando è stato trovato. Nessun dubbio che la fede già l’ha trovato, ma è pur vero che la speranza ancora lo cerca. La carità, se l’ha certo trovato per mezzo della fede, cerca però di possederlo per mezzo della visione, nella quale sarà finalmente trovato in maniera da soddisfare il nostro desiderio e da escludere ogni ulteriore ricerca.*

Questa è la spiegazione, ma Agostino continua: *O forse pur quando l’avremo visto faccia a faccia quale egli è, dovremo ancora continuare a ricercarlo e cercarlo senza fine, perché senza fine dovremo amarlo?*

Invero, anche ad una persona presente diciamo “Non ti cerco”, volendo dire “Non ti amo”; ed è per questo che l’amato viene cercato ed è presente, mentre egli stesso è sollecitato da un moto costante di carità a non rendersi assente. Quindi se uno ama un altro, anche quando lo vede, vuol sempre, senza provarne fastidio, che lui sia presente, cioè cerca sempre che lui sia presente. È chiaro, dunque, che il “Cercate sempre la sua faccia” non significa che in questa ricerca, in cui si esprime l’amore, il ritrovamento rappresenti la fine, ma piuttosto che nella misura in cui aumenta l’amore aumenta la ricerca della persona trovata: amore crescente - inquisitio crescat inventi.

Sant’Agostino ha una profondità veramente abissale. Ecco un’altra prova in *Io. 3, 21: Parlo della visione di Dio. Non temere di avverti a stancare: tale sarà il godimento di quella bellezza, che sempre sarà dinanzi a te e mai te ne sazierai; o meglio, ti sazierai sempre e non ti sazierai mai. Se dicessi “non ti sazierai mai”, potresti pensare che patirai la fame; se dicessi “ti sazierai”, potresti pensare che finirai per annoiarti. Non so come esprimermi; non ci sarà noia e non ci sarà fame, ma Dio ha di che offrire a coloro che non riescono ad esprimersi, che non riescono a capire, e tuttavia credono a quello che da lui possono ricevere.*

Dunque, Dio sarà sempre presente, saremo sempre sazi e mai sazi. Se si dicesse che i beati saranno sazi, si potrebbe temere la noia; se si dicesse che non saranno mai sazi, ci sarebbe da temere la fame; non è possibile dire che cosa sia dove non c’è né fame, né noia, ma è certo che Iddio sa offrire quello che noi non possiamo capire, perché ha promesso di darci quello che noi non sappiamo esprimere. Ma Agostino trova una formula per esprimere questa apparente antitesi tra sazietà che genera la noia e non sazietà che genera la fame: *Sazietà insaziabile*. La troviamo nel *Serm. 362, 28, 29: È vero in un modo così diverso che non si può neppure dire, ed esclameremo “Amen” saziandocene in modo insaziabile. Si potrà parlare di sazietà perché non si avvertirà alcuna mancanza, ma poiché tale pienezza non cesserà mai di dare diletto, si può in certo modo dire insaziabile la sazietà stessa. E come vi sazierete insaziabilmente della verità, così con insaziabile verità proclamerete il vostro “Amen”.* È il concetto della beatitudine nel cielo, dove i beati

hanno ricevuto il premio secondo la loro capacità, la capacità che è stata dilatata dal desiderio dell'amore. Ma quest'amore, essendo una tensione, impedirà che la visione di Dio e il possesso di Dio possa diventare qualcosa che generi la noia.

L'altro argomento che vorrei trattare è: *L'uomo immagine di Dio Trinità*.

Entriamo così nel tema della Trinità: l'uomo è immagine di Dio-Trinità; è uno dei punti più originali della teologia e della spiritualità agostiniana. Agostino non si è limitato a dire che l'uomo è immagine di Dio, ma ha approfondito questo tema, spiegando che l'uomo è immagine della Trinità. Stiamo camminando secondo una linea logica: abbiamo parlato della prima parte del *De Trinitate*, abbiamo parlato del libro VIII; poi vi ho accennato che con il libro IX comincia la seconda parte, la spiegazione così detta psicologica della Trinità. Con questa parte dell'opera Agostino vuol rispondere ai garruli ragionatori e dimostrare la processione dello Spirito Santo uguale al Padre e al Figlio, e soprattutto vuol aiutare i lettori a salire pian piano verso le vette della contemplazione del mistero trinitario, che è il centro di tutta la nostra spiritualità.

IL « DE TRINITATE »

LEZIONE SETTIMA

Nella scorsa lezione ho detto che per Agostino l'uomo non è solo immagine di Dio, ma anche *immagine della Trinità*. Diremo alcune cose che appartengono alla filosofia e alla teologia per vedere come la nostra vita spirituale abbia il fondamento in queste grandi speculazioni.

La seconda parte del *De Trinitate*, i libri che vanno dal IX al XV sono libri di filosofia e di teologia, ma soprattutto di spiritualità. In essi Agostino prende per mano il lettore per condurlo alla vetta della contemplazione.

Il tema dell'uomo immagine della Trinità non appare molto presto nei suoi scritti. Occorre pertanto distinguere due momenti. In un primo momento nel parlare della Trinità, a somiglianza dei Padri che l'hanno preceduto, si serve di immagini per cercare di rendere accessibile questo mistero, prese dalle cose create, dalle cose sensibili. Immagini belle che rivelano come nell'universo vi sia il vestigio della Trinità, ma che sono molto lontane, per cui sono state chiamate dai teologi *vestigii*, distinguendo tra *vestigio*, che è un indizio, e *immagine*, che riveste veramente una somiglianza. Per sapere qualcosa su questo argomento si può leggere la *Lettera 11*, tra le prime che Agostino ha scritto, e l'introduzione generale al volume *La Trinità* (pp. 52 e ss.), in cui ho cercato di dire qualcosa su questa prima fase della speculazione agostiniana.

Il tema dell'uomo immagine della Trinità viene presentato per la prima volta nelle *Confessioni* (13,11, 12), in cui Agostino comincia il discorso parlando della misteriosità della Trinità: *Ma la Trinità onnipotente, chi la comprenderà? Eppure chi non parla di lei, se almeno parla di lei? Raramente l'anima che parla di lei sa di cosa parla. Si discute, ci si batte, ma nessuno, se non ha pace, vede questa visione. Vorrei invitare gli uomini a riflettere su tre cose presenti in se stessi, ben diverse dalla Trinità, ma che indico loro come esercizio, come prova e constatazione che possono fare, per quanto ne siano lontani. Alludo all'esistenza, alla conoscenza e alla volontà umana (ecco il richiamo*

alla riflessione su se stessi, per capire qualcosa del mistero trinitario). *Io esisto, so e voglio; esisto sapendo e volendo, so di esistere e volere, voglio esistere e sapere* (è la forma triadica dello spirito, che si ripete: l'uomo è, pensa, ama; sa di essere, di pensare e di amare; vuole essere, pensare, amare). *Come sia inscindibile la vita in queste tre facoltà e siano un'unica vita, un'unica intelligenza e un'unica essenza, come infine non si possa stabilire questa distinzione, che pure esiste, lo veda chi può* (dopo aver detto che lo spirito umano prende questa forma, se posso dir così, triforme, triadica, Agostino dice che queste tre facoltà sono un'unica vita, un'unica mente, un'unica essenza). *Ciascuno è davanti a se stesso; guardi in se stesso, veda e mi risponda. Ma quand'anche avrà scoperto su ciò qualcosa e saprà esprimerlo, non s'illuda di aver scoperto finalmente l'Essere che sovrasta immutabile il mondo, immutabilmente esiste, immutabilmente sa e immutabilmente vuole. L'esistenza anche in Dio di queste tre facoltà costituisce la sua trinità, o questa triplice facoltà si trova in ognuna delle tre persone, così da essere tre in ognuna? o entrambi i casi si verificano in modi mirabili entro una semplicità molteplice, essendo la Trinità in sé per sé fine infinito, così da essere una cosa sola, e come tale conoscersi e bastarsi immutabilmente nella grande abbondanza della sua unità? Chi potrebbe avere facilmente questo concetto? chi esprimerlo in qualche modo? e pronunciarsi, in qualsiasi modo temerariamente?*

È la prima volta che Agostino tocca questo tema, lo tocca in tutti i suoi aspetti e si tratta di un tema fondamentale che poi riprenderà ampiamente nel *De Trinitate*, dal libro IX° al libro XV°. Cerchiamo di approfondire ciò che Agostino dice nelle *Confessioni* e nel *De Trinitate*. Ecco i punti che vorrei presentare alla vostra considerazione:

Nel *De Trinitate* la forma triforme, triadica della mente umana viene espressa in tre formule principali:

1° Tema: *Mente, Notizia, Amore*: essere, conoscere, amare. È la prima triade che Agostino cerca di approfondire per aiutarci a capire in qualche modo il mistero trinitario, studiando l'uomo e cercando di approfondire la sua interiorità.

