

“DEUS SEMPER MAIOR”

TEOLOGÍA EN EL HORIZONTE DE SU
VERDAD SIEMPRE MÁS GRANDE

Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena

FCO

48

“*DEUS SEMPER MAIOR*”

*TEOLOGÍA EN EL HORIZONTE DE
SU VERDAD SIEMPRE MÁS GRANDE*

Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena

Gonzalo Tejerina – Jesús Yusta (Coord.)

SECRETARIADO TRINITARIO
Filiberto Villalobos, 80 - 37007 SALAMANCA

Imagen de portada: *Liber Figurarum*, Oxford, Corpus Christi College, ms. 255 A, fol 7 v.

© SECRETARIADO TRINITARIO, 2021

Filiberto Villalobos, 80

Teléfono y Fax 923 23 56 02

editorialst@secretariadotrinitario.org

www.secretariadotrinitario.org

37007 SALAMANCA (España)

I.S.B.N.: 978-84-18201-01-1

Depósito legal: S. 309-2021

Impresión y encuadernación:

Nueva Graficesa, S. L.

Avda. de la Aldehuela, 80

37003 Salamanca (España)

Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	13
Adhesión del Card. Luis F. Ladaria	15
<i>Santiago del Cura Elena. Curriculum vitae</i>	17

I. LA TEOLOGÍA HOY

Mons. Fidel Herráez Vegas, <i>Santiago del Cura Elena: Sacerdote, profesor, teólogo</i>	33
Mons. Mario Iceta Gavicagogeascoa, <i>La atención integral al final de la vida</i>	51
Mons. Bruno Forte, <i>La "patria" europea. Nell'era delle appartenenze fluide</i>	61
Olegario González de Cardedal, <i>Comprensión científica y comprensión religiosa de la realidad</i>	75
Gonzalo Tejerina Arias, <i>La belleza del mundo según Simone Weil. Prolegómenos para una estética religiosa</i>	89
Mons. Ignazio Sanna, <i>Possibili cammini di verità in una società pluralista</i>	109
José Luis Barriocanal Gómez, <i>El amor al prójimo y al enemigo en la Escritura. Desde una lectura unitaria de la Escritura</i>	123
José Antonio Badiola Sáenz de Ugarte, <i>Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos... (Is 55,10-11): Cuando la Biblia fecunda a la teología</i>	139
Francisco López, <i>Acercamiento hermenéutico al "subsistit in" de Lumen Gentium 8</i>	165

Ciro García Fernández, <i>La espiritualidad en el horizonte teológico actual: Nueva hermenéutica y diálogo interdisciplinar</i>	187
Mons. Juan Antonio Martínez Camino, <i>La misión y las misiones de los santos según H.U. von Balthasar y J. Ratzinger/ Benedicto XVI</i>	203
Claire M. Stubemann, <i>Actualidad de la mística: seducción de un fenómeno permanente</i>	225
Saturnino López Santidrián, <i>Línea espiritual de Antonio de Rojas, primer editor del “no me mueve, mi Dios, para quererte”, con identificación de sus fuentes</i>	245
Patricio Merino Beas, <i>La categoría “signos de los tiempos” como acentuación escatológica de la teología-pastoral latinoamericana</i>	267
Juan Pablo García Maestro, <i>La resiliencia desde la mirada de los excluidos</i>	281
Jesús Yusta Sainz, <i>Ideología de género. Una reinterpretación de la cultura</i>	297
Román Á. Pardo Manrique, <i>La evangelización como acto moral virtuoso. Una reflexión a partir del magisterio pontificio posconciliar</i>	329
Arturo Calvo Espiga, <i>Totalitarismos de rostro democrático vs. Libertad religiosa</i>	365
Javier Prades y Marcos Cantos, <i>Un acontecimiento que supere el individualismo religioso postmoderno</i>	377
Giovanni Maria Vian, <i>Parlare di Dio nel nostro tempo: Montini e la necessità della fede</i>	393
Avelino de Luis Ferreras, <i>Teoantropología: método trascendental</i> ..	405
Robert J. Woźniak, <i>Metaphysical infrastructure of catholic theology</i>	435
Martín Gelabert Ballester, OP, <i>Apostillas teológicas al transhumanismo. El ser humano, imagen dinámica de Dios</i>	447

II. EL DIOS DE JESUCRISTO

Thomas Söding, <i>Das Geheimnis des Gottesreiches. Die sendung Jesu in der Kraft des Heiligen Geistes nach dem Markusevangelium</i>	463
Santiago Guijarro, <i>La cristología del Nuevo Testamento y la formulación de la fe trinitaria</i>	481

Jacinto Núñez Regodón, <i>Gálatas: estructura ternaria y teología trinitaria. Una propuesta de lectura</i>	501
Francisco Pérez Herrero, <i>Bautismo y muerte de Jesús según San Marcos (1,9-11; 15,34-39). Una historia de amor entre dos teofanías</i>	517
Nicola Ciola, <i>Il dinamismo della fede e le sue formulazioni dottrinali. Alcuni esempi tra cristologia e dottrina trinitaria</i>	543
Manfred Hauke, <i>L'insegnamento trinitario di Agostino. "De Trinitate" e la sua ricezione nella teologia contemporanea</i>	563
Ernesto J. Brotóns Tena, <i>La felicidad en el libro XIII del "De Trinitate" de San Agustín. La evolución creyente de un tema clásico</i>	591
Carlos Izquierdo Yusta, <i>Relación entre 'ousía' y 'epínoia' y su repercusión en los debates trinitarios entre Eunomio de Cizyo y Padres Capadocios Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa</i>	607
Manuel Zabalza Duque, <i>La invocación verbal In Dei nomine en la documentación hasta el siglo XI. Consideraciones epistemológicas y doctrinales</i>	631
José M ^a De Miguel González, <i>Doctrina y experiencia del Espíritu Santo en San Juan Bautista de la Concepción (1561-1613)</i>	651
Francisco Javier Herrero Hernández, <i>La soteriología del último Karl Rahner</i>	673
José Alberto Sutil Lorenzo, <i>Trinidad, apofatismo y doxología según Vladimir N. Lossky</i>	691
Mons. Cecilio Raúl Berzosa Martínez, <i>Dios y hombre como "paradoja, misterio, y mística" en Henri de Lubac</i>	725
Avelino Revilla Cuñado, <i>La apertura del hombre a Dios en la teología de Juan Alfaro</i>	747
Victorino Pérez Prieto, <i>La Trinidad divina, la trinidad radical y la perspectiva teantropocósmica de Raimon Panikkar: "Dios es relación", "Toda la Realidad es relación"</i>	781
Manuel Guerra, <i>El "Dios" y los "dioses" de la masonería y de los masones</i>	797
Manuel A. Pereira De Matos, <i>El Dios trino, transcendencia y proximidad</i>	815
César Izquierdo Urbina, <i>Hablar y callar sobre Dios</i>	829
Joao Duque, <i>El principio de la diferencia: más allá del monoteísmo violento</i>	851

Piero Coda, <i>Il grido dell'abbandonato e l'ontologia trinitaria</i>	867
Eduardo López-Tello García, <i>Teología pericorética trinitaria.</i> <i>Una dinámica teológica de comunión entre el creer y el comprender</i>	887
Mons. Francisco Cerro Chaves, <i>Jesucristo, el rostro humano</i> <i>de Dios</i>	907
Santiago Madrigal, SJ, " <i>Mysterium Christi in historia salutis</i> ": <i>principio hermenéutico de la teología del Vaticano II</i>	921
José Luis Cabria Ortega, <i>La verdad sobre María.</i> <i>Una reflexión actual para la mariología</i>	947

III. EL MINISTERIO ORDENADO

Mons. Adolfo González Montes, <i>Los "Munera Christi",</i> <i>fuerza del ejercicio del ministerio sacerdotal</i>	977
Mons. Alfonso Carrasco Rouco, <i>De Harnack a Käsemann.</i> <i>Algunos hitos de la reflexión protestante sobre carisma y ministerio</i> <i>en los orígenes de la Iglesia</i>	1015
Angelo Maffei, <i>L'immagine del presbitero nell'insegnamento</i> <i>del Vaticano II</i>	1031
Alphonse Borras, <i>Ministerio presbiteral y derivas clericales</i>	1047
José Ramón Villar, " <i>Communio ecclesiarum</i> " y <i>presbiterios locales</i>	1063
Gaspar Hernández Peludo, <i>Ministerio del Espíritu y ministros del</i> <i>Espíritu. La dimensión pneumatológica del ministerio ordenado</i> ...	1077
Mario Quiros, <i>Algunas consideraciones sobre el ministerio</i>	1113
Roland Minnerath, <i>Le diaconat permanent au miroir</i> <i>du diaconat antique</i>	1121
Enzo Petrolino, <i>Il diaconato nel contesto ecumenico</i>	1131
José-Juan Fresnillo Ahijón, <i>A propósito de las diaconisas en la</i> <i>"Didascalia Apostolorum"</i>	1151
Mariano Sanz González, <i>La doctrina canonística sobre la participación</i> <i>en los sínodos diocesanos entre los siglos XV al XVIII</i>	1179
Maximiliano Barrio Gozalo, <i>El real patronato y el nombramiento</i> <i>de los obispos en la España del antiguo régimen (1523-1834)</i>	1195

IV. LA ESPERANZA ESCATOLÓGICA

Ángel Cordovilla Pérez, «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección. ¡Ven Señor Jesús!» <i>Sentido y lugar de la escatología en el cristianismo</i>	1211
María José Mariño, CM, <i>¿El fin del fin? Algunas reflexiones sobre la escatología hoy</i>	1233
Enrique Gómez García, “Vosotros no vivís en las tinieblas” (1Ts 5,4). <i>Lo escatológico como dimensión existencial en América Latina</i>	1247
Ángel Galindo García, <i>Ecología y creación. El cuidado de la persona</i>	1267
Nurya Martínez-Gayol Fernández, <i>Escatología y ecología integral. Algunas aportaciones y retos</i>	1305
Emilio José Justo Domínguez, <i>La lógica del mundo. A propósito de la cosmología de Máximo el Confesor</i>	1323
Paul O’Callaghan, <i>Considerando la unión entre alma y cuerpo a la luz de la resurrección escatológica. Una reflexión teológica y filosófica sobre la muerte y la inmortalidad</i>	1341
Gabino Uribarri Bilbao, <i>El tiempo escatológico como “estado de excepción”. Un capítulo de la relación entre Erik Peterson y Carl Schmitt</i>	1359
José Luis Guzón Nestar, <i>Tiempo y escatología del Proceso</i>	1377
Jose Ramón Matito Fernández, <i>Dios como poder de futuro. La teología escatológica de Wolfhart Pannenberg</i>	1393

