

## CONTROVERSIA TRINITARIA NEL IV SECOLO: I CAPPADOCI, ILARIO DI POITIERS, AGOSTINO D'IPPONA

### *Alcuni suggerimenti bibliografici:*

Indispensabile è lo studio dei singoli autori trattati, a partire dai manuali di patrologia adottati; si legga la voce *Trinità* curata da B. Studer nel *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, vol. III, Marietti 2008. Si veda la relativa bibliografia che precede ogni singola sezione.

B. STUDER, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità, Cristologia, Soteriologia*, Borla Roma 1986, pp. 172-181 (Ilario); pp. 198-218 (Cappadoci); pp. 234-264 (Agostino).

ID., *Trinità*, in DI BERARDINO, A. (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2, Casale Monferrato 1984, 3511-3520.

F. CARCIONE, *Le eresie: Trinità e incarnazione nella Chiesa antica*, Edizione Paoline 1992.

R.J. DESIMONE, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino. Da Tertulliano ad Agostino* (trad. di A. Genovese), Sussidi Patristici 9, Istituto Patristico "Augustinianum" Roma 1995.

F. DÜNZL, *Breve storia del dogma trinitario nella chiesa antica*, Brescia Queriniana 2007.

### **INTRODUZIONE: LEX ORANDI E LEX CREDENDI**

«La fede battesimale... ha rappresentato un influsso decisivo per tutta l'evoluzione del dogma e della teologia trinitaria. Come *norma normans* [...] ne ha determinato anzitutto tre aspetti: ha fatto prevalere la terminologia *Padre-Figlio-Spirito*; ha indicato l'ordine di questi tre garanti del battesimo cristiano; ha suggerito che tutti e tre esistono ugualmente nella sfera divina»<sup>1</sup>. Punto di partenza per il discorso trinitario è la *formula di fede*, da cui emerge la prima consapevolezza della Trinità. Certo, dalla struttura trinitaria delle domande battesimali è difficile capire il rapporto e le relazioni tra le Persone, e soprattutto quale sia la posizione che occupa lo Spirito Santo. Tuttavia, è interessante che i Padri, quando affrontano inizialmente il discorso sulla Trinità, fanno riferimento al Battesimo e alla sua formula di fede (cf. Ilario, *infra*).

Partendo dal *Simbolo* per il suo discorso sulla Trinità, Agostino può concludere: «Questa è la mia fede, perché questa è la fede cattolica» (*Trin.* I, 4.7). Questa *regola* (la cosiddetta *regula fidei*) è anzitutto costituita dalla Scrittura: «C'è l'autorità della divina Scrittura dalla quale la nostra mente non deve mai deviare per non precipitare, una volta che si è abbandonato il punto fermo della parola di Dio negli abissi delle proprie congetture, dove non guida il senso del corpo, né brilla la luce della Verità» (*Trin.* III, 11.22). Ma anche gli eretici ariani si appoggiavano alla Scrittura per sostenere la loro eresia: non basta la Scrittura in sé, perché essa deve essere intesa giustamente, come lo stesso Agostino afferma nella *Lettera* 120,3,13: «Le Scritture sono

---

<sup>1</sup> B. STUDER, *Trinità*, in DI BERARDINO, A. (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2, Casale Monferrato 1984, p. 3512.

veramente utili per la fede se sono bene intese». Occorre allora farsi guidare dalla fede della Chiesa espressa nei simboli e nell'insegnamento degli Apostoli, trasmesso a noi ininterrottamente. È la fede della Chiesa la guida più sicura per evitare gli errori teologici.

Anche la cosiddetta *lex orandi*, come la celebrazione eucaristica, dà delle interessanti indicazioni: al *Sanctus*, ad esempio, viene attribuito un valore trinitario. Atanasio, in polemica con gli ariani, può dire del triplice Santo che con esso i serafini notificano che «realmente sono tre Persone, come pure accennano all'unica natura quando dicono Signore». Anche l'*epiclesi eucaristica* era strutturata secondo uno schema trinitario: lo prova Giustino, secondo il quale sopra le offerte verrebbe tributata «la lode al Padre di tutto attraverso il nome del Figlio e dello Spirito Santo». Ad un uso liturgico della dossologia fa riferimento Basilio per indicare la divinità dello Spirito Santo, quando alla tradizionale formula: *Gloria al Padre per il Figlio nello Spirito Santo*, egli ne aggiunge un'altra: *Gloria al Padre, con il Figlio e lo Spirito Santo*, dimostrando che se il Figlio e lo Spirito Santo sono consustanziali con il Padre, se posseggono una sola ed identica natura, conviene tributare anche ad essi l'onore e l'adorazione data al Padre.

La riflessione cristiana è costretta ad esprimersi per antitesi, quella dell'unità e della trinità divina, che appare problematica, ma non per questa viene abbandonata, in quanto è alla base della ortodossia della fede. Coloro i quali invece optano ora per la sola unità ora per la sola trinità sono degli eretici: separano o confondono ciò che la rivelazione attesta e che la *regula fidei* con pari pietà vuole tenere congiunto e integralmente confessare. Le eresie realizzatesi storicamente sembrano ricondursi ai due aspetti costitutivi della confusione e della separazione: confondere o separare l'unità e la trinità di Dio; confondere o separare la divinità e l'umanità di Cristo.

Occorre infine considerare che il senso e la grandezza delle lotte per l'ortodossia trinitaria non è di certo la definizione di un'astratta concezione numerica della divinità, ma la verità e l'efficacia della redenzione operata da Cristo a vantaggio degli uomini. Il dibattito influenza in maniera preponderante la soteriologia e la riflessione sulla salvezza, nonché l'antropologia. L'umanità non può essere salvata, divinizzata, se Cristo, che è nato morto e risorto *propter nos hominem et propter nostram salutem*, e pure lo Spirito, che viene effuso nei cuori per rinnovare la faccia della terra, non sono Dio come e insieme al Padre. Nella lotta contro l'Arianesimo, Atanasio ripeterà continuamente che se Cristo non fosse Dio, noi non saremmo divinizzati: la nostra comunione con Cristo è comunione con Dio.

In un'accezione alquanto generica si parla di controversia trinitaria almeno fino al 360, cioè quando dal dibattito concernente solo il rapporto Padre-Figlio, si passa a discutere la questione dello Spirito Santo come *homoousios* del Padre e del Figlio: solo allora si parla di teologia trinitaria in senso rigoroso.

## I CAPPADOCI<sup>2</sup>

Dal manuale che avete scelto occorre studiare la vita e le opere di Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa. In particolare di Basilio: i tre libri del *Contro Eunomio*; il trattato *Sullo Spirito Santo*; la produzione esegetica *Sull'esamerone*; il corpus epistolare. Di Gregorio di Nazianzo: temi ed argomenti dei cinque *Discorsi Teologici*; il corpus epistolare e le poesie di argomento teologico e storico. Di Gregorio di Nissa: il *Contro Eunomio* in quattro libri; la produzione esegetica: *Sulla formazione dell'uomo*; *Apologia dell'Esamerone*; la *Vita di Mosé*.

B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité: un acte théologique au IVe siècle: le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Desclée 1988.

S. M. HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea: a synthesis of Greek thought and biblical truth*, Washington 2007.

C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana Brescia 2005; ID., *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Morcelliana Brescia 2006; ID., *I Padri Cappadoci*, Città Nuova Roma 2008.