2° Tema: *Memoria, Intelligenza, Volontà*, o meglio, memoria di sé, intelligenza di sé, volontà di sé.

3° Tema: *Memoria di Dio, Intelligenza, Volontà.*

Prima di fare l'applicazione sulla somiglianza o dissomiglianza di questa triade, che è nel profondo del nostro spirito, con il mistero trinitario cerchiamo di capirla. Fermiamoci sulla prima: *mens, notitia, amor* o *mente, notizia, amore*. Che cosa è questa mente su cui Agostino insiste come punto di partenza? Per noi è *mente*, in italiano; mente o spirito è la parte più alta dell'anima: l'anima in quanto dotata d'intelligenza di volontà; è quindi l'anima, non in quanto forma del corpo, non in quanto sente per mezzo del corpo, ma l'anima in quanto conosce la verità e la intuisce. Si tratta quindi della parte più alta dell'uomo; *mens* è quindi la mente, lo spirito. Questa parola richiama l'aspetto più profondo e insieme più alto del nostro essere. Ho citato la frase di Agostino: *Dio è più intimo della parte più intima di me, ed è più alto della parte più alta*. In latino è intraducibile: *intimior intimo meo et superior summo meo*. Ora la parte intima e più alta del nostro essere è lo spirito; dunque, nello spirito, nella mente fatta per la verità, si deve cercare e per quanto possibile trovare l'immagine di Dio.

Il secondo termine di questa triade è *notitia*, la conoscenza o meglio il verbo, la parola. Cerchiamo di capire questo aspetto: verbo o parola non indicano la parola esterna, come una di quelle che si pronunciano per comunicare quello che si pensa nello spirito; non è la parola esterna, ma neppure la parola interna, ma immaginata; è la parola che precede quella parola che si immagina con la fantasia e si conserva nella memoria. Se si dice *Dio*, si pronuncia una parola che vola fuori, è il verbo esterno. Ma quando si dice *Dio* si ha in mente la parola Dio, composta di determinate lettere, *D-i-o*; altrimenti non potrei pronunciarla con la lingua. Se le parole che si dicono fuori non le si avesse nella mente, non le si potrebbe pronunciare, per cui possediamo la parola esterna e la parola interna, ma immaginata. Il verbo della mente è qualcosa di più a monte, è il verbo o la parola di nessuna lingua, la quale parola, pertanto, si può esprimere con ogni lingua. Esempio: la parola *Dio* cambia in tutte le lingue: *Dios, Dieus, God, Deus, Theòs*,. ecc. Ho detto lingue diverse, ma il concetto che ho espresso con questa lingua è lo stesso, cioè Dio, la sostanza eterna, immutabile, creatrice di tutte le cose. La parola di cui stiamo parlando è quella parola che lo spirito

dice in se stesso, senza nessuna immagine di nessuna lingua, per cui può esprimere quell'idea in tutte le lingue. Questo è il verbo interiore dello spirito, quello che non viene pronunciato al di fuori con la lingua, né immaginato interiormente con la fantasia e conservato nella mente; ma è l'idea, cioè quel concetto che poi si potrà rivestire di tutte le lingue ed esprimere in tutte le lingue, perciò è il *verbum linguae nullius*, è la *parola di nessuna lingua* perché è anteriore a tutte le lingue. Se si vuol capire il verbo interiore dello spirito, bisogna capirlo in questa profondità, anteriore a tutte le possibili espressioni dell'idea stessa e del concetto. È in questa profondità che bisogna riconoscere il verbo. Ma Agostino aggiunge che per parlare di verbo interiore occorre che l'idea, la notizia sia rivestita d'amore. Che cos'è il verbo? È la notizia congiunta all'amore.

Passiamo al terzo termine: *amore*. Cosa vuol dire *amore*? È più facile sentirlo che dirlo, ma si può fare uno sforzo anche per esprimerlo. Certamente è un moto, un movimento, una tensione, un peso; l'immagine di amore come peso è tipicamente agostiniana e sappiamo dove Agostino ne parla! *Amor meus, pondus meus* (*Confessioni* 13, 9, 10). È un passo celebre che ora leggeremo. Verso la metà del paragrafo dice: «Di lui solo (dello Spirito) fu detto che è dono tuo, il dono ove riposiamo, ove ti godiamo (è nello Spirito che ci riposiamo e godiamo Dio). Il nostro riposo è il nostro luogo. Là ci solleva l'amore, e il tuo spirito buono eleva la nostra bassezza, strappandola alle porte della morte. Nella buona volontà è la nostra pace (principio fondamentale). Ogni corpo a motivo del suo peso tende al luogo che gli è proprio (è una constatazione di una legge fisica). Un peso non trascina soltanto al basso, ma al luogo che gli è proprio. Il fuoco tende verso l'alto, la pietra verso il basso, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. È sbagliato pensare che il peso porti il corpo verso il basso: il peso specifico porta il corpo al proprio luogo, fino a che trova il riposo nell'ordine dell'universo. Ad esempio, l'olio versato dentro l'acqua si innalza sopra l'acqua, l'acqua versata sopra l'olio si immerge sotto l'olio, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. Fuori dell'ordine regna l'inquietudine, nell'ordine la quiete. Dopo questa constatazione ecco il volo. Il mio peso è il mio amore - *Pondus meus, amor meus*:

esso mi porta dovunque mi porto. Dovunque mi muovo, mi muovo per amore. Il tuo dono ci accende e ci porta verso l'alto. Noi ardiamo e ci muoviamo. Saliamo la salita del cuore cantando il cantico di gradini. Del tuo fuoco, del tuo buon fuoco ardiamo e ci muoviamo, salendo verso la pace di Gerusalemme. Quale gioia per me udire queste parole: Andremo alla casa del Signore. Là collocati dalla buona volontà, nulla desidereremo, se non di rimanervi in eterno.

Oltre al principio che la nostra pace è nella nostra buona volontà, c'è la constatazione di una legge fisica che regola il movimento dell'universo, c'è l'applicazione di questa legge alla vita dello spirito; poi c'è l'aspetto più alto, quello mistico dello Spirito Santo che muove, infondendo la carità nel nostro cuore, muove il nostro animo verso l'alto; finalmente c'è la constatazione della beatitudine eterna nella quale, giunti a Dio, non si cercherà più altro, perché la buona volontà ci avrà collocati nel nostro luogo, il luogo del nostro riposo. È una sintesi splendida, una di quelle che soltanto Agostino è in grado di scrivere e che noi abbiamo il dovere di leggere.

Dunque, l'amore è un peso; è una forza che unisce e nel profondo dello spirito unisce lo spirito stesso al verbo interiore, di modo che l'amore è nello spirito che pensa, il pensiero è nello spirito che ama, il pensiero e l'amore nello spirito pensante e volente, Nell'interno del nostro spirito, dunque, questa triplice realtà, che in fondo è una sola realtà, è una sola vita, è una sola essenza dello spirito umano; è insieme una *compresenza* del verbo nell'amore, dell'amore nel verbo, del verbo e dell'amore nello spirito. Allora si capisce perché Agostino insiste su questa triade per aiutarci a capire qualcosa della Trinità.

La seconda triade è quella di "*memoria, intelligenza, volontà*" applicate a noi stessi, cioè al nostro spirito. Per questo ho detto: memoria di sé, intelligenza di sé, amore di sé. Se si fa una distinzione preziosa tra conoscere e pensare, si può concordare con Agostino che lo spirito, essendo sempre presente a se stesso, sempre si ricorda di sé, sempre comprende sé, sempre si ama, anche se non si pensa; anche quando pensa ad un'altra cosa, lo spirito presente a se stesso si ricorda, si comprende, si ama, in una maniera implicita ma profonda. Perché questo? Perché lo spirito è presente a se stesso; e allora lo spirito presente a se stesso

ha come primo dovere di conoscere se stesso, perché solo se conosce se stesso, sarà in grado di conoscere Dio.

