

L'intuizione centrale: lo «spirituale».

Il fondo sicuro su cui si staglia ogni riflessione di Agostino su Dio o sulla Trinità è un'esperienza spirituale che ritorna nei diversi periodi della sua vita e si riflette in alcune pagine memorabili delle *Confessioni* (libro X) o ancora nel *Sermo LII* predicato attorno al 415. Tale esperienza spirituale consiste nella scoperta luminosa della realtà trascendente di Dio nell'interiorità dell'anima che è alla ricerca della sapienza:

Ammonito da questa lettura a ritornare in me stesso, entrai da te guidato nell'intimo del mio animo e ci riuscii perché tu ti facesti mio aiuto. Entrai e vidi con l'occhio della mia anima, qualunque esso fosse e sopra di esso, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile, non questa luce comune e visibile a ogni uomo, né una luce del medesimo genere, ma più intensa, quasi che essa da chiara si facesse smagliante ed occupasse tutto con la sua immensità. Non era una luce come questa ma diversa, molto diversa da ogni nostra luce. E stava sopra la mia intelligenza non come l'olio sopra l'acqua, né come il cielo sopra la terra, ma ancora più in alto, poiché essa mi aveva creato, ed io, poiché ne ero stato creato, ero inferiore ad essa. Chi conosce la verità conosce quella luce e chi conosce quella luce conosce l'eternità. È l'amore che la fa conoscere. Oh verità eterna, oh vero amore e diletta eternità. Sei tu il mio Dio, a te io anelo di giorno e di notte (*Confessioni VII,10*).

La vera natura dello spirituale, di Dio e dell'anima, si rivela nella sua esperienza spirituale, identificandosi con la perfezione dell'essere. Questa nozione di spirito si riflette su quella di infinito e per la prima volta Agostino riesce a intuire l'infinito divino, giungendo a pensare veramente al mistero della creazione. Viene superato il registro della semplice negazione delle imperfezioni create e si passa a un discorso basato su una comunicazione tra Dio e la creatura, che però non cattura Dio all'interno di ciò che è sperimentabile in questo mondo.

Per quanto concerne quella suprema, ineffabile, immateriale, immutabile natura che, in qualche modo, deve essere vista con l'intelligenza, non vi è nulla, purché lo si faccia sotto la direzione della regola della fede, su cui lo sguardo dello spirito si possa meglio esercitare di ciò che nella natura umana è superiore agli animali, è superiore anche alle altre parti dell'anima, voglio dire lo spirito (*De Trinitate XV,27-49*).

È proprio l'esigenza di non perdere di vista questa realtà ineffabile e spirituale a guidare Agostino nella sua teologia trinitaria: sia quando cerca di cogliere, proprio tenendo in vista questa natura spirituale, la perfetta uguaglianza dei tre che operano con ruoli diversi nella storia della salvezza, sia quando cerca di pensare come siano un'unica cosa che nei singoli è totalmente presente e non è minore in uno rispetto ai tre né maggiore nei tre rispetto alla singola persona, sia infine nella ricerca delle analogie con cui cogliere qualcosa dell'unità/distinzione/inseparabilità dei tre in Dio.

La via al divino/spirituale è quella del ritorno del pensiero nella sua interiorità: si tratta di un'ascesa interiore (*ascensus in corde*), che dall'occhio dell'anima o *mens* risale alla luce immutabile e atemporale, identica a «ciò che è» e che abita in noi pur non essendo da noi, e che quindi è «in noi sopra di noi». È a questo livello che si può cogliere la bellezza che rende bella ogni cosa, la verità che rende vere le realtà del mondo, la misura non misurata, ma che tutto misura. La verità nel pensiero e al di sopra di esso quale sua condizione e fondamento è la verità divina: «Essa è superiore perché mi ha creato e io inferiore perché sono stato creato da essa» (*Confessioni VII,10,16*).

Nella sua interiorità, mediante la via del ritorno in sé e dell'ascesa, la coscienza giunge a Colui che è immutabilmente se stesso ed è autoaffermazione di sé (Io sono Colui che è). È questa la realtà vera. Ma si tratta di un'illuminazione momentanea e non del possesso stabile che realizzeremo nell'altra vita.