La formula dottrinale proposta da Basilio (330-370), e difesa da Gregorio di Nazianzo (ca. 330-390) e Gregorio di Nissa (335-394), rappresenta il definitivo esito della lunga controversia dottrinale trinitaria. Essa si riassume in questi termini: l'unica essenza (*ousia*) della Trinità si articola in tre ipostasi:  $\mu\epsilon\iota\alpha\ \omicron\upsilon\varsigma\ \dots\ \alpha\ \tau\epsilon\iota\varsigma\ \emptyset\text{post}\epsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$  (*mia ousia, treis hypostaseis*)<sup>3</sup>. Basilio parla di una *ousia* divina (sostanza generica) articolata in tre ipostasi (cf. linguaggio di Origene), ciascuna delle quali ha elementi propri (*idiotetes*): il Padre la *condizione paterna*, il Figlio la *condizione filiale*, lo Spirito la *forza di santificare*. Basilio definisce la *ousia* come la natura e la sostanza comune a tutti gli esseri della stessa specie, mentre al contrario con *hypostasis* intende l'aspetto individuale determinante e distinguente il singolo, le note individuanti che diversificano il Padre e il Figlio nell'ambito della stessa *ousia*. Con ciò *hypostasis* divenne l'equivalente di *esistenza singola concreta*, in cui l'universale trova un'espressione individuale grazie a caratteristiche particolari. Le proprietà distinguono ciò che è comune con caratteri individuali, ma non dividono ciò che c'è di comune nell'essenza. L'esempio canonico è quello di Pietro e Paolo, che in quanto uomini partecipano della medesima *ousia*; gli *idiomata* li caratterizzano uno come Pietro, uno come Paolo.

Gli *idiomata* del Padre e del Figlio sono l'essere padre e figlio nell'ambito della stessa *ousia* divina, ovvero il loro rapporto d'origine; per tutto il resto sono perfettamente uguali.

<sup>2</sup> La romanizzazione della Cappadocia ci è nota fin dal I secolo a.C. e la *Prima Lettera di Pietro* ci rivela l'esistenza in Cappadocia di pagani convertiti. Le testimonianze storiche e la tradizione cristiana attribuiscono la cristianizzazione della regione a Gregorio il Taumaturgo: discepolo di Origene, quando arrivò nel Ponto vi trovò solo diciassette cristiani, ma con la sua predicazione portò a Dio tutto il popolo di quella regione. Nel IV secolo, raccogliendo la sua eredità, Basilio, detto il Grande, Gregorio Nazianzeno e Gregorio di Nissa, contribuirono con la loro opera alla formazione del pensiero teologico della Chiesa.

<sup>3</sup> *Ousia* e *ipostasi* in Dio non vanno considerati concetti equivalenti. Da qui lo spunto per affermare ipostasi distinte per il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nell'ambito dell'unica *ousia* divina.

In seguito Basilio comprende anche lo Spirito santo nell'articolazione trinitaria e come sua nota peculiare indica il potere santificante. Tuttavia inconvenienti si ebbero soprattutto per la questione sullo Spirito santo. Basilio si era teologicamente formato a contatto di ambienti in cui era prevalente l'influsso omeousiano, lontano dagli estremisti niceni; per cui conosce le perplessità di molti omeousiani in argomento, tra cui Eustazio di Sebaste<sup>4</sup>, cui era particolarmente legato: perciò pur convinto della divinità e della consustanzialità della terza ipostasi trinitaria, preferisce mantenersi nel vago su questo punto, giungendo a proporre solo formulazioni che ne escludano la creaturalità. Nel *De Spiritu Sancto* (375) Basilio dimostra che la terza persona fa veramente parte della Trinità, gode di tutte le prerogative e perfezioni della divinità, dello stesso onore e gloria, partecipa della divinità e dell'adorazione riservata in ugual modo al Padre e al Figlio.

**Gregorio di Nazianzo** precisa meglio le proprietà specifiche delle ipostasi: essere ingenerato per il Padre, essere generato per il Figlio, il procedere dal Padre per tramite del Figlio per lo Spirito Santo. L'ultimo dei suoi *Cinque Discorsi Teologici*, pronunciati a Costantinopoli nel 379, afferma la piena divinità e consustanzialità dello Spirito con le altre due ipostasi.

La questione della terminologia trinitaria è presentata con estrema chiarezza ed efficacia:

«Dio è una sola *ousia* in Tre [...]. Noi non siamo sabelliani difendendo l'Uno contro i Tre, con una confusione che sopprime la distinzione. Non siamo ariani, sostenendo i Tre contro l'Uno, con una divisione che distrugge l'unità [...]. Noi crediamo nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, consustanziali, uguali nella gloria [...]. L'Uno noi lo riconosciamo nella *ousia* e nell'inseparabilità dell'adorazione; i Tre li confessiamo nelle *hypostaseis* o nei *prosopa* come certi preferiscono dire. [...] Ebbene allora che cosa significano per noi le *hypostaseis* e per voi i *prosopa*? [...] Questo vuol dire che i Tre sono distinti non per l'*ousia*, ma per le proprietà» (*Orat.* 42, 16).

Gregorio di Nazianzo più di Basilio insiste sul fatto che i Tre in Dio sono «completi, sussistenti in sé e distinti per numero, sebbene non distinti per la divinità» (*Orat.* 33,16). Altresì chiarisce le relazioni fra le *hypostaseis* divine come relazioni di origine, come i caratteri distintivi di tutte e tre le persone divine:

«Il nome proprio di colui che è senza origine (*aghennesia*) è Padre; il nome proprio di colui che è generato senza cominciamento (*ghénnesis*) è Figlio; il nome di colui che procede o viene senza essere generato (*ekporeusis* o *ékpempsis*) è Spirito Santo» (*Orat.* 30,19).

La Trinità non è solo speculazione teologica, ma è al centro di un pensiero che ispira l'intera esistenza, come si può intravedere da due riferimenti tratti dai *Carmi* di Gregorio di Nazianzo.

---

<sup>4</sup> Già seguace di Ario, fu ricondotto all'ortodossia nicena; al tempo della reazione eusebiana si era schierato con il partito degli orientali, restando in posizione moderata, per cui era diventato capo degli omeousiani. Dimostra incertezza circa la questione dello Spirito santo, che non riconosce né come Dio né come creatura.

Egli dichiara il proposito di «ruggire» la verità trinitaria per mettere in fuga le belve che gli rapiscono i fedeli (*Carm.* 2,1,6,11), e aggiunge: «Canto il Dio che domina dall'alto e lo splendore della mia Trinità che brilla raccolta nell'unità» (*Carm.* 2,1,34,77-78). Fondendo mistica e speculazione, esclama: «Non ho ancora cominciato a pensare l'Unità che la Trinità mi inonda del suo splendore! Non ho ancora cominciato a pensare la Trinità che l'Unità mi riafferra. Quando uno dei Tre mi si presenta, penso che sia il tutto, tanto il mio sguardo è lento, tanto quello che c'è ancora mi sfugge, perché nel mio spirito, troppo limitato per comprendere uno solo, non rimane più posto per quello che vi è in più. Quando unisco i Tre in uno stesso pensiero vedo una sola fiamma e non posso dividere o analizzare la luce unificata» (*Orat.* 40).

**Gregorio di Nissa** attribuisce il predicato *Theos* (= Dio) all'*ousia*, non alle *hypostaseis*; esso deve essere usato al singolare, con il nome di ciascuna di esse: dobbiamo dire Dio il Padre, Dio il Figlio e Dio lo Spirito Santo. Le divine *hypostaseis* sono modi dell'essenza divina, ma l'essenza stessa resta una e identica. L'*ousia* è ciò che è comune negli individui della stessa specie, essi la posseggono tutti egualmente; ma questa *ousia* non potrebbe esistere realmente se non a condizione di essere completata da caratteri individuanti che la determinano. Se si aggiungono questi caratteri individuanti all'*ousia* si ha l'*hypostasis*. L'*hypostasis* è dunque l'individuo determinato, esistente a parte, che comprende e possiede l'*ousia*, ma si oppone ad essa come il proprio al comune, il particolare al generale.

Basilio aveva già chiarito che l'*ousia* comune alle *hypostaseis* non va considerata come loro superiore e fra loro divisa: è infatti nel Padre, da cui procede il Figlio, che essa ha il principio e la sorgente. In tal modo si possono affermare le *hypostaseis* divine senza offendere il «santo dogma» della divina «monarchia».

Nella questione sulla divinità dello Spirito Santo, Gregorio di Nissa preferisce insistere sulla mediazione del Figlio nella sua derivazione dal Padre.