EPÍLOGO

Santiago del Cura Elena, “ <i>Tanta similitudo... maior dissimilitudo</i> ”: <i>contexto histórico y sentido teológico de la afirmación del IV Concilio de Letrán (1215) sobre la Trinidad divina</i>	1411
---	------

L'INSEGNAMENTO TRINITARIO DI AGOSTINO. "DE TRINITATE" E LA SUA RICEZIONE NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

MANFRED HAUKE
Università della Svizzera Italiana
Lugano

1. L'IMPORTANZA DELL'OPERA AGOSTINIANA

Agostino è il teologo più importante dell'antichità cristiana in quanto alla Trinità. La sua opera "De Trinitate" è fondamentale. Il vescovo d'Ippona terminò questo scritto grandissimo attorno al 420 dopo circa vent'anni di lavoro. Michael Schmaus lo chiamò «il monumento letterario più impressionante della speculazione teologica sulla Trinità»¹. Oppure, come lo afferma il P. Trapè nella sua preziosa introduzione al capolavoro di sant'Agostino: «il *De Trinitate* è l'opera di sintesi, la prima del genere, almeno per profondità ed ampiezza, nella storia della teologia trinitaria»².

L'opera sulla Trinità si divide in quindici libri. I primi quattro libri presentano il contenuto della Sacra Scrittura riguardo al mistero trinitario. Agostino rileva anzitutto l'unità e l'uguaglianza delle tre persone divine. Egli presenta un'ampia elaborazione sulle teofanie e una spiegazione del concetto della missione che forma il contributo più importante di questa prima parte.

1 M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, 2; cf. F. Courth, *Trinität. In der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte II/1a), Freiburg i. Br. 1988, 190.

2 A. Trapè, "Introduzione alla teologia", in Agostino, *Trinità* (Nuova Biblioteca Agostiniana IV), Roma 1987, VII-LXV (LX).

Mentre nei libri I-IV domina l'aspetto dell'unità delle tre persone nell'essenza e nell'operazione "ad extra", nei libri V-VII viene presentato piuttosto l'aspetto trinitario stesso con la dottrina sulle relazioni.

Il libro VIII forma quasi un'introduzione alla cognizione mistica di Dio, preparando l'approfondimento speculativo nei libri seguenti. Agostino investiga gli attributi di verità, bontà, giustizia e carità.

I libri IX-XIV contengono il contributo più tipico di sant'Agostino: l'approccio speculativo che descrive lo spirito umano come immagine di Dio sotto l'aspetto trinitario. Sono presentati dei "vestigii" o delle "tracce" della Trinità nell'ambito corporeo e temporale dell'"uomo esteriore", mentre l'immagine vera e propria si trova nell'"uomo interiore", l'anima razionale per quanto rivolta a Dio, un orientamento che raggiunge il suo compimento nella visione "faccia a faccia" (1Cor 13,12). Il libro XV infine dà il riassunto dell'opera intera e approfondisce la speculazione sulla processione del Verbo e dello Spirito Santo come amore fra Padre e Figlio.

Per una descrizione più semplice, possiamo anche dividere "De Trinitate" in due parti: la prima è di carattere piuttosto "positivo" (nel senso di fornire i dati principali della Scrittura e della Tradizione; libri I-VII), mentre la parte seconda si mostra piuttosto "speculativa" (libri VIII-XV).

Una terza descrizione indica i contributi teologici più importanti: "missioni" (libri II-IV), "relazioni" (libri V-VI), "dottrina psicologica" (libri IX-XV).

2. IL FINE TRIPLICE

Nel "De Trinitate" si trova un fine triplice: apologetico (1), pastorale (2) e teologico (3)³.

La **richiesta apologetica** si volge contro le eresie, più precisamente contro gli estremi del sabellianismo e dell'arianesimo. Non si possono identificare Padre e Figlio, come lo fa l'eresia sabelliana. È necessario distinguere le persone. La differenza fra le persone della Trinità è accentuata dall'arianesimo, ma per quest'eresia il Figlio è inferiore al Padre nel suo essere. Bisogna distinguere le persone, senza negare l'essenza divina unica. Il Figlio è un altro (*alius*) in rapporto al Padre. Tuttavia non è qualcosa d'altro (*aliud*), ma Padre e Figlio hanno la stessa essenza, sono il Dio uno. Si deve evitare tanto la "Scilla" del

3 Cf. i riferimenti di F. Courth, *O. c.*, 195s.

sabellianismo che nega la Trinità quanto la “Cariddi” dell’arianesimo che nega l’unità, come Agostino nota nel suo Commento al Vangelo di Giovanni⁴:

«Ci sono degli eretici, chiamati sabelliani e anche patripassiani, i quali sostengono che anche il Padre soffrì la passione. Tu, o cattolico, non essere patripassiano, non saresti nel giusto. Tieni presente che la missione del Figlio consiste nella sua incarnazione; non credere, però, che il Padre si sia incarnato, e non credere neanche che il Padre si sia allontanato dal Figlio incarnato. Il Figlio portava la carne e il Padre era col Figlio. Se il Padre era in cielo e il Figlio in terra, come poteva il Padre essere col Figlio? Perché tanto il Padre che il Figlio erano dovunque: Dio non è in cielo senza essere anche in terra. ...

Egli dice: *Anche se giudico, il mio giudizio è vero, perché non sono solo, ma è con me il Padre che mi ha mandato* (Gv 8,16), come a dire: *il mio giudizio è vero perché sono Figlio di Dio. Come dimostri che sei Figlio di Dio? Perché non sono solo, ma è con me il Padre che mi ha mandato.* Vergognati, sabelliano, stai ascoltando “Figlio” e stai ascoltando “Padre”. Il Padre è il Padre, il Figlio è il Figlio. Non dice: Io sono il Padre e sono anche il Figlio; ma dice: *Io non sono solo.* Perché non sei solo? Perché è con me il Padre. *Sono io e il Padre che mi ha mandato.* Ascolta bene: *Sono io e colui che mi ha mandato.* Distingui bene le persone, se non vuoi sacrificarne una delle due. Distingui con l’intelligenza, non separarle con l’incredulità, di modo che fuggendo Cariddi tu non cada in Scilla. Eri come inghiottito nel gorgo dell’empietà dei sabelliani, se sei arrivato a dire che il Padre è la stessa persona del Figlio; adesso hai imparato: *Non sono solo - dice il Signore - ma io e il Padre che mi ha mandato.* Riconosci che il Padre è il Padre e il Figlio è il Figlio. Renditene conto, ma guardati anche dal dire: il Padre è maggiore e il Figlio è minore; attento a non dire che il Padre è oro e il Figlio è argento. C’è una sola sostanza, una sola divinità, una sola coeternità, perfetta uguaglianza, nessuna diversità. Se solamente crederai che Cristo è altra cosa da ciò che è il Padre, però non della medesima natura, avrai evitato Cariddi, ma finirai negli scogli di Scilla. Naviga nel mezzo, evitando l’una e l’altra costa, ambedue pericolose. Il Padre è il Padre e il Figlio è il Figlio. Se sei arrivato ad ammettere che il Padre è il Padre e il Figlio è il Figlio, sei riuscito ad evitare il gorgo che travolge; e perché allora vuoi andare verso l’altra parte dicendo: una cosa è il Padre e un’altra cosa è il Figlio? È esatto dire che è un altro, ma è sbagliato dire che è di diversa natura. Infatti il Figlio è un altro, poiché egli non è il Padre; e un altro è il Padre, poiché egli non è il Figlio; non sono

4 L’immagine viene da Omero: c’era un passaggio difficilissimo per le navi che furono minacciate da una parte da un gorgo del mare (la Charybdis), dall’altra parte da un mostro (Skylia) che aspettava agli scogli.

tuttavia di natura diversa, perché il Padre e il Figlio sono la medesima natura. Che vuol dire la medesima natura? Vuol dire che sono un solo Dio. Hai sentito: *Non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato*: ascolta ora come devi credere al Padre e al Figlio. Ascolta lo stesso Figlio: *Io e il Padre siamo una cosa sola* (Gv 10, 30). Non ha detto: Io sono il Padre, oppure: Io e il Padre è uno solo, ma siccome ha detto: *Io e il Padre siamo una cosa sola*, tieni conto di ambedue le espressioni: *una cosa sola* e *siamo*, e così eviterai Scilla e Cariddi. Con la prima di queste due espressioni, cioè *una cosa sola*, ti salva da Ario; con la seconda, cioè *siamo*, ti salva da Sabellio. Se è *una cosa sola*, vuol dire che non è diverso; dicendo *siamo*, comprende il Padre e il Figlio. *Siamo* infatti non si dice di uno solo; e *una cosa sola* non si dice di cose diverse. È per questo, dice, che il *mio giudizio è vero*, perché, a dirla in breve, io sono il Figlio di Dio. Riuscirò a persuaderti chiaramente che io sono Figlio di Dio, e capirai anche che con me è il Padre; non sono un figlio che vive separato dal Padre; non sono qui senza essere con lui; e lui non è lassù senza essere qui con me; ho preso la forma di servo ma non ho perduto la forma di Dio (cf. Fil 2, 7); dunque *non sono solo - dice - ma io e il Padre che mi ha mandato*⁵. Nel confronto con questi due estremi, la teologia trinitaria riceve il suo profilo che mostra le tre persone del Dio essenzialmente uno. La lettura del “De Trinitate” dimostra (passando in rassegna i riferimenti espliciti) che il pericolo maggiore è quello dell’arianesimo.