L'interiorità dell'uomo è il luogo privilegiato dell'esperienza di Dio, che però è sempre al di là dell'uomo. È una certezza ricorrente in Agostino: «*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*» (*Confessioni* III,6,11). Ne deriva la duplice componente del desiderio di Dio: il suo carattere estatico da un lato, poiché Dio è sempre al di là di ciò che l'uomo ha già colto; la sua positività dall'altro, poiché il desiderio di Dio sarebbe impossibile se Dio non fosse già presente all'anima. Un luogo interessante per verificare tale dialettica è il tema dell'invocazione (*Confessioni* I,1,5). Si invoca Dio perché è Altro, un'alterità personale di fronte a noi e quindi trascendente; ma lo si invoca per chiamarlo a sé, per sperimentarne la presenza. Anzi, nell'invocazione Agostino si rende conto di non avere un luogo in cui accogliere Dio, dal momento che Dio contiene il mondo in cui Agostino stesso è contenuto. Lo si invoca dunque per scoprirla la presenza in noi, anzi il nostro essere in Lui. Il Dio invocato non può essere contenuto da nulla, ma tutto contiene. Eppure questo Dio creatore è presente in tutte le cose (è presente *totalmente* in tutte le cose, eppure nessuna lo contiene nella sua *totalità*). È il mistero della immanenza-trascendenza di Dio, che si inscrive nell'invocazione e quindi nella stessa dinamica del desiderio. Resta la domanda radicale: come pretendere di accogliere questo mistero incontenibile? Dove accogliere il Dio invocato? La risposta chiede di capovolgere i termini del rapporto: Dio stesso è la sorgente del desiderio, colui che spinge l'uomo a invocarlo, che desidera, anzi comanda, di essere amato (*Confessioni* I,5,5). Sarà allora Dio stesso ad ampliare, purificare l'anima perché lo accolga. Non si può rendere conto dello slancio dell'uomo verso Dio se non si parte da Dio stesso. La prima certezza è l'affermazione: «Ci hai fatti per te». Invochiamo il Dio che ci chiama (*Confessioni* XIII,1,1). Il desiderio di Dio è semplicemente la manifestazione della vocazione divina.

Allora veramente vidi le tue cose invisibili mediante le cose che sono state create. Ma non ebbi forza di fissarvi lo sguardo e spesso ricaddi nella solita vita, non altro portando con me se non un ricordo pieno di amore e rimpianto come di cose delle quali avevo assaporato il profumo, ma di cui non mi potevo cibare. Andavo cercando il mezzo per procurarmi le forze sufficienti per godere te e non potevo trovarle finché non mi fossi unito al mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo.

Il «De Trinitate»: struttura e contenuti

Ricaviamo indicazioni sulla struttura dell'opera dalle stesse parole dell'autore, che ne sintetizza il contenuto al libro 15,3,5: «Lasciando da parte ogni discussione tenterò, per quanto lo potrò, con l'aiuto del Signore, di riassumere in breve ciò che, in ciascun libro, ho cercato di far comprendere, discutendolo ampiamente e porrò come sotto lo sguardo dello Spirito, non gli argomenti con cui ho provato le mie asserzioni, ma le verità trovate...».

Libri I – IV: l'unità-uguaglianza dell'Unus Deus-Trinitas nelle Scritture, lette alla luce della «regula fidei»

La formula preferita è *Deus Trinitas*: «*Suscipiemus... reddere rationem quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus; Deus ipsa Trinitas intelligitur non tantummodo de Patre... sed de uno et solo Deo, quod est ipsa Trinitas*» (1,6,10). Quest'impostazione taglia corto col subordinazionismo, evita di pesare a una quaternità in Dio («*Nunc vero tene incognitissima fide, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse Trinitatem, et tamen unum Deum; non quod sit eorum communis quasi quarta divinitas, sed quod sit ipsa ineffabiliter inseparabilis Trinitas*» Ep. 120,13) e supera d'un balzo le contestazioni ariane.

È proprio per mostrare questa unità-uguaglianza che vengono analizzate le Scritture, in cui la distinzione di ruoli e molte espressioni sembrano presupporre una diversità dei Tre. Ne derivano le regole di lettura dei rapporti tra i Tre: spesso i testi rimandano all'unico vero Dio che è Trinità senza menzionarla (1Tm 6,16; Rm 11,33-36); c'è una disposizione o distribuzione divina della manifestazione della Trinità, per cui molti testi parlano di uno separatamente dagli altri: ma tali testi non vanno letti in senso esclusivo; infine per il rapporto Padre-Figlio vi sono testi che ne dicono l'uguaglianza-unità (Gv 10,30), testi che dicono l'inferiorità del Figlio secondo la natura umana (Gv 14,28) e testi che esprimono non l'inferiorità o l'uguaglianza, ma l'ordine d'origine (Gv 5,19,26: «Non inaequalitas sed nativitas eius ostenditur» De Trin, 2,1,3). Non mancano testi ambigui e quindi interpretabili diversamente (Gv 7,16).