In *Confessioni* 5, 2, 2: *Tu non abbandoni le tue creature come esse abbandonano il loro Creatore. Se si volgono indietro da sé a cercarti, eccoti già lì, nel loro cuore, nel cuore di chiunque ti riconosce e si getta ai tuoi piedi piangendo sulle tue ginocchia dopo il suo aspro cammino. Ti cercano, entrano in se stessi, ed eccoti nel loro cuore. Tu prontamente ne tergi le lacrime, e più singhiozzano, allora, e si confortano al pianto, perché sei tu, Signore, e non un uomo qualunque, ma tu, Signore, il loro Creatore, che li rincuori e li consoli! Anch'io dov'ero quando ti cercavo? Tu eri davanti a me, ma io mi ero allontanato da me - non dice: "Io mi ero allontanato da Te!", ma: "Tu eri davanti a me ma io mi ero allontanato da me" - e non mi ritrovavo. Tanto meno ritrovavo te. Cioè: avevo perduto me stesso; tu eri davanti a me, ma io non ero davanti a me, io non mi ritrovavo; io mi ero allontanato da me perché non trovavo me, ed essendomi allontanato da me, tanto meno potevo trovare te. La via per ritrovare Dio è ritrovare se stessi, cioè avere l'intelligenza di sé, sapere ciò che si è, ciò che ciascuno di noi è, perché se ci si allontana da se stessi e non ci si ritrova, certamente non si sarà in grado di trovare Dio. Ecco la memoria di sé, la presenza dello spirito a se stesso, l'intelligenza di sé: essere consapevoli di quello che si è, l'essere davanti a se stessi e non allontanarsi, ma ritrovare se stessi. Questo è il compito dell'intelligenza che Agostino chiede a Dio con la famosa breve preghiera: *Che io conosca me, che io conosca Te!**

Terzo punto: la *voluptas sui*, cioè "l'amore di sé"; l'amore di sé è un amore aperto a Dio: come l'uomo, se non si conosce, non conosce Dio, così occorre rovesciare i termini; non ama se stesso se non ama Dio. Cioè non conosce Dio se non conosce se stesso, perché è dalla conoscenza di se stesso che può salire alla conoscenza di Dio; non ama se stesso se non ama Dio, perché conoscendo se stesso come *capax Dei*, come fatto per Iddio, non può amare veramente se stesso se non ama Dio. Da questi due luminosi principi deriva che bisogna essere, conoscere, amare. Ma questa terna si può o si deve leggere alla rovescia: *amare, per conoscere, per essere.*

Essere per conoscere, perché il nostro essere è l'essere dello spirito che è dotato d'intelligenza; quindi essere, per conoscere, per amare. Lo spirito è, pensa, ama. Ma vale anche il contrario: *amare per conoscere*, in quanto l'amore diventa una fonte di conoscenza, e questo principio è proprio la base della vita spirituale, della vita mistica. Spesso conoscono meglio Dio le anime che lo amano profondamente, che i filosofi e i teologi che discutono brillantemente, perché il filosofo e il teologo possono dire delle cose bellissime, ma restano alla superficie; chi ama veramente, invece, anche se non ha una grande intuizione intellettuale, ha una profondità luminosa delle cose divine, per il semplice fatto che è sempre valido il principio agostiniano (*De divv. 83 qq. 35, 2*): *Nessun bene è perfettamente conosciuto se non è perfettamente amato*, il che significa che l'amore diventa fonte di conoscenza.

La terza triade è: *memoria di Dio, intelligenza di Dio, amore di Dio*. Di questa terna vorrei chiarire la prima espressione: *memoria di Dio*. Per Agostino la memoria non è soltanto ricordo del passato, ma anche la *percezione del presente* e quindi *memoria Dei* significa la presenza di Dio allo spirito umano. Come la memoria di sé è la presenza dello spirito a se stesso, così la memoria di Dio è la presenza di Dio allo spirito. La presenza di Dio è il tema fondamentale della nostra spiritualità, ma anche il tema fondamentale della nostra filosofia, soprattutto della filosofia agostiniana. Cosa significa che Dio è presente? Dio è presente in cielo, in terra, in tutte le cose, Egli è immenso. Così dice il nostro catechismo.

Vorremmo cercare di capire un po' meglio questa affermazione. In una lettera famosa sulla presenza di Dio (*De praesentia Dei* n° 187) Agostino dice: *Dio è dovunque tutto e in se stesso dovunque tutto*. Dio è dovunque tutto, perché non è disteso nello spazio come i corpi, e in se stesso dovunque tutto, in quanto non è contenuto dalle cose, ma è Egli che contiene le cose. Quindi la presenza di Dio nella nostra mente significa la potenza creatrice di Dio che dà alla mente l'essere, il conoscere, l'amare. Per capire la memoria di Dio occorrono due cose:

a) Capire la presenza naturale di Dio in tutte le cose. La presenza di Dio non è una presenza materiale, perché Dio è Spirito; quindi Dio

è presente in tutte le cose, ma in modo particolare nelle cose spirituali, quindi nel nostro spirito; ed è presente perché è la presenza creatrice che ci fa essere, conoscere, amare.

b) Occorre anche approfondire il tema dalla giustificazione: è lo Spirito Santo che attraverso la carità santifica, rinnova, purifica, eleva lo spirito umano. Nel *De Trinitate* Agostino parla a lungo di questa azione dello Spirito Santo per spiegare la presenza di Dio in noi stessi. Dio è presente anche allo spirito di chi non lo ha presente come Padre attraverso la grazia; ma la presenza che riempie lo spirito, lo eleva e lo rende capace di conoscere, di amare, di possedere Dio è la presenza attraverso la grazia santificante.

Per capire cosa sia la memoria di Dio occorre approfondire il senso di questa presenza. Per spiegare la diversità di questa duplice presenza Agostino dice (*Lettera 187, 17, 21*): *Dio è dappertutto eppure non abita in tutti e non abita neppure in modo uguale in coloro nei quali egli abita. Ecco perché desta molto meraviglia come Dio abiti in molti che ancora non lo conoscono, mentre non abita in alcuni che lo conoscono. Il motivo è che non fanno parte del tempio di Dio coloro che, pur conoscendolo, non lo hanno glorificato come Dio, né lo hanno ringraziato. Al tempio di Dio invece appartengono i bambini giustificati dal sacramento di Cristo.* Dio non abita nel teologo che non lo ha presente mediante la grazia, mentre abita attraverso la grazia in coloro che non lo conoscono, come i bambini neo-battezzati. Questo è il concetto profondissimo della memoria di Dio per cui occorre avere la consapevolezza di Dio presente in noi.

Perché l'immagine della Trinità sia perfetta in noi sono necessarie anche l'intelligenza di Dio attraverso la fede, l'amore di Dio attraverso la *caritas*. Su questo piano c'è un po' tutta la dottrina della grazia, della giustificazione, tutta la dottrina spirituale. Sant'Agostino nella seconda parte della *Trinità* parla proprio di questo aspetto, perché è attraverso questa dottrina che l'immagine di Dio si purifica, si eleva, si abbellisce, diventa più simile a Dio. Questa immagine sarà perfetta quando sarà perfetta la visione di Dio, perché allora la presenza di Dio sarà piena, piena l'intelligenza di Lui, perfetto l'amore a Lui.

Nasce a questo punto un problema. *In che cosa consiste questa immagine*, perché questa triade dell'uomo è immagine di Dio? Per

rispondere a questa domanda è necessario comprendere i termini *somiglianza* e *dissomiglianza di questa immagine*. Tutta la nostra vita spirituale è retta da questo duplice aspetto, ed è questo il motivo per cui ad un certo punto delle *Confessioni* Agostino dice: *Inardesco et inhorresco* (*Confessioni* 12, 9, 11), cioè: ardo e tremo dall'orrore. Ardo perché sono simile, tremo dall'orrore perché sono dissimile; la percezione della somiglianza con Dio dice l'entusiasmo dell'anima verso Dio, ma la percezione della dissomiglianza con Dio diffonde nel cuore quell'atteggiamento di timore che ogni anima deve avere nei riguardi di Dio; infatti: *L'inizio della Sapienza è il timore del Signore*, da cui deriva: *Inardesco et inhorresco. Appena sono arrivato, Signore, a capire la tua presenza, tremai tutto d'amore e di terrore* (*Confessioni* 7, 10, 16).

Risposte a difficoltà e quesiti

D.: L'uomo non ama se stesso se non ama Dio: fuori di Dio non si può parlare di amore vero?

R.: “Nessuno ama veramente se stesso se non ama l'oggetto che costituisce la ragione del suo essere e della sua beatitudine”. È la stessa cosa che dire che l'occhio non può amare se stesso se non ama la luce. Un occhio che s'intestardisse a non amare la luce, a non cercare la luce, non potrebbe amare se stesso, perché sarebbe condannato alle tenebre. Chi non ama Dio, che costituisce l'oggetto della beatitudine dell'uomo, che costituisce la causa del suo essere, la luce del suo conoscere, la fonte della sua beatitudine, non può amare se stesso, perché non amando Dio si condanna alla miseria, si condanna a non capire se stesso.

D.: Alcuni che conoscono Dio non hanno il dono della inabitazione di Dio; al contrario, alcuni hanno l'inabitazione di Dio pur non conoscendolo, come i bambini.