Il secondo **fine** della teologia trinitaria di Agostino è di carattere **pastorale**. Ci sono delle domande concrete dei cristiani che hanno provocato la ricerca. Per esempio qualcuno non ha capito come un Dio unico può esistere in tre persone. Ha chiesto: Come possiamo evitare il triteismo, se crediamo nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo?⁶

«Ma alcuni restano fortemente turbati nella loro fede al sentire che si parla di un *Dio Padre* e di un *Dio Figlio* e di un *Dio Spirito Santo* e che *tuttavia* questa Trinità *non è tre dèi, ma un solo Dio*. Chiedono come intendere ciò, dato soprattutto che i Tre, si dice, operano inseparabilmente in ogni attività divina e tuttavia è stata udita la voce del Padre che non è la voce del Figlio; il Figlio solo *si incarnò, patì, risorse ed ascese al cielo*; solo lo Spirito Santo *discese in forma di colomba*. Essi vogliono capire in che modo quella voce in cui il Padre solo parlò sia opera della Trinità, quella carne in cui il Figlio solo *nacque dalla Vergine* sia stata creata dalla Trinità, quella forma di colomba in cui solamente

5 In Jo. 36,8-9. Le traduzioni dei testi agostiniani in italiano provengono dalla “Nuova Biblioteca Agostiniana”, disponibili anche su www.augustinus.it.

6 Cf. p. es. Trin. I,5,8; III,1.

lo Spirito Santo apparve sia opera della Trinità medesima. In caso contrario la Trinità non opera inseparabilmente, ma alcune cose opera il Padre, altre il Figlio, altre lo Spirito Santo; oppure, se operano insieme solo alcune cose ed altre separatamente, la Trinità non può dirsi inseparabile.

Ma c'è un'altra difficoltà: come nella Trinità vi è uno Spirito Santo non generato dal Padre né dal Figlio né da entrambi insieme, sebbene sia lo Spirito del Padre e del Figlio? Poiché sono queste le domande che ci rivolgono, e lo fanno fino a tediarcici, così, se la nostra piccolezza approda a qualche conoscenza con la grazia di Dio, la esponiamo loro come meglio possiamo e *senza imitare colui che è roso dall'invidia*⁷.

Il terzo **fine** di "De Trinitate" è certamente **teologico** nel senso proprio. Agostino vuole approfondire la dottrina ricevuta dalla Chiesa per favorire sia la ricerca sia l'amore verso Dio. La teologia trinitaria non è un gioco dell'intelletto a causa della curiosità, ma un impegno che deve pervenire a un amore di Dio più profondo. Agostino chiede una purificazione interiore per lo sforzo teologico⁸, ne fa testimonianza in diverse preghiere nel testo stesso (anzitutto nell'orazione finale) ed è consapevole che tutta la ricerca teologica rimane indietro alla visione di Dio promessa dopo il percorso di questa vita terrena. Il punto fermo da dove bisogna partire è la "regola della fede"⁹, l'insegnamento magisteriale della Chiesa, che contiene ed interpreta la Parola di Dio.

Questo punto di partenza diventa evidente già all'inizio del primo libro del "De Trinitate":

«Il lettore di questo nostro trattato sulla Trinità sappia, prima di tutto, che la nostra penna intende vigilare contro le false affermazioni di quelli che disprezzano di partire dalla fede e sono tratti in inganno da uno sconsiderato quanto fuorviato amore della ragione. Di costoro, alcuni si sforzano di applicare alle sostanze incorporee e spirituali ciò che hanno percepito intorno alle sostanze corporee per mezzo dell'esperienza sensibile, o ciò che appresero intorno ad esse grazie alla natura stessa dell'ingegno umano, alla acutezza della riflessione e con l'aiuto della scienza, e vogliono misurare e rappresentarsi quelle sulla base di queste. Intorno a Dio altri hanno un'idea, se questo è averne un'idea, conforme alla natura e agli affetti dell'animo umano. Da questo errore consegue che nelle loro discussioni su Dio seguono regole non rette e fallaci.

7 Trin. I,5,8.

8 P. es. Trin. I,1,3.

9 P. es. Trin. I,1,1; I,4,7; II,1,2 (Nicea); XV,29,47.

Ve ne sono altri poi che si sforzano di trascendere l'universo creato, evidentemente mutevole, per innalzare lo sguardo sulla sostanza immutabile che è Dio; ma, appesantiti dalla loro stessa natura mortale, volendo apparire sapienti in ciò che non sanno ed incapaci di sapere ciò che vogliono conoscere, insistono con troppa audacia nelle congetture e si precludono le vie dell'intelligenza, preferendo persistere nelle loro opinioni erranee, anziché mutare l'opinione che difendono.

Questo è il vero male delle tre categorie di persone di cui si è parlato: di coloro cioè che *pensano Dio* alla maniera degli enti corporei, di quelli che lo concepiscono in modo conforme alla creatura spirituale, come l'anima; di quelli infine che, pur tenendosi lontani dalle cose corporee e spirituali, *pensano Dio in maniera erronea* (Sap 14,30), tanto più allontanandosi dalla verità in quanto la loro idea di Dio non è tratta né dall'esperienza sensibile né dalla creatura spirituale, né dallo stesso Creatore. Erra infatti chi si immagina Dio, per esempio, come bianco o rosso; ma tuttavia questi colori li troviamo negli enti corporei; non meno in errore è colui che invece si fa di Dio l'idea di un essere capace di dimenticanza e di memoria o di altri simili stati, ma tuttavia questi li ritroviamo realmente nell'animo umano. Ma coloro che pensano Dio così potente da generare se stesso, errano tanto più gravemente in quanto non solamente Dio ma nessuna creatura spirituale o corporea è concepibile a questo modo: non c'è assolutamente alcuna cosa che si generi per esistere»¹⁰.

Nella professione di fede, in cui Agostino raccoglie la dottrina ricevuta nella Chiesa, egli sottolinea quattro verità essenziali: l'unità di Dio, la distinzione delle persone divine, l'inseparabilità delle operazioni al di fuori della Trinità e il carattere specifico di alcune di queste operazioni (come l'Incarnazione che è soltanto del Figlio):

«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

10 Trin. I,1,1.

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»¹¹.

Agostino tiene ferma la “regola della fede”, ma cerca anche un approfondimento con la ragione attraverso le opere del creato, anzitutto guardando lo spirito umano, creato a immagine di Dio. Egli vuol fare un'indagine per mezzo della Scrittura e della creatura¹².

3. IL CONCETTO DELLA MISSIONE

Vedendo l'importanza della Trinità “immanente”, investigata nell'immagine di Dio che si trova nell'anima umana, diversi bilanci sull'opera trinitaria di Agostino avevano dimenticato l'importanza della storia della salvezza che s'indica nel concetto della missione, dominante nell'esposizione sulla Sacra Scrittura nei primi quattro libri.

L'elaborazione del concetto della missione si trova in un contesto anti-ariano. Come, così era stato chiesto, il Figlio e lo Spirito Santo possono essere uguali al Padre nella divinità, se sono mandati da Lui? La missione non implica un essere “minore”?¹³

Per rispondere alle obiezioni ariane, Agostino dapprima dà qualche regola come sistemare gli attributi di Gesù Cristo nel NT:

11 Trin. I,4,7.

12 Cf. Trin. II, 0, 1.

13 Cf. Trin. II, 5, 7.

(1) Alcune espressioni vanno riferite alla natura divina di Gesù, p. es. «Io e il Padre siamo una sola cosa» (Gv 10,30), oppure: «Sussistendo in natura di Dio, non considerò questa uguaglianza con Dio come una rapina ...» (Fil 2,6).

(2) Altre espressioni riguardano la natura umana di Gesù; in quanto alla natura umana, il Figlio è inferiore al Padre. Agostino cita come esempio: «Gli ha dato il potere di giudicare perché è il Figlio dell'uomo» (Gv 5,27).

(3) Un terzo gruppo di attributi si riferisce all'origine eterna del Figlio, alla sua generazione. P. es.: «Come il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso anche al Figlio di averla in sé» (Gv 5,26). Il Figlio non è inferiore al Padre, ma è dal Padre, ha in Lui la sua origine¹⁴.

La frase «Il Padre è più grande di me» (Gv 14,28) è interpretata da Agostino riguardo alla natura umana di Gesù¹⁵. Egli osserva, però, che certe espressioni del NT non possono essere classificate chiaramente: si riferiscono o alla natura umana di Gesù o alla sua origine dal Padre, come «La mia dottrina non è mia, ma di Coi che mi ha mandato» (Gv 16,15)¹⁶.

La conclusione di questa riflessione consiste nel fatto che l'origine eterna dal Padre non implica alcuna inferiorità riguardo alla natura divina.

Con questa preparazione, Agostino definisce il concetto della **“missione”**: **«uscire dal Padre e venire in questo mondo, questo significa essere mandato»**¹⁷. **La missione divina indica dunque insieme sia la processione di una persona dall'altra e un nuovo modo della presenza di questa persona nel tempo.**

14 Cf. Trin. I,7,14; II,1,2-II,2,4.

15 Cf. Trin. I,7,14; II,2,3.

16 Cf. Trin. II,2,4. Questa duplice possibilità, di per sé, esiste anche per **Gv 14,28**:

Gregorio di Nazianzo, ad esempio, riferisce il carattere “inferiore” del Figlio alla sua origine eterna nel Padre: «Non è ... evidente che il “più grande” [Gv 14,28] si riferisce all'origine (*aitia*) e il “uguale” [Fil 2,6], invece, alla natura (*fusus*)?» (*Oratio* 30,7). Secondo Gregorio, il Padre è “più grande” del Figlio anche in quanto il Figlio è visto nella sua natura umana, ma questa differenza gli sembra troppo evidente.