In questa prospettiva occorre precisare che le missioni non implicano subordinazione tra le persone, poiché nella Trinità stessa le missioni divine indicano solo ordine di natura che è ordine d'origine. Il Figlio è inviato dal Padre «non perché uno è maggiore, l'altro è minore; ma perché uno è Padre e l'altro è Figlio, uno è genitore l'altro è generato, uno Colui da cui procede Colui che è inviato e l'altro Colui che procede da chi lo invia» (4,20.27). Lo stesso vale dello Spirito: «Nell'eternità è dono, nel tempo è donato» (5,16.17); « Per lo Spirito Santo essere dono di Dio significa procedere dal Padre, ed essere inviato significa essere conosciuto come procedente dal Padre... Ma non possiamo dire che lo Spirito non proceda anche dal Figlio» (4,20.29). Riguardo alle *teofanie dell'AT e del NT* Agostino si discosta dalla lettura di molti Padri che le attribuivano al Figlio e le rimanda alla Trinità unica che le opera mediante angeli. Tutta la Trinità ha operato inseparabilmente la creazione e le teofanie: «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 tre cose si riferisca ad una persona distinta» (De Trin. 4,21.30).

Libri V-VII: la distinzione relazionale come difesa speculativa del dogma

Nella confutazione degli ariani, Agostino utilizza tutta la sua genialità dialettica. Il suo procedimento si può riassumere nella frase del *De Civitate Dei* 11,10.11: «Dio è tutto ciò che ha, eccetto le relazioni per cui ciascuna persona si riferisce all'altra».

Dio è tutto ciò che ha, per cui tutte le perfezioni si identificano con l'essere divino che è pienezza di ogni perfezione «*ipsum esse*». Non vi sono accidenti in Dio: «*Nihil accidens in Deo, quia nihil mutabile*» (5,4.5). I tre, essendo l'unica essenza divina sono uguali e «due non sono più di una, né una meno di due». Parlando del Padre e del Figlio precisa: «Ciò che si dice della sostanza dei due, di dice ad un tempo dei due». Lo stesso vale dello Spirito del Padre e del Figlio.

Eccetto la relazione per cui ciascuna persona si riferisce all'altra: in Dio occorre distinguere accuratamente tra le perfezioni assolute, «*quae dicuntur ad se*», e le relazioni, «*quae dicuntur ad alium*»; le prime sono comuni e si predicano *substantialiter*, le seconde distinguono i tre e si predicano *relative*. Essendo nell'ordine dell'*ad aliquid* le relazioni non indicano delle perfezioni e quindi non distinguono secondo la sostanza. Essendo inoltre simultanee (*relativa sunt simul*), le relazioni sono eterne e immutabili. Queste precisazioni portano Agostino a rifiutare il commento antiariano di 1Cor 1,24, che faceva del Figlio la sapienza-potenza che Dio ha da sempre. Potenza e sapienza dicono infatti perfezioni assolute, non proprietà personali. Le relazioni implicano simultaneità e rimando e non perfezione maggiore o minore. In tal senso non implicano mutamento nei termini (5,16.17).

Viene precisato il nome relativo dello Spirito, individuandolo nel Dono (Gv 4,10; At 2,17) e nell'Amore (Rm 5,5). E' così possibile rileggere i nomi propri dei Tre, cogliendone il senso relazionale: *Padre, Principio, Ingenito; Figlio, Verbo, Immagine; Spirito Santo, Amore, Dono*.

Da queste analisi si ricavano le regole di predicazione in Dio: i nomi che indicano perfezioni assolute si dicono al singolare sia parlando delle singole persone che parlando delle tre insieme. I nomi che indicano una relazione immanente si dicono al singolare della persona a cui appartengono e in nessun modo delle altre, mentre il plurale si può usare solo quando si suppongono le mutue relazioni (Gv 10,30: «Io e il Padre siamo uno»).