R.: Sant'Agostino dice: *Dio che è dovunque non abita in tutti*. Quindi altra è la ragione per cui Dio è ovunque e altra la ragione per cui Dio abita nelle sue creature. «Dio che è dovunque non abita in tutti e la

cosa meravigliosa è che ci sono alcuni che conoscono Dio e non hanno Dio che abita in loro, e alcuni che non conoscono Dio come i bambini, e hanno Dio che abita in loro». Il primo caso può essere quello di un filosofo ateo che parli di Dio oppure anche di un teologo che non viva in grazia di Dio, oppure che non sia cristiano. Si tratta di capire che sono due concetti diversi. Dio è presente in tutti gli esseri, in tutti gli uomini, anche se sono cattivi, peccatori, atei e mascalzoni. Dio è presente in tutti, anche se questi non sono presenti a Dio. Dio è presente con la sua grazia solo in coloro che santifica anche con la sua grazia. Poiché con la sua grazia ha santificato i bambini neo-battezzati, Dio abita nei bambini neo-battezzati. Non abita invece in un filosofo o anche in un teologo che parli di Dio ma che non abbia l'amore di Dio nel cuore e quindi non abbia la grazia di Dio.

D.: Cosa significa che lo spirito è presente a se stesso?

R.: Lo spirito dell'uomo è presente a se stesso quando è consapevole di se stesso. Ho fatto una distinzione tra il conoscere e il pensare: si conosce anche quando non si pensa, perché, dice Agostino, uno che sa la musica è sempre un musicista, anche se non pensa alla musica e non si serve di quello che sa. Si può dire che lo spirito è presente a se stesso e conosce se stesso, anche se non pensa a se stesso.

D.: Come è possibile che l'uomo non si conosca?

R.: Difficilissimo rispondere in breve. Nel libro 10° del *De Trinitate* è espresso proprio questo concetto: lo spirito non conosce se stesso, perché è attratto e distratto dalle cose diverse da sé, perché si abbatte, si attacca, si lascia trascinare dalle cose sensibili, da quelle che non sono lo spirito. Questo volgersi, questo aderire alle cose sensibili fa perdere all'animo la possibilità di conoscere se stesso.

D.: Ho letto che il peccato originale spoglia l'uomo dei beni soprannaturali e lo ferisce in quelli naturali e che in base a questo principio ci sono due opinioni: 1) Che l'uomo è ridotto a causa del peccato alla sola natura, ma che conserva una volontà buona, capace di tendere verso Dio. 2) Che l'uomo è ferito nella natura e tende

sempre al male. Questa seconda opinione è degli agostiniani e dei giansenisti.

R.: Questo è vero. Tutta la tendenza teologica prende alla lettera la formula: *L'uomo spogliato dei beni soprannaturali è ferito nella natura.* Prendendola alla lettera sostiene che l'uomo abbandonato a se stesso, nella natura ferita dal peccato originale, non è in grado di compiere opere perfettamente buone e soprattutto non è in grado di amare in via naturale Dio. Altri, come la scuola dei gesuiti e dei molinisti, tendono a diminuire le ferite del peccato originale. Conseguentemente vedono la natura umana, dopo il peccato, in una maniera più ottimistica, ma questo comporta un modo diverso di vedere la grazia di Cristo operante in noi. Il fatto poi che alcuni uniscano giansenisti ed agostiniani non deve spaventare, perché è come se si dicesse: dato che gli agostiniani recitavano il *Padre nostro* come i giansenisti, si può dire tranquillamente che giansenisti ed agostiniani in questo erano uniti.

Abbiamo bisogno di Cristo per essere riportati all'ordine soprannaturale e ne abbiamo bisogno anche per essere guariti sul piano naturale? L'uomo può essere integralmente tale senza Cristo? Si corre il rischio che il Cristo diventi un lusso e scivoli sulla natura umana senza entrarvi dentro. Le ferite della nostra natura sono tutte ferite che abbiamo recato a noi stessi con i nostri peccati personali o sono ferite che ci vengono dalla natura umana ferita dal peccato originale? È un problema di fondo gravissimo che ha un riflesso su tutta l'impostazione teologica. Della dottrina di Agostino ho scritto nell'introduzione al volume *Natura e Grazia*. Coloro che sembrano ottimisti corrono il rischio di non avere più bisogno di Cristo, mentre gli altri, che sembrano pessimisti, sono degli ottimisti alla rovescia, in quanto l'insistenza sulla necessità e sulle condizioni in cui l'uomo si trova senza Cristo, vuol essere solo un invito ad invocare il Cristo.

La redenzione del Cristo cosa ci porta? Soltanto la restituzione dell'ordine soprannaturale o anche il riequilibrio sul piano della natura? La morte è soltanto la cosa più naturale oppure entra nella costituzione dell'uomo dilaniandola? Le passioni disordinate sono l'appannaggio naturale dell'uomo oppure una situazione in cui l'uomo è venuto a trovarsi dopo il peccato? Il Concilio di Trento dice che il libero arbitrio

a causa del peccato non è estinto, ma è attenuato e inclinato al male. Abbiamo due modi di vedere la teologia e di conseguenza due modi di vedere Cristo redentore, operante nella storia e operante nell'uomo.

Una certa cultura moderna è il risultato di quella posizione teologica in cui Cristo non serve più: un laicismo teologico, che ha contribuito alla formazione del laicismo di oggi. Chiamo laicismo teologico quello proprio dei pelagiani, i quali, considerando l'uomo sano nel suo libero arbitrio, nella sua natura, vedevano Cristo come qualcosa di esterno, fino al punto di considerarlo solo un esempio. Ecco un loro concetto. Adamo ci ha dato un cattivo esempio: quelli che lo imitano commettono il peccato; Cristo ci ha dato un buon esempio: quelli che lo imitano si salvano. I due estremi della storia umana sarebbero l'esempio di Adamo e l'esempio di Cristo. Ma Agostino, seguendo la Scrittura, ha sostenuto qualcosa di più sostanziale: il peccato di Adamo ha avuto per il genere umano un influsso tale da intaccare la natura umana, perché ha portato con sé due eredità, una più triste dell'altra, quella del peccato e quella della morte. Cristo viene non per darci solo un esempio, ma per operare, attraverso il sacrificio della Croce, la Redenzione che espia il peccato e ridona l'immortalità.

Il problema è questo: la morte, la separazione dell'anima dal corpo come incide nella natura umana? La resurrezione dei morti come ricostituisce la nostra natura? Spesso questi nostri amici teologi che sono contrari alla scuola di Agostino, senza accorgersene sono seguaci dei platonici, che sostenevano che la persona umana è costituita solo dall'anima e per i quali il corpo è una veste che è meglio buttare via. Il cristianesimo considera la morte come una pena e la risurrezione come una ricostituzione dell'unità umana; i platonici, invece, con la loro filosofia, consideravano la morte come una liberazione e la ricostituzione della natura umana come una prigionia dell'anima nel corpo. Possiamo dire che il corpo imprigiona l'anima in quanto è corruttibile e quindi un peso per l'anima, ma di per sé non è una prigionia ma una parte integrante della nostra natura. La morte è una pena e la futura risurrezione sarà una ricostituzione dell'uomo. Agostino ha capito questo e lo ha ridetto!

IL «DE TRINITATE»

LEZIONE OTTAVA

L'uomo non può conoscere Dio se non conosce se stesso e non può amare se stesso se non ama Dio. Questi due principi esprimono il senso profondo di quella intima compenetrazione esistente nella dottrina agostiniana tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio. Alcuni teologi moderni dicono che Agostino e i Padri hanno parlato troppo di Dio, mentre ora c'è una nuova civiltà, la civiltà dell'uomo. I Padri hanno parlato molto di Dio, ma hanno parlato dell'uomo insieme a Dio, perché nella loro concezione i due termini e le due realtà sono inseparabili l'una dall'altra. Agostino ha studiato l'uomo per capire qualcosa di Dio e ha studiato Dio per capire qualcosa della grandezza dell'uomo, perché *homo capax Dei*.

L'immagine della Trinità, che è l'uomo, ha due prerogative: *somiglianza* e *dissomiglianza*. C'è una similitudine, ma c'è anche una grande dissimilitudine; nessuno deve pensare che dopo aver capito qualcosa di questo mistero profondo che è l'uomo, abbia già scoperto il mistero di Dio.

Vediamo in che cosa consista la *similitudine*. La similitudine dell'immagine della Trinità che è nell'uomo consiste in tre elementi:

- 1) *l'unità*;
- 2) *la distinzione*;
- 3) *la simultaneità delle operazioni della memoria, intelligenza e volontà*.

Memoria, intelligenza, e volontà sono distinte fra loro: la memoria non è l'intelligenza, l'intelligenza non è la volontà, la volontà non è né la memoria, né l'intelligenza; eppure costituiscono una sola vita, una sola sostanza, una sola persona, perché sono in noi e costituiscono la nostra natura spirituale, la nostra sostanza spirituale, la nostra persona. Agostino studia a fondo questa distinzione e insieme unità nel libro X del *De Trinitate*, un libro di pura filosofia.