Merito dei Cappadoci è quello di aver chiarito la terminologia trinitaria, superando ogni possibile confusione nel significato di *ousia* e *hypostasis* ed accostando il valore del realismo ontologico (riflessione sulla *ousia*) con l'efficacia salvifica del mistero trinitario (le *hypostaseis* sono poste in relazione con l'economia della salvezza). Il concilio di Costantinopoli del 381 sancirà la posizione dottrinale di Basilio ed introdurrà un cambiamento nella impostazione trinitaria: agli inizi del IV secolo la dottrina trinitaria, sulla base degli influssi di Origene, è sudordinazionista (il Logos è subordinato al Padre ed è elemento di mediazione tra il Padre ed il mondo creato: disposizione verticale del Padre/Figlio/Spirito); nel 381 si assiste invece ad

un'impostazione orizzontale della Trinità e la definizione della unica natura divina delle Tre Persone. Ne viene pertanto intaccata l'opera mediatrice del Logos anche prima dell'incarnazione; ora infatti la mediazione è affidata solo al Cristo incarnato.

Fondamentale risulta l'apporto in Occidente di Ilario di Poitiers per la comprensione del dibattito trinitario e la confutazione dell'arianesimo. Il contatto con l'Oriente significò per lui non solo la comprensione esatta dei termini della controversia, ma anche la possibilità di avvicinarne le posizioni dottrinali e politiche con quelle dell'Occidente, come evidenzia l'uso della formula *una natura/substantia in tres personae*.

## ILARIO DI POITIERS

La sua attività letteraria è finalizzata a guidare la reazione contro gli Ariani. Del resto le poche notizie certe su di lui sono legate alla controversia ariana. La sua nascita si pone agli inizi del IV secolo (forse 315) e la sua elezione a vescovo di Poitiers intorno al 350. Un suo primo intervento lo si registra al sinodo di Béziers nel 356, quando si oppone al capofila ariano della Gallia, Saturnino di Arles ed al suo intento di far condannare Atanasio, uscendone sconfitto e patendo la deposizione e l'esilio in Frigia, nell'Asia Minore (attuale Turchia). Gli anni di esilio in Oriente rappresentano un momento decisivo per la formazione culturale e dottrinale di Ilario: ha contatti con gli ambienti omeousiani, mette a fuoco la complessità della controversia, ne comprende i termini dello sviluppo, legge le opere di Origene, familiarizza con il platonismo, e la prassi esegetica origeniana. Continua a conservare contatti con la Gallia e in preparazione del concilio di Rimini invia il *de synodis* per illustrare ai colleghi vescovi i termini della controversia. Rientrato in Gallia nel 361, quando la regione era passata sotto il dominio di Giuliano la cui neutralità nei confronti della controversia ariana aveva favorito la riscossa antiariana, Ilario fu l'anima del concilio di Parigi del 361, nel quale prevalse una linea moderata sotto l'aspetto dottrinale e disciplinare: fu deciso di condannare solo i capiparte dell'arianesimo occidentale, riservando comprensione ed indulgenza per i tanti vescovi che avevano ceduto all'eresia solo perché costretti. La Gallia fu dunque liberata dai residui dell'arianesimo. Girolamo ne colloca la morte nel 367.

Tra il 353 ed il 355 vede la luce il *Commento in Matthaëum*, la più antica presentazione esegetica continua di un libro della Scrittura in Occidente. Espressione dell'esegesi allegorizzante, le azioni e le parole del Cristo incarnato contengono un significato superiore che si sovrappone a quello letterale, senza eliminarlo né danneggiarlo. Il commento è ispirato all'esigenza di enucleare il significato spirituale del Vangelo: per es. il significato allegorico dei numeri, degli animali, l'etimologie dei nomi ebraici, le immagini della nave come simbolo della chiesa e del deserto come immagine dell'assenza della grazia divina.

Già prima del concilio di Béziers, aveva indirizzato all'imperatore Costanzo uno scritto per perorare la causa di Atanasio e dei suoi sostenitori contro i filoariani: si tratta del *Libro primo a Costanzo*. Si tratta di una raccolta di documenti relativi alla controversia ariana. Di carattere storico-polemico, risalente al periodo dell'esilio, è il *Libro secondo a Costanzo*, in cui l'autore supplica l'imperatore ad autorizzare un pubblico dibattito con Saturnino di Arles, da lui considerato il responsabile della condanna a Béziers. Deluso dalla richiesta respinta, Ilario compone nel *Contro Costanzo* un'amara requisitoria nei confronti dell'imperatore, considerato incarnazione dell'anticristo.

Nel 357 alcuni vescovi della Gallia gli chiedono per lettera di inviare loro informazioni precise sulle formulazioni dottrinali emerse nei vari concili e sinodi tenuti in Oriente. Ilario risponde con il libro *De synodis* ovvero *Sulla fede degli Orientali*. L'opera, in due parti, si compone di una dettagliata documentazione sulle formule di fede elaborate nelle Chiese orientali e di un confronto tra i sostenitori orientali dell'*homoiousios* (il Figlio di Dio è simile al Padre secondo la *ousia*) e quelli occidentali del niceno *homoousios* (il Figlio di Dio è della stessa *ousia* del Padre). Mettendo a confronto i due termini egli interpreta il concetto di simile secondo la sostanza come equivalente a uguale secondo la sostanza. Ilario invita ad andare oltre le divergenze puramente verbali, per cercare un accordo sull'unica verità di fede, analizzando soprattutto ciò che unisce, i contenuti, e lasciando sullo sfondo ciò che divide, la diversità delle formulazioni.

Agli ultimi anni della vita risalgono due opere di carattere esegetico: i *Trattati sui salmi* (364-367) e il *De mysteriis*. Il primo copre il commento solo di una parte del Salterio, per un totale di 58 trattati; libero da impegni dottrinali legati alla controversia teologica, egli fa passare in quest'opera la profondità spirituale e pastorale che ha accumulato negli anni. Girolamo afferma che l'opera è stata composta ad imitazione del commentario origeniano con aggiunte personali.

L'intero libro dei Salmi è simile ad una grande e bella città, dalle molte e belle case, le cui porte si chiudono con chiavi appropriate e diverse l'una dall'altra. Se ammucciate e mescolate insieme, esse faranno grandissima difficoltà a chi volesse aprire ogni singola casa senza conoscere la chiave propria di ciascuna. Se invece per dimestichezza le conoscerà, sceglierà subito la chiave nota da quella massa variamente confusa; nel caso contrario sarà per lui una grande fatica trovare la chiave adatta per ciascuna apertura, in quanto la natura e la forma delle chiavi non gli permetteranno di far corrispondere quella giusta alle serrature diseguali. Perciò noi che abbiamo l'intenzione di trovare la chiave per l'intelligenza di ciascun salmo secondo la misericordia del Signore, apriamo subito l'accesso a questo primo salmo con la sua chiave propria (*Istruzione sui salmi*, 23).

L'intelligenza profonda della Scrittura va al di là delle capacità della ragione umana, la cui attività è pure indispensabile, e corrisponde ad un dono dello Spirito. Il principio esegetico fondamentale è che il contenuto del Salterio va messo in relazione con la predicazione evangelica, in modo che tutto sia riferito alla conoscenza di Cristo e del suo mistero.

Il *De mysteriis* in due libri ripropone il criterio che tutta la Scrittura espone il mistero di Cristo, il quale va ricercato lungo tutto l'AT, i cui personaggi storici (Noè, Melchisedek, Abramo, Isacco, Giacobbe...) sono prefigurazioni dell'incarnazione del Verbo.

## Il *De Trinitate*

R.J. DESIMONE, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino. Da Tertulliano ad Agostino* (trad. di A. Genovese), *Sussidi Patristici* 9, Istituto Patristico "Augustinianum" Roma 1995, pp. 29-45 (Ilario).  
M. WEEDMAN, *The trinitarian theology of Hilary of Poitiers*, Leiden Boston 2007.