Ma queste regole pongono il problema del termine «persona»: il termine infatti indica una perfezione assoluta, non relativa: «*non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed idem omnino... ad se quippe dicitur persona... sicut ad se dicitur Deus*». Perciò se dico che il Padre è persona, il Figlio è persona e lo Spirito è persona, come dico che il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito è Dio, perché posso dire che sono tre persone e non che sono tre dèi? (7,6.11).

Libro VIII: introduzione alla conoscenza di Dio attraverso i concetti di verità, bontà, giustizia, carità.

Abbiamo di Dio una conoscenza negativa, per differenza da tutto ciò che non è Dio, in quanto mutevole e finito, ma anche una conoscenza positiva, considerando che Egli è verità, bontà, giustizia. Dio/spirito si rende presente a noi in queste nozioni che sono tali da essere desiderate anche da chi non le vive: si

impongono a noi come ciò di cui viviamo, anche quando facciamo il contrario di ciò che esse esprimono (un ladro desidera la giustizia; un uomo è malvagio perché pensa che sia l'unica via alla felicità).

Ma la conoscenza più alta di Dio la conseguiamo per mezzo dell'amore. È in questo contesto che Agostino esclama: «*Immo vero, vides Trinitatem, si caritatem vides*» (8,8.12). È qui un punto di svolta nel *De Trinitate* ma in generale nella teologia trinitaria. Risalgo verso la Trinità a partire e in relazione alla salita verso il mistero che l'anima può compiere e in questa stessa anima colgo il dinamismo trinitario della risalita verso Dio, proprio perché è Dio stesso che mi concede per grazia di andare a Lui, rendendomi partecipe della sua vita trinitaria. Eppure, la luce dell'amore è troppo forte perché in essa possiamo scorgere qualcosa del mistero, in modo tale da trovare risposte alle nostre domande (perché lo Spirito viene al terzo posto? In che senso lo Spirito non è un altro Figlio?). Perciò Agostino, pur avendo trovato il luogo privilegiato per pensare al mistero trinitario (l'amore), si incammina per un'altra via, più alla portata dell'esperienza umana comune: la struttura dell'anima e la sua attuazione.

Libro IX-XIV: ricerca dell'immagine della Trinità nell'uomo esteriore ed interiore (l'analogia psicologica)

Agostino cerca un'immagine della Trinità nell'uomo sia per dare una ragione alla fede (così che l'uomo riconoscendo in sé un'immagine della Trinità ne accolga con gioia l'annuncio) sia per comprendere qualcosa della differenza tra la generazione del Figlio e la processione dello Spirito. Questa immagine si trova nell'uomo e in particolare nel suo spirito, ossia laddove l'uomo si volge dal molteplice all'Uno, dalla dispersione nel mutevole all'Immutabile. Siamo sulla via della ricerca della Sapienza, ossia della «cognizione intellettuale delle cose eterne» (12,15.25). Già nelle Confessioni aveva considerato la triade dell'essere-conoscere-amare nell'unica pienezza di vita. Nel *De Trinitate* parte invece dai sensi esterni, come la vista (realità, visione, intenzione). Ma è solo nell'uomo interiore che si trovano le immagini più perfette (benché sempre deficienti): *mens-notitia-amor*, ma soprattutto la più interiore (perché abituale) *memoria-intelligentia-voluntas*.

Libro XV: riassunto e completamento dell'opera. Ritorno meditativo sulla vita dello spirito umano e sui dati della Scrittura a proposito della processione del Figlio e dello Spirito.

Tale indagine è giunta a scoprire una trinità nell'immagine di Dio, che è l'uomo considerato nel suo spirito, che si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine di colui che ha creato l'uomo a sua immagine, e così si percepisce che la sapienza si trova là dove c'è contemplazione delle realtà eterne. Cerchiamo dunque ormai quella Trinità che è Dio in quelle realtà eterne, incorporee e immutabili, nella cui piena contemplazione ci è promessa la vita beata, che è tale solo perché eterna (*De Trinitate* XV, 3-4).

LA FORMALIZZAZIONE DEL DOGMA TRINITARIO

IL CONCILIO DI COSTANTINOPOLI II (553). Convocato dall'imperatore Giustiniano per condannare i teologi antiocheni («i Tre Capitoli»), così da rialacciare il dialogo coi monofisiti, il concilio formulò quattordici anatematismi, approvati, in seguito a forti pressioni, da papa Vigilio in una lettera del dicembre 553.