L'anima, lo spirito umano è in grado di conoscere la sua immortalità. Come possiamo dimostrarlo? Se per un momento non

si considera la questione da un punto di vista di fede, come si può dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima? Si può dimostrare attraverso la percezione che l'anima ha di se stessa? Sant'Agostino svolge questa ipotesi e ne dà una soluzione positiva: quando l'anima conosce se stessa, conosce la sua sostanza e la conosce come sostanza immortale, perché sa di essere e sa di non essere nulla di ciò che è mortale; l'anima pertanto percepisce la sua immortalità. Non vorrei, però, soffermarmi su questo concetto, ma dire che memoria, intelligenza e volontà costituiscono una sola vita, una sola sostanza. È detto in *De Trinitate* 10, 11, 18. Leggiamone alcune parole:

Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una sola vita; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza non sono tre sostanze, ma una sostanza sola. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto; ma come memoria si dice in senso relativo (perché memoria dice relazione all'intelligenza, e l'intelligenza alla memoria, la volontà alla memoria e all'intelligenza). Lo stesso si può affermare per l'intelligenza e la volontà perché anche l'intelligenza e la volontà si dicono in senso relativo. Ma considerata in sé, ognuna è vita, spirito ed essenza. E queste tre cose sono una cosa sola, per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola sostanza.

In conclusione quando queste tre cose si contengono reciprocamente, e tutte in ciascuna e tutte interamente, ciascuna nella sua totalità è uguale a ciascuna delle altre nella sua totalità e ciascuna di esse nella sua totalità è uguale a tutte considerate insieme e nella loro totalità: tutte e tre costituiscono una sola cosa, una sola vita, un solo spirito, una sola essenza.

C'è dunque qui l'affermazione che queste tre facoltà - memoria, intelligenza e volontà -, considerate in se stesse sono uno spirito, una vita, una sostanza, ma siccome hanno relazione l'una all'altra, perché da sola nessuna può esistere, ma l'una è nell'altra, tutte e tre insieme costituiscono una sola vita, una sola sostanza, che è lo spirito umano.

Dobbiamo noi, dunque, da questo momento con tutta la forza dell'attenzione, qualunque essa sia, elevarci a quell'essenza suprema ed altissima di cui lo spirito umano è un'immagine imperfetta, ma tuttavia

*sempre immagine? (De Trinitate 10, 12, 19) O forse bisogna percorrere una strada più lunga? Leggiamo anche un discorso di Agostino, in cui, parlando al popolo, cerca di dimostrare, e lo dimostra stupendamente, che queste tre facoltà operano simultaneamente. Si tratta del discorso 52, che è un discorso sulla Trinità in cui vuole dare un esempio al suo popolo di come le Persone della Trinità sono pur distinte tra loro e di esse solo Una si è incarnata, nonostante operino sempre inseparabilmente. Nel n. 2, 2 si dice: *Qualcuno potrebbe dirmi: dimostrami la Trinità inseparabile* (dimostrami che le opere della Trinità sono inseparabili). *Ricordati che tu parli da cattolico e a dei cattolici. Ebbene, questo è quello che insegna la fede. Adesso vediamo di capirlo.* Spiega lungamente l'immagine della Trinità che è l'uomo e dimostra che in noi la memoria, l'intelligenza, la volontà operano sempre inseparabilmente. Nel n. 6, 17 dice: *Vediamo dunque se mai nelle creature troviamo qualche essere in cui possiamo dimostrare che tre specifiche realtà si mostrano separatamente ma agiscono inseparabilmente.* Non si trovano nelle cose inanimate, non si trovano nelle bestie, ma si trovano solo nell'uomo. Nel n. 7, 19, verso la metà, si legge: *È evidente: tu hai la memoria. Ti faccio un'altra domanda: hai l'intelligenza? Ce l'ho; tu rispondi. Se infatti tu non avessi la memoria, non ricorderesti ciò che ho detto; se tu non avessi l'intelligenza, non riconosceresti ciò che hai tenuto a mente. Tu hai anche questa facoltà. La tua intelligenza tu la richiami a ciò che ritieni nel tuo intimo e lo vedi e vedendolo tu ti istruisci in modo che si dica che sei consapevole. Ti faccio una terza domanda: tu hai la memoria per ritenere ciò che vien detto; hai l'intelligenza per capire ciò che si ricorda. A proposito di queste due facoltà io ti chiedo: Hai ritenuto e hai capito perché lo volevi? "Certamente perché lo volevo", tu rispondi. Hai dunque la volontà. Ecco le tre realtà che m'ero impegnato di fare intendere alle vostre orecchie e al vostro spirito. Esse si trovano in te; tu puoi contarle, ma non puoi separarle. Rifletti dunque che queste tre realtà - memoria, intelligenza e volontà -, che queste tre realtà - ripeto - sono enunciate separatamente, ma operano inseparabilmente.* E continua nel 8, 20: *Il Signore ci aiuterà, anzi vedo che ci aiuta; dalla vostra intelligenza capisco che ci aiuta. Da codeste vostre acclamazioni mi accorgo come avete capito; confido che Dio vi aiuterà a capire tutto.* Parla a lungo*

della memoria in cui sono presenti le verità; la memoria indica soltanto una facoltà, però la memoria non è memoria se non c'è l'intelligenza e la volontà; non c'è intelligenza se non c'è la memoria e la volontà; e così la volontà non è volontà se non c'è l'intelligenza e la memoria. *Le altre due facoltà hanno infatti un loro nome particolare: poiché l'una si chiama intelligenza, non memoria; l'altra si chiama volontà, non memoria; un'altra soltanto si chiama memoria. Ma per pronunciare questo nome, memoria, per formare quelle quattro sillabe, con qual mezzo le hai prodotte? Questo nome, che è proprio della sola memoria, l'ha prodotto in te non solo la memoria, perché tu ritenessi in mente ciò che dicevi, ma anche l'intelligenza, perché tu sapessi ciò che ritenevi, e la volontà, perché tu proferissi ciò che sapevi. Ringraziamo Dio nostro Signore, perché ci ha aiutati, sia me che voi. Dico sinceramente alla Carità vostra: mi ero assunto con molto timore il compito di spiegarvi e farvi intendere questo argomento; temevo in realtà di procurare gioia all'ingegno dei capaci e d'ingenerare grave noia a quelli un po' tardi. Ora invece vedo che voi, grazie all'attenzione nell'ascoltarmi e alla celerità con cui comprendete, non solo avete capito le mie parole ma mi avete anche prevenuto quando stavo per dire qualcosa. Ringraziamo il Signore. Continua ancora nel 9, 21. Ecco di quelle tre realtà una sola è stata nominata la memoria; è stato pronunciato il nome di una sola; il nome di 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... Tre facoltà hanno prodotto il termine *memoria* - una sola di queste parole - e tuttavia il termine prodotto dalle tre facoltà non è appropriato a tutte e tre le facoltà, ma a una sola. Ma esso non è proprio se non della memoria. Tre facoltà hanno formato la parola *intelligenza* ma è propria 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, ma appartiene soltanto a Cristo. Fu la Trinità che formò la colomba dal cielo, ma essa appartiene solo allo Spirito Santo. Fu la Trinità che formò la voce dal cielo, ma questa è propria soltanto del Padre.*

Sant'Agostino vuol dimostrare che alcune manifestazioni sono solo di una Persona. L'Incarnazione è solo del Figlio, la colomba apparsa sul capo di Cristo indica solo lo Spirito Santo, le parole sul Tabor - *Questo è il mio Figlio diletto, ascoltatelo!* - sono solo del Padre, però operate da tutte e tre le Persone divine. Con questo sforzo Agostino non ha voluto dissipare il mistero, ma dire soltanto che nel profondo dello spirito umano c'è la presenza di queste tre facoltà, che sono così unite fra loro, pur essendo distinte, che *nessuna opera senza l'altra*. Perciò se nel profondo dello spirito umano c'è questa realtà, nessuna meraviglia se la stessa cosa avviene nel mistero trinitario.

Risposte a difficoltà e quesiti

D.: Quando parlava della presenza di Dio alla nostra mente, diceva che Dio è presente alla nostra mente perché la crea, e Dio è presente grazie alla grazia. Come rientra in questo il Battesimo. Dio è presente alla mente umana perché l'ha creata e la crea, a prescindere dal Battesimo? È possibile parlare di una presenza di Dio alla mente umana e come cambia il fatto dopo il Battesimo?