Visto il contesto giovanneo, sembra più plausibile l'interpretazione di Gregorio di Nazianzo, condivisa tra l'altro da Tertulliano (*Adv. Praxean* 9,2), Atanasio, Basilio e Giovanni Crisostomo, mentre la spiegazione di Agostino è condivisa soprattutto da Cirillo di Alessandria (In Joh. tr. 78,2-3). «Il Padre è “più grande” perché da Lui parte ogni evento ed è portato al compimento, anche la missione del Figlio e la sua glorificazione. Così si pensa in 14,28 sicuramente alla glorificazione del Figlio (cf. 13,32). Tale glorificazione, però, non riguarda soltanto il Figlio, ma anche quanti a Lui sono affidati ...» (cf. Gv 17,2: il Padre ha dato ogni potere al Figlio «perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dato»): R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, vol. III, Freiburg i.Br. ³1979, 98.

17 Trin. II,5,7.

Le tre persone divine sono già da sempre onnipresenti, ma le missioni del Figlio e dello Spirito Santo costituiscono un nuovo modo di essere presenti nel mondo.

Il Figlio è inviato in due modi: si è manifestato visibilmente nell'Incarnazione e invisibilmente nella giustificazione, nella sua presenza salvatrice nelle anime. Il brano seguente illustra quest'affermazione di base:

«Dunque il Verbo di Dio è mandato da Colui del quale è Verbo; è mandato da Colui dal quale è nato; manda colui che genera, è mandato colui che è generato. Ed egli è mandato a qualcuno nel momento in cui lo si conosce e lo si comprende, per quanto permette di conoscerlo e comprenderlo la forza penetrativa di un'anima razionale che progredisce verso Dio o che in Dio è già perfetta. Dunque il Figlio non è detto mandato per il fatto stesso che è nato dal Padre, ma quando o si manifesta in questo mondo *il Verbo fatto carne*, per cui egli dice: *Sono nato dal Padre e sono venuto in questo mondo* (Gv 16,28), o nel corso del tempo è percepito dallo spirito di qualcuno, nel senso in cui è detto: *Mandala, affinché mi assista e condivida il mio lavoro* (Sap 9,10). Ora ciò che è nato dall'Eterno esiste in eterno: *È lo splendore della luce eterna* (Sap 7,26) mentre ciò che è mandato nel corso del tempo è conosciuto da qualcuno. Ma quando il Figlio di Dio si è manifestato nella carne, è in questo mondo che egli è stato mandato, nella pienezza dei tempi, per la sua nascita da donna: *Perché, siccome nella Sapienza di Dio il mondo con la propria sapienza non ha potuto conoscere Dio, dato che la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno compresa, piacque a Dio di salvare con la stoltezza della predicazione coloro che credono fermamente* (1Cor 1,21; Gv 1,5). Gli piacque cioè che il Verbo si facesse carne ed abitasse tra noi. Invece quando nel corso del tempo qualcuno prende coscienza del suo progresso si dice giustamente che il Verbo è mandato, ma non *in questo mondo*, perché evidentemente non appare in maniera sensibile, cioè non cade sotto i sensi del corpo. Perché anche noi, in quanto secondo le nostre possibilità attingiamo con lo spirito qualcosa di eterno, non siamo in questo mondo, come anche gli spiriti dei giusti, anche quelli che vivono in questo corpo, in quanto sperimentano la dolcezza delle cose divine, non sono in questo mondo»¹⁸.

L'Incarnazione non cambia la divinità del Figlio; il cambiamento sta soltanto da parte della natura umana per quanto è assunta e legata per sempre alla persona del Verbo.

18 Trin. IV, 20, 28.

Una nuova relazione emerge non da parte di Dio (che rimane immutabile e non può essere arricchito nel suo essere), ma da parte della creatura. Come esempio, Agostino presenta la moneta che può funzionare come “prezzo” o come “pegno”; non è la moneta che cambia. Oppure la luce, senza cambiare, ha un effetto diverso per occhi malati e sani:

«... pur essendo lo Spirito Santo coeterno al Padre e al Figlio, gli si attribuisce qualche appellativo legato al tempo, come appunto quello di “donato” (cf. At 8,20; Gv 4,10; 7,39; Rm 5,5). Infatti lo Spirito è eternamente dono, ma temporalmente donato. Se uno non si chiama padrone che dal momento in cui ha un servo, anche questa denominazione relativa di signore è applicata a Dio sul piano del tempo; infatti la creatura di cui Dio è Signore non è eterna. ...

Come proveremo dunque che nulla di accidentale si predica di Dio? Soltanto affermando che la sua natura sfugge a tutto ciò che potrebbe modificarla, mentre gli accidenti relativi sono quelli che implicano una mutazione nella cosa della quale si predicano. Così amico è una denominazione relativa. Non si incomincia ad essere amici, se non quando si incomincia ad amare; si produce dunque una mutazione della volontà, perché si possa parlare di amico. Ma una moneta dice relazione quando la si chiama prezzo; questa moneta però non è cambiata diventando prezzo; nemmeno muta quando viene chiamata pegno o qualche altra cosa di simile.

Ebbene se una moneta senza mutare in alcun modo può assumere tante volte una denominazione relativa, senza che, ricevendola o perdendola, il suo essere o la sua forma di moneta sia modificata, con quanta maggiore facilità dobbiamo ammettere, nei riguardi della immutabile sostanza di Dio, che essa possa ricevere una denominazione relativa alla creazione senza con questo intendere che vi sia stata qualche mutazione nella sostanza di Dio, ma invece nella creatura che è il termine di questa relazione? La Scrittura dice: *Signore, tu sei divenuto il nostro rifugio* (Sal 89,1). Il Signore è detto nostro rifugio in senso relativo; infatti si riferisce a noi e Dio diviene nostro rifugio, quando ci rifugiamo in lui. Ma si produce allora nel suo essere qualcosa che non c'era prima che ci rifugiassimo in lui? È in noi dunque che avviene un cambiamento: infatti eravamo peggiori prima che ci rifugiassimo in lui, e rifugiandoci in lui diventiamo migliori, ma in lui non avviene alcun cambiamento.

Così egli comincia ad essere nostro Padre quando siamo rigenerati per mezzo della sua grazia, perché ci *ha dato il potere di divenire figli di Dio* (Gal 4,5; Ef 1,5; Rm 8,15.23). Il nostro essere si cambia dunque in meglio, quando

diventiamo suoi figli; nello stesso tempo anche lui comincia ad essere nostro Padre, ma senza alcuna modificazione del suo essere. Gli appellativi di origine temporale che si applicano a Dio e che prima non si predicavano in lui, hanno chiaramente un senso relativo, ma non indicano degli accidenti in Dio come se qualche cosa gli accadesse, ma indicano gli accidenti dell'essere in rapporto al quale Dio riceve un nome relativo nuovo. Ancora, per il fatto che *l'amico di Dio* comincia ad essere giusto, muta. Ma quanto a Dio non sogniamoci neppure di pensare che egli ami qualcuno nel tempo, quasi si trattasse di un amore nuovo che in lui prima non c'era; in lui per il quale il passato non passa ed il futuro esiste già. Perché tutti i suoi santi *li ha amati prima della creazione del mondo* (Gv 17,24; Ef 1,4), come li ha anche predestinati, ma quando si convertono e lo incontrano, si dice che cominciano ad essere amati da lui, per parlare in modo accessibile alla nostra comprensione. Allo stesso modo quando si dice che è irritato con i cattivi e amabile con i buoni, sono essi che cambiano, non lui. Egli è come la luce: insopportabile agli occhi malati, gradevole ai sani. Ma sono gli occhi che cambiano, non la luce»¹⁹.

Anche la missione dello Spirito Santo è duplice, visibile (il giorno della Pentecoste) e invisibile (nella giustificazione). È inviato dal Padre e dal Figlio, perché procede da ambedue, e come dono di entrambi è ricevuto dall'anima. Lo Spirito Santo è eternamente "dono", ma temporalmente "donato"²⁰. È inviato perché è dono in Dio e perché è donato quaggiù. Lo Spirito Santo è stato dato già prima dell'Incarnazione del Verbo, ma non nella maniera intensa come nella Nuova Alleanza²¹.

Nella sua ampia investigazione sulle teofanie dell'AT, Agostino cerca di rifiutare l'opinione ariana che soltanto il Figlio si sia manifestato visibilmente, perché fosse un essere mutabile (oppure persino visibile). Egli mostra dei passi che bisognerebbe attribuire piuttosto alla Trinità tutta intera (come Gen 18: l'alternanza fra i tre ospiti e la loro presentazione come "il Signore")²² o al Figlio (l'"angelo del Signore" nel roveto ardente, chiamato "Signore": Es 3)²³ o allo Spirito Santo (le manifestazioni al Sinai²⁴) o addirittura al Padre (l'"Antico dei giorni" in Dan 7²⁵).

19 Trin. V,16,17.

20 Ibidem.

21 Cf. Trin. IV, 20, 29.

22 Trin. II, 10,19-11,20.

23 Trin. II, 13, 23.

24 Trin. II, 15, 25.

25 Trin. II, 18, 33.

Dopo aver attribuito dei fenomeni visibili alle persone della Trinità, ne fa una differenziazione: nell'AT non appaiono direttamente le persone trinitarie, ma soltanto degli angeli che si fanno il portavoce di Dio. Agostino cita in questo senso i testi neotestamentari che mostrano (con la tradizione rabbinica) la trascendenza divina e (contro il giudaismo) la novità dell'evento Cristo (Ebr 2,2: "la parola trasmessa [nell'AT] per mezzo degli angeli"; la promulgazione della Legge: Gal 3,19; Atti 7,38.53)²⁶.

La natura di Dio è invisibile, così la conclusione, ma le tre persone possono manifestarsi attraverso simboli visibili²⁷. Le tre persone sono inseparabili nell'azione "ad extra", ma separabili nella loro manifestazione²⁸. In questo modo, Agostino può mettere insieme il realismo della storia della salvezza (quando parla p. es. la voce del Padre al battesimo di Gesù) e il fatto che Padre, Figlio e Spirito Santo operano nell'ambito creato sempre inseparabilmente. Come l'essere delle tre persone, così anche la loro azione è inseparabile; un assioma riconosciuto chiaramente già prima di Agostino e appartenente alla regola della fede²⁹. Come esempio della differenza relazionale e dell'azione inseparabile delle persone trinitarie, Agostino presenta l'anima umana che con le sue tre facoltà (memoria, intelligenza e volontà) agisce sempre in modo inseparabile³⁰.