Riportiamo il primo canone quale soluzione magisteriale della problematica terminologica connessa al dogma trinitario: una sostanza o natura e tre ipostasi o persone. Il testo offre una definizione speculativa e una biblica. Nella prima viene adottata la formula dei Cappadoci e precisata l'esatta equivalenza terminologica latina: al greco «hypostasis» corrisponde in latino il «subsistens - subsistentia», equivalente del termine «persona» e indicante la distinzione dei Tre. Siamo in linea con la terminologia del Tomus di Costantinopoli del 382. Essendo tutta la Trinità consustanziale, l'espressione è reversibile (il Figlio è consustanziale al Padre e il Padre al Figlio, benché non proceda da quest'ultimo). La definizione biblica, che segue immediatamente, mentre riafferma l'unità dell'unico Dio, oppone i Tre alla totalità delle creature. Si noti che la Trinità è esplicitata a partire dall'unità del Padre, da cui procedono il Figlio e lo Spirito, che possiedono nel Padre, in modo indiviso, l'unica divinità. Testo in DS 421

«Se uno non professa una sola natura o sostanza e una sola potenza e autorità del Padre, Figlio e Spirito Santo, una Trinità consustanziale, una sola divinità adorata in tre ipostasi o persone, quel tale sia anatema. Infatti c'è un solo Dio e Padre, da cui tutto, e un solo Signore Gesù Cristo, per cui tutto, e un solo Spirito santo, in cui tutto è stato creato».

Le formule di fede occidentali eredi della teologia di Agostino

La famiglia di simboli di fede della zona spagnola-gallicana del V-VII secolo ebbe un influsso importantissimo nella fissazione del dogma trinitario nella coscienza di fede e nella teologia occidentale. Si tratta di professioni di fede ampie e elaborate (forse stese per l'istruzione del clero), intessute con espressioni tratte dalle opere di Agostino per la mediazione di Fulgenzio di Ruspe, Isidoro di Siviglia e altri discepoli della teologia agostiniana. A questo patrimonio dottrinale rimanda Pier Lombardo (XII secolo) nella sistemazione delle *Sentenze*.

Capostipite di questa famiglia di simboli di fede è il *Libellus Fidei* di Gregorio di Elvira (fine IV secolo). Il contesto è la riflessione teologica di ispirazione agostiniana che si oppone al cristianesimo ariano dei barbari (*Ulfila*) nonché al priscillianismo (eresia di tipo manicheo). Il valore di questi simboli consiste nello sforzo di portare a espressione precisa e raffinata il dogma. La vita trinitaria immanente è considerata a sé, in un primo articolo autonomo; solo in un secondo articolo si tratterà dell'incarnazione, per concludere con l'articolo sull'escatologia (schema tripartito). Lo studio di questi testi deve portare all'acquisizione di una maggior precisione terminologico-concettuale nella formulazione della fede nella Trinità.

SINODO DI TOLEDO XI (iniziato il 7 novembre 675). Opera dei vescovi spagnoli del VII secolo, i simboli toletani sono alla confluenza di una grande tradizione patristica, soprattutto agostiniana, e cercano di formalizzare il dogma a livello concettuale e terminologico. Attribuito al metropolita Quirico e ai suoi collaboratori, profondamente ispirato alla teologia trinitaria di Agostino, Fulgenzio di Ruspe (+ 532) e Isidoro di Siviglia (+ 636), questo simbolo raccoglie ampiamente il materiale dei simboli dei sinodi toletani IV (633) e VI (638). Vi si riscontra uno stesso schema nella dottrina trinitaria: (1) breve affermazione di fede nella Trinità, ossia nelle tre persone divine consustanziali, considerate dal punto di vista dell'unità e della Trinità; (2) confessione di fede nelle tre persone distinte: il Padre, senza nascita e origine delle altre persone; il Figlio, generato dal Padre dall'eternità, consustanziale, non come una parte del Padre, ma Figlio per natura (non per adozione) e da sempre (non per volontà né per necessità); lo Spirito, consustanziale e procedente (non generato né ingenerato) da Padre e Figlio, come carità mutua di Padre e Figlio, senza inferiorità; (3)

precisazioni sul Dio Trinità: la non triplicità è giustificata dalla distinzione per opposizione relativa (relazioni mutue); si distingue la predicazione essenziale da quella relativa; si afferma l'inseparabilità delle persone nell'essere e nell'operare e le proprietà personali. Testo in DS 525-32.