**a. Struttura dell'opera.** La principale delle opere dottrinali di Ilario, il *De Trinitate* in XII libri, è attestato con questo titolo solo a partire dal VI secolo (cf. Cassiodoro<sup>5</sup>); dai suoi contemporanei era conosciuto con il titolo *De fide*. Non si tratta di un completo trattato sulla Trinità, quanto di

<sup>5</sup> Cf. *Institutiones Divinarum et Saecularium Litterarum* I, 6 (Istituzioni delle lettere sacre e profane), erudita introduzione allo studio delle Scritture e delle arti liberali.

una dimostrazione di fede nella divinità di Cristo contro gli Ariani in modo particolare, ma anche l'eresia di Sabellio, Marcello di Ancira e Fotino<sup>6</sup>. Di Girolamo (*De viris illustribus*, 100) è la notizia che Ilario attese alla scrittura di quest'opera contro gli Ariani nel periodo dell'esilio in Frigia (dopo il 356-361), prima del ritorno in Gallia (361).

La composizione laboriosa dell'opera è articolata in più sezioni, scritte in tempi diversi. La trattazione si apre con un prologo nel quale l'autore tratta del suo *itinerarium ad Deum*. Egli stesso racconta di essersi imbattuto nei libri scritti da Mosè e dai profeti e di essere stato conquistato dalla rivelazione dell'esistenza e della eternità di Dio espressa da *Es 3, 14: Disse Elohim a Mosè: Io sono colui che sono*. È questo testo a costituire per lui l'introduzione alla conoscenza di Dio Padre. Da *Gv 1, 1-14* apprende che l'eternità, l'infinità e la bellezza del Padre appartengono anche all'Unigenito Figlio. Non c'è pluralità di dèi, poiché l'Unigenito è Dio da Dio, senza differenza di natura. Dio è uno, ma non è solo.

Segue l'esposizione, contenuta nei libri II-III, dettata nei tempi dell'esilio ed incentrata sul rapporto tra il Padre e il Figlio e sulla natura divina del Figlio; essa illustra la dottrina cattolica rispetto alle varie eresie e ribadisce la realtà ed eternità della generazione divina del Figlio e confuta gli argomenti degli ariani circa l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre.

In una nuova sezione (libri IV-VII) Ilario riporta in traduzione latina la lettera dottrinale, con la professione di fede, che Ario aveva inviato ad Alessandro, vescovo di Alessandria, nel 320, e ne dà una confutazione partendo dalle Scritture, dimostrando come già l'AT conoscesse la presenza del Figlio come Dio, accanto al Padre. Sulla base di passi del NT egli dimostra la divinità del Figlio, che insieme al Padre, costituisce un unico Dio. La terza parte dell'opera (libri VIII-XII) si propone di confutare i principali argomenti degli ariani e la loro errata interpretazione dei passi scritturistici utilizzati nella disputa (*Pro 8, 22: Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività...*).

**b. Unità di natura e distinzione di Persone.** Ilario elabora il discorso trinitario nella totale aderenza al dato della Sacra Scrittura. Nella missione affidata da Gesù Cristo agli apostoli, di battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (Mt 28, 19), è contenuta la professione di fede trinitaria, cioè la confessione dell'unico Dio, distinto nella persona del Padre

---

<sup>6</sup> Il monarchianismo di Sabellio, condannato a Roma nel 220 da Callisto, andava tanto oltre nell'affermare l'unità di Dio da eliminare la nascita eterna del Figlio, il quale non sarebbe stato che un "modo" di manifestarsi del Padre. Per Marcello di Ancira Dio è monade indivisibile ed il logos non ha sussistenza personale, con la conseguente negazione del titolo di figlio di Dio. Il termine generazione non è riferito alla generazione eterna, ma all'incarnazione, quando al monade divina si è dilatata in una diade e successivamente in una triade con l'effusione dello Spirito santo sugli apostoli. Per Fotino il Logos è una pura *dynamis* del Padre; le teofanie dell'AT sono da attribuirsi al Padre. Il Cristo sarebbe solo un uomo, in cui si sarebbe incarnato il Logos, cioè la *dynamis* del Padre, diventato pertanto Figlio.

(l'*Auctor*, dal quale tutto procede), dell'*Unigenitus* (Figlio) e del *Donum* (Spirito santo). Le proprietà, contenute nei nomi divini che distinguono le Persone della Trinità, sono l'*infinitas*, l'eternità per il Padre, in quanto non è generato; la *species*, nel senso di bellezza, per il Figlio, in quanto è la perfetta immagine del Padre; l'*usus*, la fruizione, il godimento per lo Spirito Santo<sup>7</sup>.

Ilario insiste in modo particolare sui nomi di Padre e Figlio, sufficienti ad indicare di per sé la natura delle persone divine, sulla base della solenne rivelazione di Mt 3, 17: *Hic est filius meus*. L'alternanza nel racconto biblico della *Genesi* tra *Dio disse* e *Dio fece*, assicura la distinzione del Figlio (= il Dio che opera) rispetto al Padre (= il Dio che dice), ma tanto il comando quanto l'azione si trovano allo stesso livello; i plurali: *faciamus hominem ad immagine et similitudinem nostram* di *Gen* 1, 26 escludono che Dio possa essere considerato *solitarius*: Dio è *unus*, ma non è *solus*, alla maniera del dio unipersonale di Sabellio. L'unità di natura divina tra Padre e Figlio è fondata sull'identità del nome *deus* attribuito dalla Scrittura sia al Padre che al Figlio. Lo scambio reciproco di gloria, che il Padre e il Figlio danno e ricevono (Gv 17, 1-6) proclama l'unità della divinità nel Padre e nel Figlio. Ilario moltiplica le formule per indicare il mistero dell'unità in Dio: *ex deo deus; unus ex uno; ex uno in unum*. Contro gli eretici che esaltano la divinità del Padre, ma rifiutano di riconoscere che il Figlio è Dio (dimostrando di non conoscere la Scrittura che dice: *Ascolta, Israele, il Signore tuo Dio è uno solo* [Dt 6, 4]), Ilario argomenta che tra il Padre e il Figlio c'è uguaglianza assoluta: un'unità non di persone, ma di sostanza o di natura: *non unione personae, sed substantiae unitate* (*Trin.* 4, 35; 42).

L'unità di natura non esclude la distinzione di *Persone* (corrisponde al greco *hypostasis* utilizzato dagli orientali), la quale a sua volta non implica separazione tra Padre e Figlio: la distinzione è nel modo diverso (*causa*) con cui i due partecipano della medesima opera: causa efficiente, il Padre, causa strumentale, il Figlio; la distinzione è nella *missio*: il Padre invia, il Figlio è inviato; così come nel rapporto d'origine (*origo*): il Padre genera, il Figlio è generato.

Colui che è Dio da Dio, spirito da spirito, luce da luce, con franchezza dice: *Il Padre è in me e io sono nel Padre* (Gv 14, 1)... l'uno procede dall'altro e l'uno e l'altro sono un'unità; non una persona, ma uno è nell'altro, perché non c'è nulla di differente nei due... Così sono reciprocamente l'uno nell'altro, perché come tutto è perfetto nel Padre ingenerato, così tutto è perfetto nel Figlio unigenito (*Trin.* 3, 4)

<sup>7</sup> *Trin.* 2, 1: «Tutto è ordinato in relazione agli attributi posseduti ed ai benefici recati: una è la potenza da cui tutte le cose procedono, una è la progenie per opera della quale tutte le cose sono state fatte, uno è il dono che ci elargisce la perfetta speranza. Né si troverà che manchi cosa alcuna a una tal pienezza che mostra, nei nomi del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, l'immensità nell'Eterno, la manifestazione nell'immagine, il godimento nel Dono (*infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere*)».

Ilario esprime la dottrina della circuminsessione, o come la chiamano i greci, perichoresi" (*perichoresis*): l'immanenza mutua che esprime le due relazioni, trinitaria e cristologica, relazioni di distinzione nell'unità, ed è la base della reciproca predicazione delle proprietà.