4. LA DOTTRINA SULLE RELAZIONI

Mentre la dottrina sulle missioni mostra l'unità delle tre persone divine e la loro opera salvifica, la dottrina sulle relazioni manifesta di più la differenza fra le tre persone. Il termine di "relazione" è il concetto più perfetto per descrivere le differenze fra le persone divine senza distruggere l'unità dell'essenza. Già Gregorio di Nazianzo ha presentato questo termine, ma è stato Agostino a svilupparne una concezione sistematica.

La relazione descrive secondo Aristotele l'ordine di un essere a un altro essere oppure, come dice la Scolastica nel Medioevo, un'*esse ad aliquid*. Aristotele descrive la relazione come un accidente che ha bisogno di una sostanza come portatore e di un'altra sostanza alla quale la sostanza è ordinata a causa della relazione. La relazione come accidente non è la sostanza.

26 Trin. III, 11, 23-26.

27 Trin. II, 18,35.

28 Trin. IV, 21,30.

29 Cf. Trin. I,4,7.

30 Trin. IV, 21,30.

Nella dottrina di Agostino, però, le relazioni d'essere Padre, Figlio e Spirito Santo non sono degli accidenti in Dio. Un accidente sarebbe qualcosa di variabile ciò che non può esistere nell'essenza divina. Dio è sempre e sarà sempre Padre, Figlio e Spirito Santo. In Dio, le relazioni d'essere Padre, Figlio o Spirito Santo sono invariabili ed eterne³¹.

Con questo concetto Agostino ha trasformato la descrizione delle categorie di Aristotele e l'ha mostrata relativa davanti al mistero trinitario.

Agostino chiaramente distingue fra attributi assoluti di Dio che sempre appartengono all'essenza, come sapienza, bontà, giustizia, carità ecc. Sinonimi per "essenza" sono "natura" e "sostanza", anche se questo termine (che è opposto a "accidenti" che in Dio non esistono) sempre è meno adeguato di "essenza" che risale a "essere" che può essere riferita a Esodo 3,14 («Io sono colui che sono», LXX: "ho on")³². Ciò che riguarda la specificità delle tre persone, si trova nell'ambito della relazione: il Padre è Padre perché genera il Figlio, il Figlio è Figlio perché è generato dal Padre, lo Spirito Santo è Spirito Santo perché procede dal Padre e dal Figlio.

Le relazioni sono realmente identiche con la divina essenza. Dio è uno e trino rispettivamente secondo un'altra prospettiva: se parliamo della sua onnipotenza, bontà e perfezione, indichiamo l'unità di Dio; ma se parliamo del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, non indichiamo qualcosa d'altro (*aliud*), ma di volta in volta un'altra persona (*alius*)³³. Agostino afferma: «Nessuna persona divina non è Padre o Figlio per se stesso, ma ciascuna persona è persona in relazione all'altra»³⁴.

In Agostino si trova dunque una prospettiva doppia che distingue in Dio l'essenza e le relazioni. Come esempio, il teologo presenta Gv 10,30: «Io e il Padre siamo una sola cosa»; "una sola cosa" si riferisce all'essenza, "io e il Padre" alla relazione. Questa doppia prospettiva è descritta da Agostino in una formula classica: In Dio tutto è uno «eccetto ciò che è detto da ogni persona in relazione all'altra»³⁵.

Agostino collega il termine della relazione al concetto della persona, ma non riesce ancora (come lo farà più tardi Tommaso d'Aquino) di spiegare il termine "persona" come relazione in quanto alla Trinità, perché sembra essere un termine assoluto³⁶. Tuttavia in qualche modo si avvicina già a descrivere

31 Cf. Trin. V, 5,6.

32 Cf. Trin. VII, 5,10.

33 Cf. *De Civitate Dei* XI, 9,10.

34 Trin. V, 5, 6.

35 CD XI,9,10.

36 Cf. Trin. VII,6,11.

le persone come “relazioni sostanziali”, perché le persone nella Trinità sono “sussistenti”³⁷, senza essere accidenti. Ma egli usa la formula “una essenza/tre persone” «più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quella realtà»³⁸.

5. I NOMI PROPRI DELLE TRE PERSONE

È ultimamente la Sacra Scrittura a rendere possibile la scoperta delle persone trinitarie come relazioni, anzitutto i termini corrispondenti “Padre” e “Figlio”. Partendo da questo sfondo, Agostino mostra dei nomi propri delle tre persone.

Per la prima persona della Santissima Trinità, egli presenta tre nomi: “Padre”, “Principio” e “Ingenito”. Il primo nome è biblico, mentre gli altri due nomi vengono dalla Tradizione ed esprimono due proprietà del Padre: essere il principio delle altre due persone e non procedere da nessun altro.

I nomi della seconda persona sono altrettanto tre: “Figlio”, “Verbo”, “Immagine”. Tutti i tre nomi sono biblici e termini relativi: “Figlio” esprime la relazione al Padre, “Verbo” la relazione alla mente di cui è verbo, “Immagine” la relazione all’esemplare di cui è espressione³⁹. «Su questi tre nomi e la loro mutua equivalenza si fonda in gran parte la spiegazione psicologica che darà S. Agostino negli ultimi libri del *De Trinitate*»⁴⁰.

Anche per lo Spirito Santo sono presentati tre nomi: “Spirito Santo”, “Dono”, “Amore”. “Spirito Santo” non è un nome relativo, ma descrive una realtà comune alle tre persone, l’essere spirito ed essere santo. Questo fatto è un primo indice per affermare che lo Spirito Santo sia la comunione (personale) fra Padre e Figlio:

«... le attribuzioni fatte in senso proprio a ogni singola persona della Trinità non riguardano aspetti assoluti, ma concernono le relazioni delle Persone tra loro o con le creature, e perciò si predicano in senso relativo, non in senso sostanziale.

Nel senso in cui la Trinità si dice un solo Dio, grande, buono, eterno, onnipotente, nel senso in cui Dio può dirsi la sua stessa deità, la sua stessa grandezza, la sua stessa Trinità, la sua stessa onnipotenza, non può invece la Trinità dirsi Padre se non forse in senso traslato, rispetto alle creature a

37 CD X,10; cf. A. Trapè, *O. c.*, XXVIII.

38 Trin. V, 9,10.

39 Cf. Trin. V, 13,14.

40 A. Trapè, *O. c.*, XXXI.

motivo della filiazione adottiva. Infatti il testo biblico: *Ascolta, Israele, il Signore Dio tuo è l'unico Signore* (Dt 6,4), non deve intendersi escludendo il Figlio e lo Spirito Santo. E questo unico Signore nostro Dio lo chiamiamo giustamente anche *nostro Padre* (Mt 6,9), in quanto ci rigenera con la sua grazia. Al contrario la Trinità non si può chiamare Figlio in alcun modo.

Quanto a Spirito Santo è un'espressione che si può prendere in senso generale, come nella Scrittura: *Dio è Spirito* (Gv 4,24), perché anche il Padre è Spirito, anche il Figlio è Spirito, come pure anche il Padre è santo, anche il Figlio è santo. Perciò il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, poiché sono un Dio solo, e Dio è santo e Dio è Spirito, si possono chiamare Trinità e Spirito Santo. Ma tuttavia lo Spirito Santo, non nel senso della Trinità ma di una persona della Trinità, quando si chiama Spirito Santo per distinguerlo dalle altre Persone, si intende relativamente, riferendolo al Padre e al Figlio, perché lo Spirito Santo è Spirito del Padre e del Figlio. La relazione stessa però non appare in questo nome, appare invece nell'appellativo *dono di Dio*. Infatti è un dono sia del Padre che del Figlio, perché *procede dal Padre* (Gv 15,26), come dice il Signore, e ciò che afferma l'Apostolo: *Chi non ha lo Spirito di Cristo, non è di lui* (Rm 8,9), concerne certamente lo Spirito Santo. Così quando diciamo: "dono del donatore", e: "donatore del dono", usiamo l'una e l'altra espressione in senso reciprocamente relativo. Lo Spirito Santo è dunque una specie di ineffabile comunione tra il Padre ed il Figlio, e forse è chiamato così proprio perché questa stessa denominazione può convenire al Padre e al Figlio. Infatti per lui è nome proprio quello che per gli altri è nome comune, perché anche il Padre è spirito, e spirito è anche il Figlio, anche il Padre è santo e santo anche il Figlio. Affinché dunque una denominazione, che conviene ad ambedue, indichi la loro reciproca comunione, si chiama Spirito Santo *il dono di entrambi*⁴¹.

Il momento relativo non si esprime nel termine "Spirito Santo" in sé, bensì nel nome "dono", parecchie volte attribuito nel NT allo Spirito Santo (Gv 4,10; Atti 2,38 ecc.⁴²). Lo Spirito Santo è dono del Padre e del Figlio.

L'ottimo dono di Dio è l'amore, diffuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo (Rm 5,5). Senz'altro "amore" e "carità" sono termini assoluti che appartengono all'essenza, ma possono essere attribuiti in modo particolare allo Spirito Santo per esprimere il suo ruolo di unire Padre e Figlio. Quest'osservazione è presentata dopo il percorso della "dottrina psicologica"⁴³.

41 Trin. V, 11,12.

42 Trin. V, 11,12; XV, 19, 23-36.

43 Cf. Trin. XV, 20,38.

6. LA “DOTTRINA PSICOLOGICA” DELLA TRINITÀ

La caratteristica più “agostiniana” della dottrina trinitaria è senz’altro la sua descrizione della Trinità a partire dell’anima umana. Il fondamento scritturistico per questo è Gen 1,26: Dio creò l’uomo a sua immagine. Già la tradizione prima di Agostino aveva indicato il plurale in questo brano («Facciamo l’uomo a nostra immagine ...»), e gli apologeti avevano paragonato (come inizialmente lo fa già il NT) il verbo umano al Verbo divino. Ma soltanto Agostino ha esteso quest’approccio alla Trinità intera, particolarmente allo Spirito Santo, tirando fuori dal “nascondiglio” la caratteristica della terza persona trinitaria come amore⁴⁴.