«(1) Noi confessiamo e crediamo che la santa e ineffabile Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo è secondo natura un solo Dio, di una sola sostanza, di una sola natura, come pure di una sola maestà e potenza. (2) Confessiamo che il Padre non è generato, né creato, bensì ingenerato. Egli infatti, da cui il Figlio nasce e lo Spirito Santo procede, non deve ad altri la sua origine. È Lui stesso la sorgente e l'origine dell'intera divinità. (3) Egli stesso è pure il Padre della sua propria essenza, che generò ineffabilmente dalla sua sostanza ineffabile il Figlio e tuttavia non generò altro da ciò che lui stesso è: Dio (generò) Dio, la luce (generò) luce; proprio da Lui dunque «viene ogni paternità in cielo e sulla terra» (Ef 3,15).

(4) Confessiamo anche che il Figlio è nato, e tuttavia non creato, dalla sostanza del Padre, senza inizio, prima del tempo; poiché né il Padre esistette mai senza il Figlio, né il Figlio senza il Padre. (5) E tuttavia non come il Figlio dal Padre, così il Padre dal Figlio, poiché non il Padre riceve la generazione dal Figlio, ma il Figlio dal Padre. Il Figlio dunque è Dio dal Padre, il Padre invece Dio, ma non dal Figlio; Padre quindi del Figlio, non Dio dal Figlio: quello invece Figlio del Padre e Dio dal Padre. Tuttavia il Figlio è in tutto uguale a Dio Padre, poiché non ha mai iniziato né cessato di nascere. (6) Questi è anche creduto di una sola sostanza col Padre, per cui è anche detto *omousios*, cioè della stessa sostanza del Padre; infatti in greco uno si dice *omos* e sostanza *ousia*, così che, uniti i due, suona «una sostanza». Né infatti dal nulla, né da qualche altra sostanza, ma dal seno del Padre, cioè dalla sua stessa sostanza si deve credere che il Figlio uguale è stato generato o è nato. (7) Eterno il Padre, eterno anche il Figlio. Se sempre il Padre fu, sempre ha avuto un Figlio di cui essere Padre; e per questo confessiamo il Figlio nato dal Padre senza inizio. (8) Né chiamiamo lo stesso Figlio di Dio, perché generato dal Padre, una particola della natura divisa, maasseriamo che il Padre integro ha generato un Figlio integro, senza alcuna diminuzione o frazionamento, poiché è solo della divinità non avere un Figlio ineguale. (9) Questo Figlio è pure Figlio di Dio per natura, non per adozione, e si deve credere che Dio Padre lo ha generato non per volontà né per necessità, poiché in Dio non è contenuta nessuna necessità, né la volontà previene la sapienza.

(10) Noi crediamo pure che lo Spirito Santo, la terza persona della Trinità, è lo stesso identico Dio con il Padre e con il Figlio, di un'unica sostanza e un'unica natura, e tuttavia non è generato né creato, ma procede da entrambi e di entrambi è lo Spirito. (11) Crediamo anche che lo Spirito Santo non è né ingenerato, né generato, per non mostrare di ammettere due Padri, dicendolo ingenerato o di insegnare due Figli, dicendolo generato. Né lo si chiama solo Spirito del Padre o solo del Figlio, bensì contemporaneamente Spirito del Padre e del Figlio. (12) Esso infatti non procede dal Padre nel Figlio e nemmeno procede dal Figlio a santificare la creatura, ma si rivela procedere insieme da entrambi, poiché è inteso come la carità e la santità di ambedue. (13) Crediamo pure che lo Spirito Santo fu inviato da ambedue, così come il Figlio fu inviato dal Padre e che tuttavia non è per questo minore del Padre e del Figlio, come il Figlio attesta di essere minore del Padre e dello Spirito Santo a causa della carne umana assunta.