**c. La generazione del Figlio.** Prima di ogni tempo, il Padre ingenerato genera il Figlio da sé, non da una natura diversa dalla propria; non da una materia preesistente, perché ogni cosa esiste per mezzo del Figlio, non dal nulla, perché il Figlio viene dal Padre. Si tratta di una generazione ineffabile, priva di ogni analogia con la generazione umana: il Padre ha dato tutto di sé al Figlio senza perdere nulla del suo essere. Il fatto di essere stato generato non implica nel Figlio una posterità cronologica rispetto al Padre né la sua inferiorità come affermavano gli Ariani: il Figlio è eterno, sempre Figlio, perché nato da generazione a-temporale. Per noi immersi nel tempo, l'eternità del Padre e la generazione del Figlio vanno oltre ogni comprensione della mente umana, non avendo la possibilità di concepire e definire, con categorie temporali, ciò che è a-temporale ed eterno.

**d. La divinità del Figlio.** Quando Cristo dice di essere Dio, gli Ariani cercano di dimostrare che si tratta solo di un titolo, non di una vera descrizione, perché Cristo ha detto: *Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio (Gv 17, 3)*. Ilario smaschera l'uso distorto delle Scritture da parte degli eretici: «Parole che sono state dette in un contesto e per uno scopo vengono da loro sistemate in modo da essere travisate» (*Trin. 9, 2*). Non afferrano il significato dei testi, non percepiscono i misteri del Vangelo: ricordano solo delle frasi estrapolate dal contesto per riempire le orecchie degli ignoranti<sup>8</sup>.

Il Figlio di Dio non è un falso Dio o un Dio adottivo, né un Dio solo di nome. Il Figlio possiede la natura e la potenza di Dio. La generazione<sup>9</sup> (*nativitas*) dell'Unigenito Figlio dall'ingenerato Dio, preserva la vera natura di Dio. Il Padre dà testimonianza al Figlio, il Figlio stesso dice di essere il Figlio di Dio, l'Apostolo predica questa dottrina, il popolo fedele ne fa oggetto di fede, i demòni le gridano contro, gli ignoranti la comprendono (*Trin. 1, 25*). Il Signore Gesù Cristo è Dio per nome nascita, natura, potere e confessione (*Trin. 7, 9*). La fede apostolica non ha due dèi: non ha due padri e due figli.

La vera fede che dà la vita eterna proclama che Cristo Gesù è vero Dio e vero uomo. Egli è uno e lo stesso nelle due nature, non manca di nulla per quel che riguarda l'una o l'altra natura, sicché non cessa di essere Dio nel momento in cui nasce come uomo: è uomo e rimane Dio. Prima

---

<sup>8</sup> Dossier scritturistico ariano contro la divinità del Figlio: Gv 5, 19: *Il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre*; Gv 14, 28: *Il Padre è più grande di me*; Mc 13, 32: *Quanto poi a quel giorno e a quell'ora, nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre*.

<sup>9</sup> Ilario distingue la nascita (*nativitas*), che segnala una *generatio*, dalla *creatio*, che è un cominciare ad essere.

dell'Incarnazione, durante l'Incarnazione e dopo la Resurrezione egli è *totus homo totus Deus*: Dio muore nella carne (*Trin.* 9, 7).

**e. Lo Spirito Santo.** Più volte Ilario ha occasione di parlare dello Spirito Santo, ma non lo inserisce nelle relazioni intra-trinitarie, adeguandosi ai termini della polemica ariana che coinvolgevano il Padre ed il Figlio. Egli stabilisce la divinità dello Spirito Santo, ma non gli dà mai il nome di Dio (cf. Novaziano e Basilio); la sua attenzione del resto è focalizzata sulla necessità di debellare una volta per tutte l'eresia ariana. Ilario designa lo Spirito Santo con i nomi di *donum in omnibus, munus, usum in munere* (*Trin.* 1, 29), ne parla come dono di Dio agli uomini in vista della loro santificazione. Ilario fa derivare la sua origine dall'unica natura del Padre e del Figlio, anticipando così la dottrina agostiniana della doppia processione dello Spirito Santo: questi è lo Spirito di Cristo e lo Spirito di Dio, che procede dal Padre ed è mandato dal Figlio, *largitor* ed *auctor* dello Spirito Santo. Occorre evidenziare che Ilario non chiami mai *persona* lo Spirito santo, anche se Egli ha un'esistenza personale a causa della sua attività in noi, nella Chiesa, e per la sua intima associazione con il Padre ed il Figlio.

## MARIO VITTORINO

A. Di Berardino (a cura di), *Patrologia*, vol. III, Marietti 1983, pp. 65-75.

Africano di origine, fu maestro di retorica e venne ad insegnare a Roma intorno al 350. In età avanzata si convertì al cristianesimo (355 circa). Si impegnò nella lotta contro l'arianesimo. Nel 362 Giuliano emanò l'editto che interdiceva ai maestri cristiani l'insegnamento; Mario Vittorino indignato abbandonò la cattedra e dal quel momento se ne perdono le tracce. Da Agostino sappiamo che nel 386 era già morto da qualche tempo. La sua produzione letteraria comprende una serie di trattati di carattere grammaticale e filosofico (commenti a Cicerone, Aristotele; traduzioni di opere di Aristotele, Porfirio), che risalgono al periodo precedente la conversione; ed un gruppo di opere cristiane, riguardanti una sezione dottrinale ed una di carattere esegetico.

Nell'ambito della controversia antiariana, la profonda originalità di questo pensatore è nella elaborazione della dottrina trinitaria servendosi degli influssi della filosofia neoplatonica più che della Sacra Scrittura, conosciuta solo superficialmente come nel caso dell'AT. Punto di partenza è l'assoluta trascendenza di Dio. Dio è l'uno anteriore ad ogni qualificazione e categoria, compresa quella dell'essere (= sostanza); è uno, ma non in senso numerico. Il rapporto Padre/Figlio è visto come auto delimitazione del Padre infinito: il Figlio è il Padre che si circoscrive; il Padre è capacità di pensare che si exteriorizza e si delimita come pensiero; il Padre è l'essere in potenza (*esse*), il Figlio l'essere in atto (*sic esse*). Il Figlio è l'essere in azione del

Padre, che è essere ripiegato su se stesso. L'atto, con il quale il Padre passa dalla quiete in movimento, è atto di generazione; tale passaggio va inteso in senso logico, non cronologico.

Il Figlio si distingue dal Padre come il movimento rispetto all'essere, e il movimento a sua volta si sdoppia in movimento rivolto verso l'esterno (*vita* = Cristo) e ritorno dall'esterno verso l'interno (*sapientia* = Spirito santo). Il *motus* è prima vita, allorché crea e vivifica il mondo; poi è intelligenza, sapienza allorché lo illumina e lo riconduce a Dio. L'azione della vita (= Cristo) si è resa manifesta nell'incarnazione, mentre la sapienza (= Spirito Santo) opera nell'intimo dei cuori. Lo sdoppiamento del *motus* in *vita* e in *intelligentia* è visto da Mario Vittorino come un allontanarsi dal Padre per creare il mondo ed un ritorno al Padre insieme con il mondo, cioè come un processo di ascesa e discesa in cui lo Spirito santo ha la funzione di ricongiungere il Padre al Figlio (Hym. 1, 4: *patris et filii copula*). La Trinità di Mario Vittorino ha la caratteristica di disporsi in doppia diade: la prima è formata dal Padre e dal Figlio; il Figlio si sdoppia nella diade Cristo/Spirito Santo.

L'unità, fortemente rilevata, compendia in *unum* tutta la Trinità, per cui abbiamo la difesa dell'*homoousios* niceno, mentre l'articolazione interna è espressa non con il termine *persona*, ritenuto scarsamente individualizzante, ma con il più generico *potentia*: Dio è *tripotens*.

La posizione di Mario Vittorino resta isolata nel contesto della polemica antiariana; a spiegarne la scarsa fortuna si può addurre la difficile comprensione delle sue opere dottrinali, scritte in forma eccessivamente tecnica, con abbondanza di termini oscuri (*valde obscuros*, nel giudizio di Girolamo, *Vir. ill.* 101).

### AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate*

- A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1984, pp. 283-318 (Agostino).
- O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris 1966.
- A. TRAPÉ, *Introduzione, Sant'Agostino, La Trinità*, Nuova Biblioteca Agostiniana IV, Roma 1973, pp. VII-CXXVII; si veda la relativa bibliografia annessa.
- N. CIPRIANI, *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino*, *Augustinianum* 34 (1994), pp. 253-312; ID., *La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di Agostino*, *Augustinianum* 42 (2002), pp. 261-314.
- B. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino di Ippona. Continuità della tradizione occidentale?*, in Aa.Vv., *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, Roma 1994, pp. 161-177.
- P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo: ricerca storico-ermeneutica e prospettive speculative*, Roma Città Nuova 2006.
- R. KANY, *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu De Trinitate*, Tübingen, 2007.
- De Trinitate* (a cura di R. Williams), in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, A. Fitzgerald ed., ed. italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova Roma 2007, pp. 1396-1405.
- P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova Roma 2008.

Per scaricare gratuitamente i testi in latino-italiano delle opere di Agostino: [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it)

Verso la fine del IV secolo la fede nicena, espressa nel concilio di Costantinopoli secondo la linea dei Cappadoci, aveva concluso la controversia ariana, fatta eccezione per i contrasti con gli ariani illirici e germanici. Quando verso il 390 Agostino entra sulla scena teologica, si trovò di fronte una dottrina trinitaria già consolidata. Egli stesso dichiara di ricollegarsi alla tradizione precedente, affermando di esaminare tutte le opere pertinenti a lui pervenute (*Trin.* I, 4.7). La tradizione antiariana, pur avendo pienamente riconosciuto la divinità del Figlio e dello Spirito Santo, non aveva chiarito tutti i problemi: il carattere peculiare della processione dello Spirito Santo, la relazione reciproca tra le Persone ed il loro rapporto all'unica essenza divina.

Il *De Trinitate* è un'opera in tutto e per tutto personale, nella quale Agostino raccoglie le sue riflessioni più profonde, senza essere pressato da esigenze pastorali, necessità polemiche o insistenza degli amici. L'origine dell'opera va ricercata nell'animo stesso di Agostino, bisognoso di scrutare ed approfondire il contenuto della fede e di elevarsi verso la contemplazione delle verità di fede. Egli parla di una *exercitatio mentis*, di uno sforzo spirituale per la purificazione del cuore allo scopo di trovare Dio per sé e per gli altri.

I quindici libri del *De Trinitate* espongono anzitutto il motivo dell'unità e dell'uguaglianza della Trinità secondo le Scritture (libri 1-4), quindi l'esposizione del dogma trinitario con la dottrina delle relazioni (libri 5-7: con l'introduzione alla conoscenza mistica di Dio nel libro ottavo), ed infine la ricerca dell'immagine della Trinità nell'uomo (libri 9-14: il libro quindicesimo, dopo un riassunto dei precedenti, offre un ritorno meditativo sulla vita dello spirito umano e sui dati della Scrittura a proposito della processione del Figlio e dello Spirito).

Nella pagina iniziale è esplicitato il **metodo teologico** seguito:

- studio attento della Scrittura. Fin dall'inizio Agostino afferma di volersi basare per le sue spiegazioni sull'*auctoritas scripturarum* (*Trin.* I, 2.4). La Scrittura è origine e norma della tradizione della Chiesa, pertanto raccoglie con diligenza tutto ciò che la Scrittura insegna sulla Trinità: l'uguaglianza e la distinzione delle Persone, i nomi propri di ciascuna, le processioni, le missioni, le teofanie. Si tratta sempre della Scrittura così come compresa dai commentatori ortodossi (*catholici tractatores*) secondo la cosiddetta *regula fidei* o *catholica*;
- adesione alla *regula fidei* o *fides catholica* o *doctrina fidei*, l'accettazione fedele ed indiscussa del *Simbolo*, che è la regola della fede (cf. *sermo* 213, 2), al quale rivolgersi continuamente come metro per l'interpretazione della Scrittura.

- approfondimento speculativo: l'indagine è guidata dal principio che «la fede cerca, l'intelligenza trova... e di nuovo, l'intelligenza continua a cercare ciò che ha trovato» (*Trin.* XV, 2.2). Agostino mette a fuoco le questioni, i nessi, le prospettive, gli orizzonti di verità in ciò che è affermato dalla fede della Chiesa. La teologia indaga, ma non dissolve il mistero, che è e resta ineffabile: «Diciamo molte cose e non raggiungiamo lo scopo; e la conclusione di tutti i discorsi è Lui» (*Trin.* XV, 28.51). Il mistero resta sempre trascendente, ed è sempre oggetto di confessione e di lode, nella preghiera e nel dialogo con Dio. Il lungo itinerario vuol essere per il lettore non solo un esercizio intellettuale, ma spirituale (*experientia fidei*), di introspezione, purificazione ed asceti, che lo conduca dalle creature al Creatore, dall'immagine all'esemplare. La sapienza non sarà piena se non nella visione immediata di Dio, quando la somiglianza tra l'immagine (l'uomo) e l'esemplare (Dio) sarà perfetta.

Sia in chi scrive sia in chi legge sono necessari la *fides viva* e l'*amor veritatis*. La contemplazione e la teologia trinitaria sono una *via caritatis*, non solo perché suscitate dall'amore di Dio, ma anche perché necessariamente da farsi *simul*, insieme e con un'unità di intenti (*Trin.* I, 3.5). L'unità generata dalla carità di Cristo è presupposto essenziale per penetrare, secondo verità, nella contemplazione dell'unità e della trinità di Dio, vertice e cuore della verità cristiana.

La riflessione teologica muove i suoi passi per sciogliere le seguenti difficoltà:

1. Se è vero che il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio, come fa la Trinità ad essere un solo Dio e non tre dèi?
2. In ogni operazione *ad extra*, la Trinità opera inseparabilmente. La Scrittura, tuttavia, sembra indicare che la voce del Padre (Mc 1,11) non è quella del Figlio. Inoltre, solo il Figlio è nato, ha sofferto, è risorto, ed è asceso in cielo. Solo lo Spirito è apparso in forma di colomba (Mt 3,16). Come può, dunque, la Trinità, che opera inseparabilmente *ad extra*, compiere azioni così diverse?
3. Quali sono le proprietà personali dello Spirito Santo, e qual è la natura della distinzione in Dio tra generazione e spirazione?

**a. Unità di Dio.** Il punto di partenza è l'unità (*unitas*) e l'uguaglianza (*aequalitas*) dell'essere divino, così come presentata secondo le Scritture. Anche l'agire storico del Dio trinitario è ricondotto all'unicità dell'essenza, poiché, inseparabili, i Tre operano inseparabilmente; unica e indivisa è la volontà e l'azione della Trinità. Contro ogni tentativo di subordinazionismo (cf.

Ario per il Figlio, Macedonio per lo Spirito Santo), Agostino afferma la consustanzialità, la coeternità, la perfetta uguaglianza delle Persone divine, le quali possiedono la natura divina, ma in modo tale da essere loro stesse l'unica, la sola, la vera natura divina. Ma questa unità ed uguaglianza sembra contraddetta da molti testi della Scrittura che, pur indicando l'unità e la perfetta uguaglianza tra Padre e Figlio, in alcuni casi parlano del Figlio come inferiore al Padre (*Gv* 14, 28; 5, 22.27). Agostino fornisce ai suoi lettori le seguenti regole per aiutarli a comprendere e interpretare i passaggi apparentemente contraddittori e ambigui della Sacra Scrittura:

a) Quando i testi scritturistici si riferiscono all'unico vero Dio, che è trino, senza menzione esplicita della Trinità, vanno compresi con riferimento non ad un'unica Persona, ma a tutt'e tre (*Gv* 16, 27; *1Tim* 6, 16; *Rom* 11, 33-36).

b) La Scrittura dice determinate cose delle singole Persone separatamente dalle altre, per indicare e farci ricordare che Dio è Trinità; questo, tuttavia, non va inteso in senso esclusivo. Ci troviamo qui di fronte all'*economia* divina nella manifestazione della Trinità (*Gv* 14, 16-24).

c) I testi scritturistici che riguardano Cristo vanno compresi: alcuni *secundum hominem*, in riferimento a Cristo uomo (*forma servi*), altri *secundum Deum*, in riferimento a Cristo Dio (*forma Dei*). La *regola canonica* non è propriamente il Simbolo, bensì la Tradizione della Chiesa nel suo modo di interpretare le Scritture. La regola «canonica» deve essere osservata per mostrare che il Figlio non è minore, ma piuttosto che egli è del Padre: in questo modo viene mostrato non la sua differenza dal Padre, ma la sua generazione eterna "dopo" il Padre. Non si deve dimenticare che in Agostino la trinitaria si connette sensibilmente con la cristologia ed in modo specifico con l'Incarnazione, il *sacramentum Christi*. Solo chi crede nell'Incarnazione del Verbo e soprattutto alla più profonda umiliazione sulla croce, può salire al punto più alto della conoscenza di Dio e pertanto unirsi a Dio nella contemplazione del Verbo (*Trin.* XIII, 20.25; XIV, 2.3).