*R.: C'è una distinzione fondamentale da farsi: Dio è presente in forza della creazione nello spirito, è presente con la sua natura, con la sua immensità, con la sua onnipotenza nella natura umana. Con la grazia si ha un'altra forma di presenza. La prima presenza è solo la *capacitas, capax Dei*; la seconda presenza è la presenza di Dio come Padre che infondendo la grazia rende partecipe l'anima della Sua natura divina e quindi riempiendo la capacità dell'anima la rende capace di poter arrivare fino a Dio. Può essere di aiuto un'espressione di Agostino a proposito degli angeli, e della presenza di Dio negli angeli: *Deus erat in eis condens naturam et elargiens gratiam* (Dio era presente negli angeli creando la natura ed elargendo la grazia). Dunque, Dio naturalmente parlando *est ubique totus et in seipso ubique totus* (Dio è dovunque tutto e in se stesso dovunque tutto), perché non è contenuto ma è Lui che contiene con la sua forza. Naturalmente parlando, Cristo è presente dovunque con la sua onnipotenza, con la sua immensità, con la sua*

scienza. È presente quindi nell'anima; però la grazia aggiunge un'altra cosa molto più alta, perché aggiunge una realtà che congiungendo l'anima a Dio la mette in grado di arrivare fino a Dio e di conoscerlo e di possederlo immediatamente faccia a faccia. Questo nuovo concetto noi lo chiamiamo *filiazione*.

Parliamo di filiazione adottiva, per distinguerla da quella naturale. Noi naturalmente non siamo figli di Dio. Ho parlato dell'immagine di Dio. Che cos'è l'immagine? Due elementi la costituiscono: la somiglianza e la dipendenza o la riproduzione; l'immagine è la riproduzione di un esemplare. Se l'uomo è naturalmente immagine di Dio, l'uomo è naturalmente la riproduzione di un'esemplare di Dio. Ma riproduzione in che senso? Ho portato tre esempi: quello del figlio che riproduce la sostanza del Padre (e questo è troppo per noi sul piano naturale); quello della riproduzione dell'idea di Dio, e questo è troppo poco. Anche il fiorellino del prato riproduce l'idea, però non si può parlare di immagine, perché allora l'immagine verrebbe estesa a tutti gli esseri; quando si tratta della Trinità, Agostino parla di vestigio e di immagine: il vestigio è in tutte le cose, l'immagine è solo nell'uomo. L'altro esempio che ho portato è quello dello specchio: nello specchio ci si riconosce per quelli che si è perché lo specchio non ragiona, ma non mentisce.

Dio è presente in ogni creatura in forza della creazione, ma è presente come Padre nell'uomo solo attraverso il dono della grazia e questo dono della grazia si chiama *inabitazione*. Il concetto di inabitazione è diverso dal concetto di semplice presenza; la semplice presenza appartiene all'ordine naturale, l'inabitazione appartiene all'ordine soprannaturale della grazia ed implica la filiazione: il dono della grazia santificante indica pertanto una relazione sostanziale tra la creatura che è diventata figlio di Dio e Dio stesso.

Questo *capax* è allora in rapporto all'inabitazione perché l'inabitazione è in rapporto alla visione. Il termine è sempre là, cioè è la visione. Quindi la grandezza del *capax* sta nella visione di Dio, la vertiginosa grandezza dell'*homo capax Dei* sta nell'esprimere una relazione profonda tra l'uomo, essere finito, e Dio essere infinito. Praticamente questo essere finito che è l'uomo, attraverso l'intelligenza

su cui è impressa l'immagine di Dio, può arrivare a possedere, quindi a conoscere immediatamente e possedere l'Essere infinito. Tra il finito e l'infinito sul piano naturale c'è un ponte, è il ponte della nostra intelligenza, la nostra natura di esseri spirituali. L'uomo è il ponte, ma su quel ponte si passa soltanto attraverso la grazia.

La grazia è inconcepibile nell'ordine infraumano, inconcepibile pensando agli animali, più ancora pensando agli alberi e più ancora pensando alle pietre. Solo nell'uomo c'è qualcosa, ed è la *capacitas Dei*, che permette di poter arrivare fino a Dio, non con le forze naturali ma con l'aiuto della grazia. Il poter ricevere la grazia è già grande grazia o grandezza dell'uomo.

D. È giusto dire che la vocazione dell'uomo è la vocazione dell'immagine? Agostino dice che noi cammineremo sempre nell'immagine fino alla visione. Dice che se non ci si ricorda di Lui, non si è con Lui.

R: Questo è il tema più grave della nostra vita. Nel celebre testo di Confessioni 10, 27, 38 è detto: Tardi ti amai, sì perché tu eri dentro di me e io fuori; lì ti cercavo, deforme mi gettavo sulle belle forme delle tue creature, ed eri con me e io non ero con te. Mi tenevano lontano da Te le tue creature, inesistenti se non esistessero in Te. Chi è lontano da Dio non è con Dio, mentre Dio è con lui. A tenerlo lontano da Dio sono le creature, le quali non sarebbero affatto se non fossero in Dio. Questo è il tremendo dramma dell'uomo. Perché questo mistero? Ecco il mistero delle conseguenze del peccato originale. Sant'Agostino le ha approfondite come nessun altro; è un uomo che ha cercato. Gran miseria per l'uomo nel non essere con Colui nel quale è. Se non ci si ricorda di Lui, non si è con Lui.

Il « DE TRINITATE »

LEZIONE NONA

La settimana scorsa ho parlato dell'immagine più alta della Trinità presente nell'uomo, cioè della *memoria Dei, intelligentia Dei, voluntas Dei*; cioè della memoria, intelligenza e volontà che abbiano per oggetto Dio. Ho detto anche il motivo per cui si può parlare di somiglianza: queste tre facoltà hanno l'unità, la distinzione e la simultaneità dell'operazione. Ho accennato che insieme alla somiglianza Agostino sottolinea la *dissomiglianza*. Si può parlare della nostra dissomiglianza da Dio in due modi: nel modo morale ed in quello filosofico-teologico.

1) *Nel modo morale* la dissomiglianza nasce dal fatto che noi siamo peccatori e Dio è santo. Per questo Agostino accetta una definizione di Plotino, il quale parla dell'uomo che è situato nella regione della dissomiglianza (*Confessioni* 7, 10, 16). Quando Agostino dice di essersi trovato nella regione della dissomiglianza, allude alla sua condizione di peccatore. Evidentemente, tra noi peccatori e Dio, il Santo dei Santi, c'è una notevole differenza e quindi c'è una profonda dissomiglianza.

2) Rispetto al mistero trinitario, invece, noi parliamo di *dissomiglianza sul piano della filosofia*. La tesi di fondo è dimostrata in *De Trinitate* 15, 20, 39: *Si deve anche vedere una grande dissomiglianza in questa tenue somiglianza*. Le immagini della Trinità nell'uomo, che Agostino ha descritto lungamente e che ho cercato di esporre, hanno una qualche somiglianza. *Ho cercato, per quanto ho potuto, di condurre coloro che chiedono ragione di tali cose, a contemplare con l'intelligenza, per quanto era loro possibile, i segreti di Dio per mezzo delle cose create e ho fatto particolarmente ricorso alla creatura ragionevole e intelligente, che è stata creata ad immagine di Dio, per far loro vedere come in uno specchio, per quanto lo possono e se lo possono, il Dio trinità nella nostra memoria, intelligenza e volontà. Chiunque, con una intuizione viva, vede che queste tre potenze, in virtù di un'intenzione divina, costituiscono la struttura naturale del suo spirito; percepisce quale cosa grande sia per lo spirito il poter ricordare, vedere, desiderare la natura eterna ed immutabile, la ricorda con la memoria,*

la contempla con l'intelligenza, l'abbraccia con l'amore: certamente, se fa questo, vi scopre l'immagine di quella suprema Trinità. Per ricordare, vedere, amare quella suprema Trinità deve ad essa riferire tutto ciò che vive, perché tale Trinità divenga oggetto del suo ricordo, della sua contemplazione e della sua compiacenza.