Già nelle “Confessiones” si trova il riferimento alla struttura ternaria della mente umana che si mostra come essere, conoscere e volere:

«... 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, di quanto ne siano lontani. Alludo all’esistenza, alla conoscenza e alla volontà umana. Io esisto, so e voglio; esisto sapendo e volendo, so di esistere e volere, voglio esistere e sapere»⁴⁵.

Nello scritto “De Trinitate” troviamo di più. Agostino studia l’uomo esteriore e l’uomo interiore per trovare qualche somiglianza con la Trinità. Guardando i sensi esteriori con l’esempio della vista, egli mostra la triade di **realtà, visione e intenzione**; rivolgendosi ai sensi interni, il teologo presenta una seconda triade: **la memoria (sensitiva), la visione interna e volontà che unisce l’una all’altra**⁴⁶. Qui Agostino trova soltanto un “vestigio” della Trinità, non ancora l’“immagine”: i termini non sono uguali fra loro né identici nella stessa sostanza.

Per trovare l’“immagine”, bisogna andare dall’esteriore all’uomo interiore. Qui si apre una considerazione duplice: guardare l’uomo per quanto riguarda le verità eterne (“sapienza”) o per quanto riguarda le realtà del tempo (“scienza”),

44 Cf. Trin. XV, 17,27.

45 Conf. XIII, 11,12.

46 Trin. XI, 2, 2; 3,6.

operate da Dio ed accolte nella fede⁴⁷. Volendo guardare le cose permanenti, l'immagine nella sua perfezione, Agostino descrive la fede come preparazione alla visione di Dio.

Nell'uomo interiore, Agostino trova la triade di **spirito, amore e conoscenza** (in latino: *mens - amor - notizia*): spirito, amore e conoscenza sono una sostanza e inseparabili ma distinti per la relazione⁴⁸.

Un'altra trinità nell'uomo è "più evidente"⁴⁹, quella di **memoria - intelligenza - volontà** (*memoria - intelligentia - voluntas*). La vita intellettuale consiste nel sapere che rimane (la memoria), nella conoscenza (o l'intelligenza) e nel volere (volontà). La seconda trinità è "più evidente" perché anche la memoria è un termine relativo che si riferisce alla conoscenza (a differenza della mente che contiene conoscenza e volontà e si presenta piuttosto come perfezione assoluta)⁵⁰. Lo spirito umano «non può mai esistere senza ricordarsi di sé, senza comprendersi, senza amarsi»⁵¹, almeno in modo implicito. L'uomo riceve il suo compimento, quando le sue facoltà psichiche sono rivolte alla Trinità: ricordando, conoscendo e amando *Dio*⁵².

Fra i termini che devono illuminare la persona del Padre, la **memoria** riceve un posto privilegiato. La memoria è inseparabile dall'intelligenza e dalla volontà⁵³. Stabilisce la presenza dell'origine perché conserva l'immagine delle cose percepite⁵⁴.

Agostino dona alla memoria un ruolo centrale nell'antropologia cristiana, approfondendo l'eredità filosofica proveniente da Aristotele e Plotino⁵⁵. Aristotele e Plotino legano la memoria alla conoscenza del sensibile, coinvolta nel processo del tempo e rivolta al passato. Essa non fa parte della conoscenza intellettuale che è orientata a contemplare soltanto lo spirito divino, il *Nous*. In Plotino la memoria fa il tramite fra lo spirito umano e il mondo sensibile.

47 Trin. XIII, 1,2-4 ecc.

48 Trin. IX, 4, 4-6.

49 Trin. XV,3,5.

50 Cf. A. Trapè, *O. c.*, XL, nota 9.

51 Trin. XV,3,5.

52 Trin. XIV,12,15.

53 Trin. IV,21,30.

54 Trin. IX,6,10.

55 Cf. V. Grossi, "Memoria II. Antropologia", in Angelo Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. II, Genova - Milano 2007, 3201-3203; N. Cipriani, "Memoria", in A.D. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma 2007, 934s; J. J. O'Donnell, "Memoria", in C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 3, Basel 2004-2010, 1249-57.

Agostino invece, pur integrando il livello sensibile, colloca la memoria nello spirito dell'uomo stesso. La memoria implica relazione al presente e non al passato; indica un distendersi delle impressioni nell'anima. Nella *memoria sui*, lo spirito umano sperimenta, in quanto presenza a se stesso, la sua identità personale. Il tempo è «estendersi dell'animo e non successione spazio-temporale di marca aristotelica. Con la memoria l'uomo, simile a Dio, che non è costringibile entro limiti spazio-temporali, si distende nel passato, nel presente e nel futuro»⁵⁶. Dio Padre garantisce la continuità di passato, presente e futuro. Inoltre si accenna alla sua funzione unitiva.

Agostino rende evidente abbastanza le differenze fra le "trinità" e la Trinità: anche la triade di memoria, intelligenza e volontà rimane indietro alla realtà delle tre persone divine nell'unica essenza, p. es. di fronte al fatto che dentro di noi le tre facoltà non sono identiche con la sostanza dell'uomo o che non sono tre persone⁵⁷.

Particolarmente interessante è il tentativo di Agostino di distinguere la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo. L'essere "Figlio" si fonda sulla generazione che produce una somiglianza perfetta con il Padre, l'Immagine o il Verbo. La conoscenza sempre riproduce in qualche modo una realtà da cui viene "generata":

«Dunque in quella eterna verità, secondo la quale sono state create tutte le cose temporali, vediamo, con lo sguardo dello spirito, la forma che è il modello del nostro essere, e di quanto facciamo in noi o nei corpi, quando agiamo secondo la vera e retta ragione; e la conoscenza vera che grazie ad essa noi concepiamo l'abbiamo come verbo presso di noi, un verbo che generiamo dicendolo al di dentro di noi e che nascendo non si separa da noi. Quando parliamo ad altri, restando il verbo a noi immanente, ricorriamo all'aiuto della parola o di un segno sensibile per provocare anche nell'anima di chi ascolta, mediante un'evocazione sensibile, un qualcosa di somigliante a ciò che permane nell'anima di chi parla. Così nulla facciamo con le membra del nostro corpo, nei gesti o nelle parole, con cui approviamo o disapproviamo la condotta degli uomini, che non anticipiamo con un verbo espresso nell'intimo di noi stessi. Nessuno infatti fa qualcosa volontariamente, che prima non l'abbia detto nel suo cuore»⁵⁸.

56 V. Grossi, *O. c.*, 3202.

57 Trin. XV,22,42-23,43.

58 Trin. IX,7,12.

L'amore invece non è un processo che riproduce un'immagine, ma una tendenza verso qualcosa, un desiderio, un "appetito". L'amore non si trova nell'ambito della conoscenza, ma della volontà. Come termini sinonimi a "volontà" Agostino usa (in questo contesto) "dilezione", "carità" e "amore"⁵⁹. Conoscenza e amore corrispondono alle forze fondamentali dell'uomo: accogliere una realtà e avvicinarsi a essa.

L'amore non procede come immagine, ma come appetito o godimento. L'amore presuppone sempre in qualche modo la conoscenza: prima si conosce, poi si desidera. In questo modo, Agostino riesce a paragonare la processione del Figlio alla conoscenza e la processione dello Spirito Santo all'amore che presuppone già la processione del Figlio, visto come Verbo eterno:

«... vedrai che differenza vi sia tra la nascita del Verbo e la processione del Dono di Dio, differenza per cui il Figlio unigenito ha detto che lo Spirito Santo non è generato dal Padre (altrimenti sarebbe suo fratello) ma ne procede. Per questo, essendo lo Spirito di ambedue come comunione consustanziale dell'uno e dell'altro, non si dice - sarebbe sacrilegio il dirlo - che è figlio di tutti e due. Ma per vedere chiaramente e perspicuamente questo mistero, tu non puoi fissare là il tuo sguardo; lo so, non lo puoi. Dico il vero, lo dico a me stesso; so ciò che non posso. Ma quella luce ti ha fatto vedere in te quelle tre potenze, in cui puoi riconoscere te come l'immagine di quella stessa suprema Trinità che sei ancora incapace di contemplare tenendo fisso su di essa il tuo sguardo. Essa ti ha fatto vedere che c'è in te un verbo vero, quando è generato dalla tua scienza, cioè quando diciamo ciò che sappiamo, sebbene non pronunciamo né pensiamo alcuna parola comprensibile di alcuna lingua umana, ma invece il nostro pensiero prende forma da ciò che sappiamo e nello sguardo di colui che pensa l'immagine della conoscenza è esattamente simile a quella contenuta nella memoria, essendo questi due termini, come generante e come prole, uniti dalla volontà o dilezione che costituisce il terzo termine. Ma che questa volontà proceda dalla conoscenza (nessuno infatti vuole ciò di cui ignora totalmente la natura e la qualità) senza essere tuttavia l'immagine della conoscenza e che perciò in questa realtà intelligibile sia suggerita una certa differenza tra nascita e processione, perché non è la stessa cosa vedere con il pensiero e desiderare o anche fruire con la volontà, lo vede e lo discerne chi lo può»⁶⁰.

59 Cf. Trin. IX,12,18 ecc.

60 Trin. XV,27,50.

Il fatto scritturistico che lo Spirito non è soltanto lo Spirito del Padre, ma anche del Figlio, è messo di più in evidenza con l'analogia psicologica. Il "Filioque" è inseparabile dall'opera agostiniana. Il fatto che il Figlio procede anche dal Figlio non toglie tuttavia il ruolo primario del Padre come iniziatore e fonte della vita trinitaria. Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, ma "primariamente" (*principaliter*) dal Padre; il Padre dà anche al Figlio di essere principio dello Spirito Santo⁶¹. Così è mantenuto ciò che l'Oriente chiama la "monarchia", accentuando il ruolo primario del Padre.

È presente anche ciò che l'Oriente chiama "pericoresi" (*perichóresis*): l'immanenza vicendevole delle tre persone. Ogni persona è nelle altre due, senza mescolanza né confusione. Le tre persone, viste a parte, sono perfette in se stesse, «sebbene nel contempo si predichino in vicendevole relazione»⁶².