**b. Inseparabilità delle operazioni trinitarie ad extra.** Secondo punto della trattazione riguarda l'inseparabilità delle operazioni *ad extra* della Trinità, per superare anche in questo caso ogni forma di subordinazionismo. Tutta la Trinità è coinvolta nella creazione (*Trin.* 5, 14.15: «il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo sono un solo principio, come sono un solo creatore e un solo Signore»); nelle teofanie dell'AT e NT (*Trin.* 4, 21.30: nella scena del battesimo, «tutta la Trinità ha operato e la voce del Padre e il corpo del Figlio e la colomba dello Spirito Santo, benché ciascuna di queste cose si riferisca ad una persona distinta»); nella Incarnazione, dove la natura umana di Cristo è opera della Trinità, ma appartiene solo alla persona del Figlio.

Dopo aver chiarito l'unità e l'uguaglianza della natura divina (Dio è *l'ipsum esse*) e l'inseparabilità delle operazioni *ad extra*, si pone il problema: come spiegare la Trinità personale, la distinzione delle tre Persone divine, attestata dalla rivelazione e confessata dai Simboli? Per rispondere a questa domanda Agostino introduce il concetto di *relazione*. In riferimento a se stesse (*substantialiter*) le Persone divine sono l'unico vero Dio e coincidono con l'essenza divina; in relazione reciproca (*relative*) si distinguono rispettivamente come il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito dell'uno e dell'altro. Queste relazioni dicono solo una distinzione, non una diversità di perfezione tra una Persona e l'altra: il Padre non è il Figlio, il Figlio non è il Padre...; sono immutabili, sussistenti, eterne: il Figlio mai ha cominciato ad essere Figlio, ma lo è sempre stato, così come il Padre non ha mai incominciato ad essere Padre, ma lo è sempre stato, lo stesso vale per lo Spirito Santo, che è insieme al Padre e al Figlio un solo ed unico principio delle creature. I nomi propri delle Tre persone divine indicano le proprietà personali di ciascuna ed esprimono le relazioni mutue che intercorrono tra loro e mostrano il modo particolare con cui ognuna si manifesta nella storia della salvezza. Per la prima Persona i nomi sono: Padre, Principio ed Ingenito; per la seconda: Figlio, Verbo, Immagine; per la terza: Spirito Santo, Dono, Amore.

Con l'ottavo libro Agostino dà inizio ad un modo differente di ricerca: *modo interiore*. Si profila in Agostino il bisogno di approfondire la vita relazionale dei Tre a partire dall'analogia psicologica, fondata sull'idea biblica dell'uomo immagine di Dio (*Gen 1, 26*). Agostino sviluppa la via analogica, anche se non è il primo a farlo: già Tertulliano, si era richiamato alle analogie per descrivere la Trinità nella sua distinzione e nella sua unità (l'analogia della fonte, del fiume e della bevanda; oppure quella dell'albero, che è Dio, formato dalla radice, che è il Padre, dal tronco, che è il Figlio, e dai rami, che è lo Spirito Santo). La rivelazione indica la via psicologica come la più concreta per accedere al mistero trinitario, anche se occorre confessare che l'immagine della Trinità nell'uomo è solo una traccia, utile per preparare l'animo a considerazioni più alte. In questa ascesa intellettuale verso Dio, Agostino si fa sempre guidare dalla *regula fidei*: «Ora, dunque, per quanto lo stesso Creatore mirabilmente misericordioso ci aiuterà, dedichiamoci allo studio di queste cose in modo più interiore delle precedenti, quantunque siano le stesse. Sempre salva la regola che se qualcosa resta ancora oscura per la nostra intelligenza non ci allontaneremo dalla certezza della fede» (*De Trin.* VIII, 1.1). Agostino ripete il medesimo concetto alla fine, nel libro XV, dove dice: «Non c'è niente su cui lo sguardo dello Spirito può meglio esercitarsi per vedere con l'intelligenza la natura incorporea ed ineffabile di Dio, di ciò che nella natura umana è superiore agli altri animali, purché si faccia

sotto la guida della regola della fede».

Egli cerca questa immagine nell'uomo esteriore, ma la trova solo nell'uomo interiore e la esprime nella triade **essere, conoscere e volere** (*mens, notitia e amor*: cf. *De Trin.* 9,5,8; 9,12,18) o in quella che è una *trinità più evidente* nello spirito dell'uomo: **memoria, intelligenza e volontà** (*memoria, intelligentia, voluntas*: cf. *De Trin.* 10,11,18; 10,12,19; 14,6,8; 15,21,40-41). Quest'ultima triade, avendo un duplice oggetto, Dio e l'uomo, diviene memoria, intelligenza, amore di sé o memoria, intelligenza, amore di Dio.

Memoria, conoscenza, amore sono tre realtà distinte, ma al tempo stesso una cosa sola, inseparabili: dalla mente procede il verbo, e dalla mente che si conosce per mezzo del verbo, procede l'amore. Come in Dio: salva l'infinita trascendenza del mistero, nell'unico essere divino il Padre genera il Figlio-Verbo per via di conoscenza e, amandolo, con lui spira lo Spirito Santo per via di volontà (cf. *Trin.* XV, 27.50); ovvero, secondo l'analogia dell'amore, l'eterno Amante ama l'eterno Amato e ne è riamato nell'Amore eternamente ricevuto e donato: «Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor» (*Trin.* VIII, 10.14; VI, 5.7 e VIII, 8.12: «vedi la Trinità, se vedi l'amore»). La dissomiglianza è nel fatto che la memoria, l'intelligenza e la volontà sono nell'uomo e dell'uomo, ma non sono esse stesse l'uomo; mentre non si può dire che la Trinità sia in Dio o sia qualcosa di Dio, perché è essa stessa Dio. Inoltre l'uomo ricorda per mezzo della memoria, intende per mezzo dell'intelletto, ama per mezzo della volontà; ma in Dio non si può dire che il Padre intenda per mezzo del Figlio o ami per mezzo dello Spirito. Queste tre prerogative sono proprie di ciascuna delle Persone divine, sebbene ciascuna le posseda in un modo diverso secondo la propria relazione alle altre.

Dottrina delle relazioni e analogia psicologica consentono dunque al Vescovo di Ippona di pensare la Trinità biblica all'interno dell'unità dell'essenza divina. Ma qual è il giudizio finale su tutto questo sforzo fatto? Si tratta di un giudizio molto severo e poco entusiastico! In realtà Agostino dice, nel libro XV, 23.44, che è una congettura quella che lui ha fatto e per di più si tratta di una *similitudo dissimilis*, come lui stesso afferma nell'*Ep.* 169. Nel *De Trinitate* la *dissimilitudo* viene sottolineata in modo molto forte, anche rispetto all'ultima analogia, quella relativa alla *memoria Dei, notitia Dei e amor Dei*: secondo Agostino è stato più un tentativo che una riuscita, conscio della trascendenza di Dio (*Trin.* XV, 25.45).