La persona umana *deve riferire ad essa tutto ciò che vive*; è un'espressione che Agostino usa spesso: *totum quod vivo, totum quod vivit, (tutto ciò che vivo)*. A proposito di sua madre nelle prime opere Agostino dice: *A lei debbo tutto ciò per cui vivo, tutto ciò che vivo*. Questa frase, rispetto alla Trinità, significa che *Tutto ciò che vive, cioè tutto ciò che è - quindi i pensieri, gli affetti, i sentimenti -, tutto ciò che c'è nell'uomo, tutto ciò che è l'uomo deve essere riferito a ricordare, a vedere ed amare; ed ecco la memoria, l'intelligenza e la volontà, quella suprema trinità, in modo che questa Trinità divenga oggetto del suo ricordo, della sua contemplazione, della sua compiacenza.*

Se ricordate queste parole, allora avremo raggiunto il frutto di tutto ciò che abbiamo detto; altrimenti saremo più dotti, ma non saremo migliori. Questo è lo scopo di tutta la ricerca trinitaria per Agostino e per noi. Continua: *Tuttavia ho mostrato, per quanto mi sembrava necessario, che questa immagine, che è opera della stessa Trinità, che è stata deteriorata dalla sua propria colpa, si deve evitare di compararla alla Trinità come se le fosse in tutto simile, ma si deve vedere anche una grande dissomiglianza in questa tenue somiglianza.* Bisogna evitare di pensare che, dopo aver scoperto il mondo interiore, che è una piccola, meravigliosa, stupenda trinità, si sia capito tutto del mistero trinitario, perché in una qualche somiglianza c'è una grande dissomiglianza. Perché questa dissomiglianza? La dissomiglianza ha due fondamenti, due ragioni (cf. l'Introduzione alla *Trinità*, pag. 40), dove ho cercato di raccogliere le idee fondamentali di Agostino. Le ragioni della dissomiglianza sono due, tutte e due degne di essere considerate. Ragioniamo su un piano filosofico, metafisico, che serve per avere la giusta idea del mistero Trinitario.

La memoria l'intelligenza, la volontà nell'uomo appartengono all'uomo, ma non sono l'uomo. Noi non siamo memoria o intelligenza o volontà, ma abbiamo la memoria, l'intelligenza, la volontà; queste

tre facoltà sono inerenti alla nostra natura, ma non sono identiche con la nostra natura. Di Dio Trinità, invece, non si può dire che ha il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, ma che è il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo; si trova questo concetto espresso in *De Trinitate* 15, 22, 42: *Tutto ciò si può esprimere in breve così: "Per mezzo di tutte queste tre potenze, sono io che ricordo, io che comprendo, io che amo, io che non sono né memoria né intelligenza né amore, ma che li possiedo". Tutto ciò può dunque essere detto da una sola persona, che possiede queste tre potenze, ma che non è queste tre potenze. Invece in quella natura supremamente semplice, che è Dio, sebbene vi sia un solo Dio, vi sono tuttavia Tre Persone: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo. Una cosa è dunque la Trinità nella sua realtà stessa, altra cosa l'immagine della Trinità in una realtà diversa. La realtà diversa è l'uomo. Con queste parole ci vuol dire che nella Trinità non c'è una quaternità, non c'è la natura divina a cui appartengono il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo.*

Quando di conseguenza si narra di un pio santo, che per convertire la gente alla fede parlava di trifoglio e diceva che è una sola foglia ma con tre foglie, usava un esempio non adatto, perché nel trifoglio c'è il peduncolo, lo stelo a cui sono attaccate le tre foglie lobate. È un esempio che preferisco non usare, perché inganna, perché suggerisce l'idea che in Dio ci sia la quaternità, ci sia una natura alla quale appartengono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Questo è un errore molto grave, perché Dio è Padre, è Figlio, è Spirito Santo, è Trinità e non quaternità. Per questa ragione profonda Agostino dice che la somiglianza - tra l'immagine che è l'uomo e la realtà che è Dio-Trinità - è anche molto dissimile.

Per leggere un testo più disteso si può consultare la Lettera 169, 2, 5: *Crediamo dunque con fermezza e religioso amore in un sol Dio - Padre, Figlio e Spirito Santo -, senza però credere che il Padre sia il Figlio né che il Figlio sia il Padre né che lo Spirito, il quale procede dall'uno e dall'altro, sia il Padre o il Figlio. Non si deve pensare che nella Trinità ci possa essere distanza di tempi e di spazi, mentre si deve credere che le tre Persone sono eguali, coeterne in un'unica natura, né si deve pensare che dal Padre sia stata creata una creatura, dal Figlio un'altra e un'altra ancora dallo Spirito Santo, ma che tutte e singole le cose create, o che vengono create, sussistono in virtù della Trinità che*

le crea. Crediamo che nessuno può essere redento e salvato dal Padre senza il Figlio e lo Spirito Santo oppure dal Figlio senza il Padre e lo Spirito Santo, unico vero Dio e veramente immortale, cioè dall'unico Dio assolutamente immutabile. Nelle Scritture si affermano molte cose attribuite separatamente alle singole persone divine per farci capire che la Trinità, benché indivisibile, è sempre la Trinità. Inoltre allo stesso modo che le tre Persone non possono esser nominate nella stessa frazione di tempo allorché sono ricordate col suono delle parole, benché siano inseparabili; così in alcuni passi delle Scritture ci vengono mostrate separatamente, ora l'una, ora l'altra, mediante qualcuna delle creature, come per esempio il Padre nella voce che si udì "Mio Figlio sei tu", il Figlio nell'uomo di cui si rivestì incarnandosi nella Vergine, lo Spirito Santo nell'aspetto corporeo d'una colomba. Queste cose ci mostrano le tre persone separatamente ma in alcun modo divise tra loro.

Un principio generale che può aiutare a chiarire l'idea è questo: Dio è tutto ciò che ha, le creature invece hanno tutto ciò che sono. Dio ha la sapienza ed è la Sapienza, ha la bontà ed è la Bontà; l'uomo invece è sapiente, perché ha la sapienza; è buono, quando è buono, perché ha la bontà. Tutto questo è vero di Dio, riguardo agli attributi, ma all'interno della Trinità si può e si deve dire che il Padre ha il Figlio, non è il Figlio; il Padre e il Figlio hanno lo Spirito Santo. Quando si parla della Trinità è necessario distinguere tra gli attributi assoluti di Dio - la Sapienza, la Bontà, la Misericordia, la Giustizia, i quali sono propri di tutte e Tre le Persone e quindi si deve dire che Dio è tutto ciò che ha - e le proprietà personali, perché in base alla relazione interna che c'è tra le Tre Persone, si può e si deve dire che il Padre ha il Figlio, e il Figlio e il Padre hanno lo Spirito Santo. La parola "Dio" appartiene alle proprietà essenziali e quindi si riferisce a tutte e tre le Persone; quindi si deve usare il verbo essere: Dio è Padre, è Figlio, è Spirito Santo, perché Dio è essenzialmente Trinità. Il Padre non ha generato il Figlio perché ha voluto. Non perché non ci sia stata la volontà, ma la parola "ha voluto" significa, nel modo ordinario di usare questa espressione, che avrebbe potuto anche non generare il Figlio; invece la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo appartengono alla natura stessa di Dio che è essenzialmente Trinità.

La seconda ragione per cui nella tenue somiglianza c'è una grande dissomiglianza è la seguente: la persona umana ricorda, comprende, ama; ma nella Trinità non si può dire che il Padre comprende per mezzo del Figlio, che il Padre e il Figlio amano per mezzo dello Spirito Santo, quasi che la Sapienza del Padre fosse il Figlio e l'amore del Padre e del Figlio fosse lo Spirito Santo: in un certo senso questo è vero, ma in un altro senso non è esatto. La prima Persona, il Padre, è, intende ed ama; così il Figlio, così lo Spirito Santo.

Nella mia introduzione alla *Trinità* (pag. 28) ho fatto osservare che Agostino trova inesatto l'argomento con cui alcuni Padri dimostravano l'eternità del Figlio in polemica con gli Ariani, che negavano che il Figlio fosse eterno, dicendo che il Figlio è la Sapienza del Padre, per cui, non potendo pensare che il Padre ha avuto sempre il Figlio, il Figlio non è eterno. Sant'Agostino dice che questo è un falso argomento, perché il Padre è potente e Sapiente per la sua stessa Sapienza e Potenza, non per la Potenza e Sapienza del Figlio. Si può ricordare a proposito S. Paolo, quando parla di Cristo crocifisso, scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani, ma, per quelli chiamati da Dio, *Cristo è Sapienza e Potenza di Dio*. Il Padre è sapiente e potente per la sua stessa sapienza e potenza, non per la potenza del Figlio. Potenza e sapienza non sono proprietà personali, ma perfezioni assolute, comuni perciò a tutte e Tre le Persone: potente il Padre, potente il Figlio, potente lo Spirito Santo; sapiente il Padre, sapiente il Figlio, sapiente lo Spirito Santo; buono il Padre, buono il Figlio, buono lo Spirito Santo, ecc. Secondo l'espressione di S. Paolo, il Figlio, come Dio da Dio, Luce da Luce, così è Sapienza da Sapienza, Potenza da Potenza. Cristo è la Sapienza nata dal Padre. Il Padre è la Sapienza ingenerata, perché il titolo di ingenerato è solo del Padre (cf. Introduzione, p. 30).