Agostino rifiuta l'immagine della famiglia come immagine della Trinità, un'immagine che deve condurre a inconvenienti: indicare il ruolo della "madre" allo Spirito nonostante che la seconda persona della Trinità non procede dalla terza; già ogni singolo uomo è immagine della Trinità ecc.⁶³

Quest'osservazione critica non esclude di trovare anche delle realtà sociali che dimostrano un certo vestigio della Trinità. In questo senso, prima di investigare l'immagine vera e propria, Agostino presenta il fenomeno sociale dell'amore: **la persona che ama, che è amata e l'amore stesso** (o in latino: *amans, quod amatur, amor*)⁶⁴.

Agostino sa benissimo che tutte le analogie indicate non possono mostrare da se stesse la via verso il Dio trino. Hanno qualche importanza non per gli infedeli, ma soltanto per i fedeli⁶⁵. Sono dei rinvii che accennano il mistero in un modo debole soltanto dopo la rivelazione della Trinità. Senza questa rivelazione anche l'anima umana come immagine di Dio rimane una "rassomiglianza oscura", un enigma (1Cor 13,12⁶⁶). Pur essendo "enigma", l'anima è "specchio" della realtà divina⁶⁷. Le analogie dall'ambito creato possono aiutare ad avvicinarsi nell'intelligenza e nell'amore al mistero grandissimo di Dio.

61 Trin. XV,26,47. Per un approfondimento sul "Filioque", vedi B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001, 107-128; N. Cipriani, "La processione dello Spirito Santo in sant'Agostino", in M. Gagliardi (ed.), *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014)*, Città del Vaticano 2015, 99-116.

62 Trin. IX,5,8.

63 Trin. XII,5,5.

64 Trin. VIII,10,14.

65 Cf. Trin. XV,2,3.

66 Trin. XV,9,15.

67 Trin. XV,8,14.

In fine ancora un'enumerazione delle triadi del "De Trinitate"⁶⁸:

1. amans, amatus, amor (VIII,10,14; cf. IX,2,2).
2. mens, notitia, amor (XI,3,3).
3. memoria, intelligentia, voluntas (X,11,17).
4. res (visa), visio (exterior), intentio (XI,2,2).
5. memoria (sensibilis), visio (interior), volitio (XI,3,6-9).
6. memoria (intellectus), scientia, voluntas (XII,15,25).
7. scientia (fidei), cogitatio, amor (XIII,20,26).
8. memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei (XIV,12,15).

7. LA CRISTOLOGIA E L'ECCLESIOLOGIA NEL CONTESTO TRINITARIO

Vale la pena notare qualche parola riguardante la cristologia e l'ecclesiologia di Agostino sotto l'aspetto trinitario. "De Trinitate" contiene tanto sulla cristologia e soteriologia: a partire dalla missione del Figlio (anzitutto nel libro IV) e trattando gli scopi dell'Incarnazione e della Redenzione⁶⁹. È tramite la missione del Figlio che si scopre il mistero trinitario.

Nell'Incarnazione, il Figlio di Dio assume la natura umana, senza subire alcun cambiamento nella sua divinità. Nella "kénosis", nell'Incarnazione, Dio si fece piccolo, si umiliò per liberarci dal peccato della superbia che ha causato la caduta primordiale del genere umano. Per l'umiltà di Dio, Agostino rinvia spesso all'inno cristologico nella lettera ai Filippesi (Fil 2,5-11). In un modo assai paolino, egli parla dell'amore di Dio che si spogliò per donarci la remissione dei peccati. La via verso Dio è inseparabilmente legata agli atti storici dell'Incarnazione, della croce e della risurrezione. C'è un dono di Dio, ci sono la sua grazia e il suo amore che ci rendono in grado di rientrare nella comunione perduta con Lui. Questa prospettiva di grazia distingue la fede cristiana in Dio da ogni impegno filosofico che si fonda soltanto sulla forza umana. L'Incarnazione mostra come la grazia agisce senza essere preceduta da nessun merito⁷⁰.

68 Cf. F. Cayré, in *Bibliothèque Augustinienne* 16, 587; Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 98), Brescia 1999, 533. Ce ne sono altre, come nel *De Civitate Dei* XI,24-28, dove ne troviamo sei; notevoli sono gli ultimi tre: *sumus, novimus, diligimus; essentia, notitia, amor; aeternitas, veritas, caritas*.

69 Cf. *Trin.* XIII, 10,13-20,26.

70 *Trin.* XIII, 17,22.

Nella relazione allo Spirito Santo, Agostino distingue fra Gesù come Figlio eterno di Dio e come uomo: in quanto Dio, Gesù diede lo Spirito Santo, in quanto uomo, lo ricevette, fondamentalmente nel momento dell'Incarnazione⁷¹.

La cristologia di Agostino è una concretizzazione soteriologica della sua dottrina trinitaria. Si può dire lo stesso in riguardo alla pneumatologia di cui sia presentata qualche sfumatura ecclesiologica. Agostino lega la sua concezione dello Spirito Santo nel Dio trino intimamente al suo concetto della Chiesa e della grazia.

Abbiamo già visto, come lo Spirito Santo è il vincolo d'amore che unisce il Padre e il Figlio. Lo Spirito Santo, che stabilisce la comunione fra il Padre e il Figlio, vuole anche costituire la comunione fra gli uomini. La funzione dello Spirito all'interno della Trinità - che si mostra come amore, dono e comunione -, si prolunga nella sua attività nella storia della salvezza.

È importante che il dono di Dio non sia una cosa diminuita oppure un dono esteriore, ma che Egli è Dio stesso che si dona a noi nello Spirito Santo. In Lui il Padre dona se stesso e non soltanto un bene creato. Contro i pelagiani, che hanno esagerato l'importanza dell'impegno umano, Agostino accentua che Dio stesso agisce in noi per guidarci a se stesso. Egli cita frequentissimamente la lettera ai Romani 5,5: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato». Lo Spirito Santo è la fonte di tutta la vita della grazia⁷².

L'inabitazione dello Spirito nell'anima di ciascun fedele si prolunga nella Chiesa. Lo Spirito Santo sta per la presenza del Dio trino nel fedele singolo e nella comunità ecclesiale. Come vincolo d'amore e come comunione fra il Padre e il Figlio, lo Spirito Santo è il principio interno che forma la Chiesa. È lui che edifica la Chiesa come "communio caritatis", come "comunione d'amore". Lo Spirito Santo è quasi "l'anima della Chiesa"⁷³.

L'amore per la Chiesa è quindi un criterio della presenza dello Spirito Santo. Agostino afferma: «Abbiamo lo Spirito Santo, se amiamo la Chiesa; l'amiamo, se rimaniamo nella sua comunione e nel suo amore»⁷⁴.

71 Trin. XV, 26, 46.

72 Cf. V.H. Drecoll, "Gratia", in C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 3, Basel 2004-2010, 182-242 (228-229).

73 Cf. J.P. de Mendonça Dantas, *Lo Spirito Santo "anima" del Corpo Mistico. Radici storiche ed esempi scelti dell'ecclesiologia pneumatologia contemporanea*, Siena - Lugano 2017, 157-175.

74 In Jo. 32,8.

8. LA CARATTERISTICA TIPICA DELL'APPROCCIO AGOSTINIANO RIGUARDO ALLA TEOLOGIA GRECA E ALLA SCOLASTICA

Dopo il bilancio “immanente” del pensiero trinitario di Agostino è utile metterlo nel contesto di ciò che è preceduto e di ciò che segue.

Riguardo alla teologia precedente, particolarmente forte in Oriente (p. es. i grandi cappadoci), bisogna dapprima rilevare la continuità: come Atanasio e i cappadoci, Agostino lotta contro l'arianesimo, ma anche contro il sabellianismo; come (anzitutto) Basilio sottolinea contro i pneumatomachi l'unità di azione tra le tre persone divine (partendo dalla creazione e giungendo alla santificazione), anche Agostino mette in rilievo l'inseparabilità dell'azione divina verso l'esterno; egli parte dalla fede di Nicea che afferma la consustanzialità fra Padre, Figlio (e Spirito Santo); egli sostiene la formula dei cappadoci (e di Tertulliano) di una sostanza in tre persone; egli afferma sia la divinità unica di Dio sia la realtà trina di Padre, Figlio e Spirito Santo. Tutti gli elementi essenziali della teologia greca, li troviamo anche in Agostino.

C'è però qualche accento nuovo. Agostino sembra mettere in rilievo più fortemente l'unità dell'essenza e di meno la “monarchia” delle tre persone. Théodore de Régnon nei suoi studi monumentali alla fine del XIX secolo ha cercato di fare il punto, descrivendo la concezione di Agostino come un triangolo (o cerchio) che sottolinea l'unità dell'essenza divina. La teologia greca invece sarebbe da descrivere piuttosto come linea: il processo trinitario va dal Padre al Figlio e allo Spirito Santo⁷⁵.

Tale schema è criticato spesso come troppo rigido⁷⁶. Almeno è chiaro che la “monarchia” del Padre è messa in rilievo molto di meno, anche se per Agostino lo Spirito Santo parte “principaliter” (primariamente) dal Padre, come abbiamo segnalato. Come causa dell'accento di Agostino si potrebbe indicare l'influsso neoplatonico che si concentra sull'Uno verso cui bisogna portare tutto ciò che si è disperso nella molteplicità⁷⁷. Un'altra causa sembra essere l'opposizione prevalente all'arianesimo che spezzava l'unità divina in tre ipostasi separate. Tuttavia bisogna dire che Agostino è ben consapevole (vedi l'esempio della

75 Cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, vol. I, Paris 1892, 339s. A questo proposito, vedi L. Scheffczyk, “Régnon, Théodore de”, in X. Pikaza - N. Silanes (edd.), *Dizionario teológico “El Dios cristiano”*, Salamanca 1992, 1207-1211.

76 P. es. M.R. Barnes, “Augustine in Contemporary Trinitarian Theology”, *Theological Studies* 56 (1995) 237-250 (237); B. Studer, *Augustins De Trinitate. Eine Einführung*, Paderborn 2005, 36s. (con ulteriore bibliografia).