**c. La missione del Figlio e il procedere dello Spirito Santo.** La missione del Figlio è presentata in ordine alla redenzione, che se da un lato è rivelazione dell'amore del Padre per noi, dall'altro, per mezzo del sacrificio, è via per condurre i credenti all'amore del Padre. Incarnandosi, il Figlio di Dio è divenuto il Mediatore tra Dio e gli uomini, l'unico Mediatore. Egli è *scientia* e

*sapientia* di Dio, espressione che indica la mediazione di Cristo nella rivelazione della salvezza beatificante. L'esistenza storica di Cristo si è mostrata come la più alta rivelazione dell'amore infinito di Dio: *demonstratio* o *commendatio amoris Dei* (*Trin.* IV, 1.2; VIII, 5.7). In ciò era inclusa una proclamazione dell'umiltà divina. L'incarnazione del Figlio di Dio ha rivelato come Dio ha amato gli uomini in umiltà e come anche l'uomo deve amare Dio e a motivo di Dio il prossimo senza orgoglio né ira (*Trin.* VIII, 8.12). Partendo dall'amore rivelato nella croce egli può risalire a ciò che dice della vita trinitaria: *amans, amatus, amor*: Dio ama il Figlio dall'eternità nell'amore dello Spirito Santo (*Trin.* VIII, 8.12) Proprio a partire dalla sua preoccupazione di rendere comprensibile l'incarnazione come manifestazione dell'amore umile di Dio, egli sarebbe stato in grado di considerare, di fronte alla dottrina greca dell'immutabilità di Dio, l'amore infinito di Dio come comunione di amore; Agostino però non sviluppa questa linea.

In relazione alla giustificazione dell'uomo Agostino è chiaramente trinitario. La medesima grazia mediante la quale Gesù nel primo momento della sua esistenza umana è divenuto Figlio di Dio fa di ogni uomo, in quanto crede ed è rigenerato dallo Spirito santo, un cristiano, un figlio di Dio; e come Gesù in base alla sua figliolanza divina è stato unto di Spirito santo, così ogni cristiano viene santificato mediante lo Spirito santo, sia pure non in modo ugualmente perfetto. Per Agostino dunque l'incarnazione del Figlio di Dio nello Spirito santo ha il suo fondamento ultimo nell'eterna figliolanza divina, e proprio questa connessione tra la generazione eterna e la missione temporale viene in qualche modo riprodotta nella giustificazione di ogni uomo. Anche il battezzato diviene figlio di Dio nello Spirito santo, come Gesù, nel medesimo Spirito, è divenuto colui che già da sempre era stato il Figlio di Dio. Si potrebbe perfino affermare che la vita di grazia dell'uomo divenuto figlio di Dio eguaglia quel prolungamento dell'eterna figliolanza divina che nell'incarnazione si è sviluppato nella forza dello Spirito santo fino nell'umanità di Gesù.

Partendo dal dato rivelato, lo Spirito Santo è presentato come lo Spirito del Padre e del Figlio; tra le opere *ad extra* vi è quella di elargire agli uomini i doni di Dio e di diffondere nei cuori la carità. Se lo Spirito elargisce i doni di Dio, Egli stesso nella Trinità è Dono; se diffonde l'amore nei cuori, Egli stesso nella Trinità è Amore. Lo Spirito santo si riferisce al Padre e al Figlio in quanto è il Dono e l'Amore di entrambi, perciò la comunione, l'abbraccio, la soavità: la *communio consubstantialis et coaeterna* (*Trin.* VI, 5.7). La Scrittura non dice che lo Spirito Santo è carità; Dio invece è carità. Per la terza Persona il termine Amore viene usato secondo il significato proprio, ma non in modo esclusivo, perché secondo un significato più generico si può usare tanto del Padre quanto del Figlio. Ciò costituisce una grande differenza con i nomi

propri della Prima e della Seconda Persona, che non si possono usare se non per la persona di cui si dicono. La ragione sta nel fatto che il linguaggio umano non ha nomi per esprimere una processione secondo la sostanza che non sia generazione.

L'azione dello Spirito non solo trasforma le anime dei fedeli, ma vivifica tutto il Corpo di Cristo, che è la Chiesa. In seno alla Trinità è una specie di ineffabile comunione tra il Padre e il Figlio, nella Chiesa è la comunione che unisce i fedeli tra loro e con la Trinità, facendo di tutti una cosa sola. La comunione intra-ecclesiale discende da quella intra-trinitaria: «[...] per mezzo di ciò che è comune al Padre e al Figlio, hanno voluto che noi fossimo uniti tra noi e con loro, e mediante questo dono raccoglierci nell'unità mediante l'unico dono ch'essi hanno in comune, per mezzo cioè dello Spirito Santo, Dio e dono di Dio. Per mezzo di lui infatti noi ci riconciliamo con Dio e ne godiamo» (*Sermo 71, 12.18*).

## Appendice

### **Agostino, *De Trinitate*, XV, 28. 51**

Signore nostro Dio, crediamo in te, Padre e Figlio e Spirito Santo. Perché la Verità non avrebbe detto: *Andate, battezzate tutte le genti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo* (Mt 28, 19), se Tu non fossi Trinità. Né avresti ordinato, Signore Dio, che fossimo battezzati nel nome di chi non fosse Signore Dio. E una voce divina non avrebbe detto: *Ascolta Israele: Il Signore Dio tuo è un Dio Unico* (Dt 6, 4), se Tu non fossi Trinità in tal modo da essere un solo Signore e Dio. E se Tu fossi Dio Padre e fossi pure il Figlio tuo Verbo, Gesù Cristo, e il Vostro Dono lo Spirito Santo, non leggeremmo nelle Sacre Scritture: *Dio ha mandato il Figlio suo* (Gal 4, 4; Gv 3, 17), né Tu, o Unigenito, diresti dello Spirito Santo: *Colui che il Padre manderà in mio nome* (Gv 14, 26) e: *Colui che io manderò da presso il Padre* (Gv 15, 26). Dirigendo la mia attenzione verso questa regola di fede, per quanto ho potuto, per quanto tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato ed ho desiderato di vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto, ed ho molto disputato e molto faticato. Signore mio Dio, mia unica speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre la tua faccia con ardore. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta. Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa. Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza; dove mi hai aperto, ricevimi quando entro; dove mi hai chiuso, aprimi quando busso. Fa' che mi ricordi di te, che comprenda te, che ami te. Aumenta in me questi doni, fino a quando Tu mi abbia riformato interamente.

So che sta scritto: *Quando si parla molto, non manca il peccato* (Pro 10, 19), ma potessi parlare soltanto per predicare la tua parola e dire le tue lodi! Non soltanto eviterei allora il peccato, ma acquisterei meriti preziosi, pur parlando molto. Perché quell'uomo di cui Tu fosti la felicità non avrebbe comandato di peccare al suo vero figlio nella fede, quando gli scrisse: *Predica la parola, insisti a tempo e fuori tempo* (2Tim 4, 2). Non si dovrà dire che ha molto parlato colui che non taceva la tua parola, Signore, non solo a tempo, ma anche fuori tempo? Ma non c'erano molte parole, perché c'era solo il necessario. Liberami, o mio Dio, dalla moltitudine di parole di cui soffro nell'interno della mia anima misera alla tua presenza e che si rifugia nella tua misericordia. Infatti non tace il pensiero, anche quando tace la mia bocca. Se almeno non pensassi se non ciò che ti è grato, certamente non ti pregherei di liberarmi dalla moltitudine di parole. Ma molti sono i miei pensieri, tali quali Tu sai che sono *i pensieri degli uomini*, cioè *vani* (Sal 93, 11). Concedimi di non consentirvi e, anche quando vi trovo qualche diletto, di condannarli almeno e di non abbandonarmi ad essi come in una specie di sonno. Né essi prendano su di me tanta forza da influire in qualche modo sulla mia attività, ma almeno siano al sicuro dal loro influsso i miei giudizi, sia al sicuro la mia coscienza, con la tua protezione. Parlando di Te un sapiente nel suo libro, che si chiama Ecclesiastico, ha detto: *Molto potremmo dire senza giungere alla meta, la somma di tutte le parole è: Lui è tutto* (Sir 43, 29). Quando dunque arriveremo alla tua presenza, cesseranno queste *molte parole che diciamo senza giungere a Te*; Tu resterai, solo, *tutto in tutti* (1Cor 15, 28), e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio e divenuti anche noi una sola cosa in Te. 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.