Risposte a difficoltà e quesiti

D. Sapienza nata da Sapienza ingenerata. Due parole delle quali la prima, Sapienza, indica una perfezione assoluta, mentre la seconda, nata, indica la proprietà personale del Figlio.

R: Io direi così: indica la proprietà dal Figlio, che è quello di essere Sapienza, ma di esserlo perché ha ricevuto la Sapienza dal Padre per generazione, quindi di essere Sapienza generata, Sapienza nata.

D.: *Ma se è una persona assoluta, la Sapienza come tale si può dire generata?*

R.: Qui è il problema! Oggi alcuni dicono che Agostino ha sbagliato, perché la parola Sapienza è una parola relativa; ai tre nomi della seconda Persona: Figlio, Verbo, e Immagine, avrebbe dovuto aggiungere anche il quarto: Sapienza. Sant'Agostino non chiama il Verbo, Sapienza-nata, ma, se si vuole usare Sapienza per il Figlio, bisogna chiamarlo Sapienza nata, perché il Padre è Sapienza, il Figlio è Sapienza, lo Spirito Santo è Sapienza: queste sono proprietà assolute; ma se si vuole usare questa parola per il Figlio, non bisogna chiamarlo Sapienza, ma Sapienza-nata, sapienza generata, come si dice Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero.

La seconda ragione della dissomiglianza tra Dio e la persona umana si trova nel *De Trinitate* 15, 7, 12, in cui Agostino dice che queste proprietà della nostra anima - memoria, intelligenza e volontà - sono in ciascuna delle Tre Persone Divine, perciò nella Trinità deve essere fatta un'importante distinzione. Il paragrafo 7, 12 comincia così: *Ma vi è un'altra differenza importante: se nell'uomo consideriamo lo spirito e la conoscenza e l'amore che ha di sé o la memoria, l'intelligenza, la volontà, non c'è alcuna parte dello spirito di cui ci ricordiamo se non per mezzo della memoria, nessuna parte che comprendiamo se non per mezzo dell'intelligenza, nessuna parte che amiamo se non per mezzo della volontà. Ma in quella Trinità chi oserà dire che il Padre non comprende se stesso, il Figlio e lo Spirito Santo se non per mezzo del Figlio, che non li ama se non per mezzo dello Spirito Santo e da sé ricorda soltanto se stesso o il Figlio o lo Spirito Santo; che il Figlio a sua volta non ricorda se stesso e il Padre se non per mezzo del Padre e non li ama se non per mezzo dello Spirito Santo; che parimenti anche lo Spirito Santo per mezzo del Padre ricorda il Padre, il Figlio e se stesso, e per mezzo del Figlio comprende il Padre e il Figlio e se stesso, mentre,*

da sé, soltanto ama se stesso, il Padre e il Figlio; come se il Padre fosse la memoria sua, del Figlio e dello Spirito Santo, il Figlio, l'intelligenza sua, del Padre e dello Spirito Santo, lo Spirito Santo l'amore suo, del Padre e del Figlio? Chi avrebbe l'audacia di opinare e affermare tali cose circa la Trinità? Se ivi infatti è il Figlio solo a comprendere, per se stesso, per il Padre e per lo Spirito Santo, si ricade in quell'opinione assurda che la sapienza del Padre non gli proviene da lui stesso ma dal Figlio e che la sapienza non ha generato la sapienza, ma il Padre è detto essere sapiente per la sapienza che ha generato. Dove infatti non c'è intelligenza, non vi può nemmeno essere sapienza; di conseguenza se il Padre non comprende egli stesso per se stesso, ma è il Figlio che comprende per il Padre, non vi è dubbio che è il Figlio che fa sapiente il Padre. E se in Dio essere è la stessa cosa che essere sapiente, e se in lui l'essenza è identica alla sapienza, non è più il Figlio che riceve dal Padre l'essenza - come è vero - ma il Padre invece la riceve dal Figlio, ciò che è il colmo dell'assurdità e dell'errore. Tale assurdità abbiamo discusso, condannato, respinto nella maniera più formale nel libro settimo.

Queste due dissomiglianze rimettono le cose al loro posto; per cui non si può pensare che tutto lo sforzo fatto da Agostino per trovare la Trinità nell'uomo sia servito soltanto per penetrare nel mistero della Trinità, renderlo completamente intelligibile e quindi svuotarlo come mistero. La somiglianza serve per capire qualcosa del mistero Trinitario, soprattutto insegna ad essere umili, perché dobbiamo confessare di non capire neppure noi stessi. Nell'uomo c'è solo una tenue immagine della Trinità Divina, che è molto più alta, molto più profonda: perciò il mistero resta non solo sul piano spirituale dell'ascesa verso Dio, ma anche sul piano intellettuale della comprensione del mistero. Il mistero Trinitario è un mistero augusto, che non riusciremo mai a capire pienamente, a cui dobbiamo avvicinarci ogni giorno di più attraverso la somiglianza dell'immagine, perché la nostra somiglianza con la Trinità deve essere una somiglianza progressiva. Infatti, dopo aver parlato della somiglianza e delle ragioni della somiglianza, della dissomiglianza e delle ragioni della dissomiglianza, bisognerebbe parlare della somiglianza progressiva, cioè del progressivo avvicinarci a Dio per

rendere l'immagine che noi siamo sempre più vicina all'esemplare. Questo è tutto lo scopo della vita cristiana, ed in particolare della vita consacrata, ed in modo ancor più particolare, se così si può dire, della vita claustrale.

Questa seconda parte è una dottrina più spirituale che filosofica, per cui ci si muove più a nostro agio. Crescere nella memoria di Dio-Trinità significa crescere nell'intelligenza e nella comprensione di Dio-Trinità. Memoria, intelligenza, volontà: questa immagine diventa tanto più simile all'esemplare quanto più cresce come immagine, cioè come memoria, come intelligenza, come amore. Memoria, intelligenza, amore di Dio-Trinità. Si cresce nella memoria di Dio-Trinità attraverso la inabitazione della Trinità in noi, e quindi la giustificazione e la grazia santificante. A questo proposito bisogna leggere la Lettera 187.

Si cresce nell'intelligenza della Trinità attraverso l'ascolto e l'approfondimento della Rivelazione divina sulla Trinità. Il Padre ci rivela il Figlio, il Figlio ci rivela il Padre e il Padre e il Figlio ci rivelano lo Spirito Santo. Ascoltando la parola di Dio, ascoltiamo la parola del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: queste tre Persone ci chiamano a una relazione personale con ciascuna. Dobbiamo essere in relazione con la Trinità, col Padre, col Figlio e con lo Spirito Santo. Si cresce nell'amore di Dio-Trinità attraverso l'aumento del dono della carità che lo Spirito Santo infonde nei nostri cuori e quindi attraverso la conoscenza della carità di Cristo che supera ogni scienza. (cf. *Ef. 3, 18*): *A me, che sono l'infimo di tutti i santi, è stata concessa questa grazia di annunciare ai Gentili le imperscrutabili ricchezze di Cristo e di far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'universo... Per questo, dico, io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio.*

Occorre imprimere un carattere trinitario a tutta la nostra piet ; darle un dinamismo contemplativo essenziale, perch  tutto nella piet  trinitaria deve essere orientato verso la contemplazione. Qualche cosa di questo argomento ho detto, quando ho trattato di Agostino mistico, dove, parlando della contemplazione agostiniana, ho indicato in uno specchietto delle ascensioni che Agostino pone per giungere alla contemplazione della Trinit .

Il terzo modo di crescere nell'amore della Trinit  avviene attraverso l'opera della purificazione e della contemplazione. In maniera molto sobria, ma aderente al testo trinitario, ho parlato di questo argomento nell'introduzione alla *Trinit * (da pag. 40 in poi). La somiglianza progressiva suppone una crescita: quanto pi  si cresce nella nostra vita spirituale, tanto pi  si assomiglia a Dio-Trinit . Il nostro rivelatore della Trinit    Cristo; la nostra devozione a Cristo non pu  non essere una devozione al Padre che ha mandato Cristo e allo Spirito Santo che   stato mandato a noi dal Padre e dal Figlio. Una dottrina cristologica, come qualche volta si fa oggi, che non sia profondamente ordinata al mistero Trinitario   cristologia monca. Si pu  parlare di Cristo, suonare inni di vittoria e di gloria a Cristo, dimenticando perch  la Trinit , solo se si dimentica Cristo, cio  se si considera Cristo solo come uomo e non come dice Agostino: *Unam de Trinitate Personam*; Cristo, Verbo-Incarnato,   una Persona della Trinit . La profonda cristologia non pu  essere di riflesso che una dottrina e una devozione trinitaria.

Per parlare di questo argomento analizzeremo il libro 14  del *De Trinitate*: un libro importante, in cui Agostino sviluppa maggiormente il tema dell'immagine.

AGOSTINO TRAP 