77 Vedi p. es. Trin. IV,7,11, dove troviamo, però, un riferimento alla storia salvifica: dispersi nella moltitudine, l'unico mediatore ci ha reintegrati nell'Unità: «riconciliati con Dio per la sua funzione di Mediatore, dobbiamo aderire all'Uno, godere dell'Uno, perseverare nell'Unità».

“skylla” e della “charybdis”) che ci vogliono ambedue le prospettive: l'unità di essenza e la Trinità delle persone⁷⁸. Nei primi quattro libri, egli sviluppa piuttosto il tema dell'unità, nei libri V-VII quello della Trinità (le relazioni), mentre la dottrina “psicologica” vuol accentuare ambedue le prospettive, anche se l'accento sembra essere più forte sulla parte della unità (non prende come punto di partenza la comunione di persone diverse, ma l'anima della persona individuale).

In paragone alla teologia precedente, Agostino era il primo (dopo qualche inizio in Gregorio di Nazianzo) a elaborare sistematicamente la dottrina sulle relazioni trinitarie. Come “scoperta” si potrebbe indicare persino la descrizione dello Spirito Santo come amore personale che stabilisce la comunione fra Padre e Figlio. Il contributo più personale è certamente la spiegazione “psicologica” della Trinità.

La Scolastica occidentale si muove sulla strada preparata da sant'Agostino. Harnack scrisse addirittura che «non si può pensare la Scolastica del Medioevo senza quest'opera [De Trinitate], perché essa stessa contiene già la Scolastica»⁷⁹. Anche se quest'affermazione sembra un po' esagerata, è vero che la teologia medievale attinge la maggior parte delle sue fonti tradizionali da sant'Agostino. La Scolastica approfondisce anzitutto il concetto di persona (Tommaso: la persona nella Trinità come “relazione sussistente”) e la distinzione fra la spirazione dello Spirito e la generazione del Figlio.

Accanto a questi due vantaggi, Agostino Trapè vede anche due svantaggi della teologia medievale: fra i tre aspetti presenti nella dottrina trinitaria di sant'Agostino - biblico, dogmatico, mistico - la Scolastica avrebbe trattato solo il secondo, cioè l'aspetto speculativo; l'aspetto biblico e quello mistico erano meno sviluppati⁸⁰. Di fronte a questa valutazione, bisogna aggiungere varie sfumature: san Tommaso per esempio ha anche commentato la Scrittura ed è consapevole dei doni della mistica. Rimane vero che il tempo moderno chiede un'amplificazione biblica - una realtà già presente nella consapevolezza teologica attuale. Le considerazioni mistiche, invece, costituiscono un compito esigente che andrebbe valorizzato maggiormente.

78 Vedi anche I,2,4; I,4,7.

79 A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, Darmstadt 1983 (= Tübingen 41904), 306.

80 A. Trapè, *O. c.*, LXIII.

9. APPUNTI SULLA VALUTAZIONE DEL PENSIERO TRINITARIO DI AGOSTINO
NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

Guardando la ricezione della teologia trinitaria agostiniana, si potrebbe facilmente presentare una panoramica rappresentativa di tutta la teologia trinitaria attuale con le sue richieste, contraddizioni e difetti. Visto lo spazio limitato del nostro intervento, è presentato soltanto qualche breve accenno critico⁸¹.

(1) Partendo dalla schematizzazione di de Régnon, molti autori indicano **l'accento agostiniano sull'unità dell'essenza** invece di sottolineare la Trinità delle persone con la loro fonte nel Padre. Franz Courth, evitando certe esagerazioni di altri autori, dice giustamente: «Per la concezione immanente della Trinità del vescovo di Ippona, la prospettiva rivolta sull'essenza, legata alla dottrina sulle relazioni, ha avuto una forza formatrice maggiore [invece di presentare la monarchia intradivina]»⁸².

(2) Presupponendo l'interpretazione indicata, si critica ogni tanto una certa **mancanza del momento interpersonale** per avvicinarsi alla Trinità. Così Hans Urs von Balthasar che rinvia come completamento a Riccardo di San Vittore, secondo cui un amore sincero verso un amico implica anche un terzo che partecipa all'amicizia; nell'amore fra il Padre e il Figlio, lo Spirito Santo è amato insieme all'altra persona⁸³.

Joseph Ratzinger, da giovane, era più radicale nella sua valutazione. «Era, infatti, la conseguenza della dottrina trinitaria di Agostino, che le persone di Dio erano incluse interamente nell'interiore, che Dio era reso "ad extra" un Io puro; tutta la dimensione del "Noi" ha perso il suo luogo nella teologia fino a che nella filosofia trascendentale, per esempio di un Kant, non si trova nemmeno il "Tu"»⁸⁴.

In una nota Ratzinger aggiunge però che "oggi" (1973) non giudicherebbe più così severamente. La "dottrina psicologica" rimarrebbe un tentativo

81 Per una panoramica più estesa vedi J. Brachtendorf (ed.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000; B. Studer, *O. c.*, 26-53; R. Williams, "Trinitate, De", in A.D. Fitzgerald (ed.), *O. c.*, 1396-1406; V.H. Drecoll, "Trinitätslehre", in Idem (ed.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 446-461; R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu de trinitate* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, vol. 22), Tübingen 2007; ²2019.

82 F. Courth, *O. c.*, 208. Vedi anche A. Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria* (Nuovo corso di Teologia sistematica, 4), Brescia 2009, 385-388.

83 Cf. H.U. von Balthasar, *Theologie*, vol. II, Einsiedeln 1985, 237s.

84 J. Ratzinger, "Zum Personverständnis in der Theologie", in Idem, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 201-219 (219) (traduzione di Hauke).

equilibrato dai fattori della Tradizione⁸⁵. Tuttavia l'aspetto interpersonale come somiglianza della Trinità (non totalmente assente in Agostino, ma quasi in seconda riga) richiede la dovuta attenzione per l'elaborazione della panoramica sistematica. Ratzinger, nella sua valutazione, subisce l'influsso del personalismo moderno che evidenzia la relazione fondamentale fra l'Io e il Tu, completato da un tentativo teologico di spiegare lo Spirito Santo come il "Noi" nella Trinità.

(3) Michael Schmaus, in un'opera all'inizio degli anni 1960 (e non nella sua tesi di dottorato), riteneva che la dottrina trinitaria di Agostino era troppo "statica"; **mancherebbe il dinamismo della storia di salvezza**, e così il mistero trinitario diventerebbe soltanto una formula⁸⁶. La mancanza dell'"economia" risalirebbe alla mancanza dell'approccio cristologico e all'applicazione di categorie metafisiche.

Molto severo è anche Karl Rahner che (malgrado il fatto che riconosce ancora nel "Mysterium Salutis" che l'approccio "psicologico" di Agostino sia legittimo) afferma addirittura: «La dottrina psicologica della Trinità salta l'esperienza economica della Trinità a favore di una speculazione quasi gnostica su che cosa succede all'interno di Dio ...»⁸⁷. Si capisce meglio questa, se teniamo conto del fatto che Rahner identifica la "Trinità immanente" e la "Trinità economica"⁸⁸.

L'obiezione che Agostino non terrebbe abbastanza conto della storia della salvezza, è rifiutata da diversi lavori più approfonditi, riassunti da Franz Courth: Agostino raggiunge la Trinità immanente soltanto attraverso le missioni del Figlio e dello Spirito Santo, cioè tramite la storia della salvezza; le missioni "ad extra" corrispondono alle processioni "ad intra"; la Chiesa ha la sua origine nella Trinità immanente⁸⁹. L'obiezione che Agostino dimenticherebbe la storia della salvezza non ha dunque nessun fondamento reale.

Anche un teologo come sant'Agostino è sottoposto alla critica, come lui stesso sapeva già bene. Malgrado qualche debolezza, la sua opera rimane una pietra miliare della teologia trinitaria, piena d'ispirazione anche per oggi.

85 Ibid., nota 12. Prima Ratzinger si era fondato su O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon St. Augustin*, Paris 1966, un'opera fortemente criticata da F. Bourassa, „Théologie trinitaire chez saint Augustin“, *Gregorianum* 58 (1977) 675-725; 59 (1978) 375-412, ma anche da F. Courth, *O. c.*, A. Trapè, *O. c.*, e B. Studer, *O. c.*

86 M. Schmaus, "Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins", *Studia Patristica* 6 (TU 61), Berlin 1962, 503-518 (511), citato in F. Courth, *O. c.*, 191.

87 K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 141.

88 Cf. J. Stöhr, "Wortspiele oder Gedankentiefe? Zu einem umstrittenen Axiom der Dreifaltigkeitslehre", in D. Berger (ed.), *Karl Rahner. Kritische Annäherungen*, Siegburg 2004, 227-266.

89 F. Courth, *O. c.*, 191s.; A. Trapè, *O. c.*, LXI.

«Nell'insieme si tratta di un approfondimento di grande equilibrio»⁹⁰. La sua dottrina sulle relazioni, accolta nella formulazione di sant'Anselmo dal Concilio di Firenze, fa parte dell'insegnamento magisteriale della Chiesa⁹¹. La "dottrina psicologica" invece non è un dogma, ma una tesi teologica ben fondata nei dati biblici.

Sant'Agostino non è soltanto il "doctor gratiae" per eccellenza, bensì anche "doctor trinitatis"⁹². Egli ha messo tanta fatica nella sua opera fondamentale che rimane un esempio eccellente per il lavoro teologico. Sia l'eccellenza sia l'umiltà si manifestano nella sua orazione finale con cui vogliamo concludere:

«Signore, unico Dio, Dio Trinità, sappiano essere riconoscenti anche i tuoi per tutto ciò che è tuo di quanto ho scritto in questi libri. Se in essi c'è del mio, sii mi indulgente Tu e lo siano i tuoi. Amen»⁹³.

90 C. Porro, *Dio nostra salvezza* (Corso di studi teologici), Torino 1994, 103.

91 Cf. L. Scheffczyk, *Il Dio della Rivelazione. Dottrina di Dio* (Dogmatica cattolica, II), Città del Vaticano 2011, 259.

92 Cf. F. Moriones, *Teología de San Agustín*, Madrid 2004, 42s.

93 Trin. XV, 28, 51.