(14) Questa è l'esposizione circa la Trinità, la quale non triplice, bensì Trinità si deve chiamare e credere. Non si parla rettamente quando si afferma che in un unico Dio vi è la Trinità, ma un solo Dio Trinità. (15) Nei nomi relativi delle persone il Padre è riferito al Figlio, il Figlio al Padre e lo Spirito Santo a entrambi. Le tre persone sono affermate relativamente, ma crediamo una sola natura o sostanza. (16) Né come predichiamo tre persone, allo stesso modo diciamo tre sostanze, bensì un'unica sostanza e però tre persone. (17) Il Padre è tale non per rapporto a se stesso, ma per rapporto al Figlio; il Figlio è tale non per rapporto a se stesso, ma lo è solo per la relazione che ha con il Padre e il Figlio, per questo lo si chiama Spirito del Padre e del Figlio. (18) Ma quando diciamo Dio non [lo diciamo] in relazione ad altro, come il Padre in relazione al Figlio o il Figlio in relazione al Padre o lo Spirito in relazione al Padre e al Figlio, ma Dio è detto in modo speciale in relazione a sé. (19) Infatti se si viene

interrogati su ogni singola persona, dobbiamo rispondere che essa è Dio. Si dice dunque singolarmente che il Padre è Dio, che il Figlio è Dio, che lo Spirito Santo è Dio, ma tuttavia non tre dei, bensì un solo e unico Dio. (20) Allo stesso modo si dice singolarmente che il Padre è onnipotente, che il Figlio è onnipotente, che lo Spirito Santo è onnipotente, ma con ciò non affermiamo tre onnipotenti, bensì un unico Dio onnipotente, come pure un'unica luce e un unico principio. (21) Singolarmente dunque si confessa e crede che ogni singola persona è proprio in tutto Dio e che tutte e tre le persone, prese insieme, sono un unico Dio: l'unica tra loro indivisa e identica divinità, maestà e potenza, non si sminuisce nelle singole persone, né si accresce nelle tre, poiché non è minore quando si afferma che ogni singola persona è Dio, né maggiore quando si asserisce che tutte e tre le persone sono Dio.

(22) Pertanto questa santa Trinità, che è l'unico vero Dio, né esclude il numero, né è da esso compresa. Nella relazione delle persone, infatti, si scorge il numero, ma nella sostanza della divinità non è compreso nulla di numerabile; perciò insinuano il numero solo in quanto dicono rapporto vicendevole e sono senza numero in quello che sono in relazione a se stesse. (23) Infatti a questa santa Trinità, rispetto alla natura, si addice un nome singolare di tal sorta, da non poter essere nelle persone al plurale. Perciò crediamo a quanto dice la Scrittura: «Grande è il nostro Dio, grande è la sua potenza e la sua sapienza che non può essere indicata con un numero» (Sal 146, 5).

(24) Né per il fatto d'aver detto che queste tre persone sono un solo Dio si può tuttavia dedurre che il Padre sia colui che è il Figlio o che il Figlio sia colui che è il Padre o che lo Spirito Santo sia colui che è il Padre o il Figlio. (25) Infatti né il Padre è il Figlio, né il Figlio è il Padre, come nemmeno lo Spirito Santo è il Padre o il Figlio; benché il Padre sia ciò che il Figlio è, il Figlio ciò che è il Padre, e il Padre e il Figlio siano ciò che è lo Spirito Santo, vale a dire un solo Dio per la loro natura. (26) Quando infatti diciamo che il Padre non è il Figlio, ci riferiamo alla distinzione delle persone; ma quando diciamo che il Padre è ciò che è il Figlio, che il Figlio è ciò che è il Padre, che lo Spirito Santo è ciò che sono il Padre e il Figlio, è manifesto che si tratta della natura, per la quale ciascuno di loro è Dio, e la sostanza, poiché per la sostanza essi sono una cosa sola. Distinguiamo perciò le persone, ma non frazioniamo la divinità. (27) Riconosciamo dunque la Trinità nella distinzione delle persone, confessiamo l'unità nella natura o sostanza. I tre sono dunque una cosa sola per la natura, ma non per la persona. (28) Né tuttavia si deve pensare che queste tre persone siano separabili tra di loro, poiché crediamo che nessuna di esse sia esistita o abbia operato alcunché prima delle altre, nessuna dopo le altre e nessuna senza le altre. (29) Sono infatti inseparabili sia in ciò che sono, sia in ciò che fanno, poiché crediamo che tra il Padre generante e il Figlio generato e lo Spirito precedente non vi sia stato nessun intervallo di tempo, per cui il genitore abbia preceduto Colui che è generato o il generato abbia potuto mancare al genitore o lo Spirito Santo precedente sia potuto apparire successivo rispetto al Padre e al Figlio. (30) Confessiamo perciò e crediamo che questa santa triade è inseparabile e inconfusa. Noi parliamo di tre persone, secondo la dottrina dei nostri predecessori, affinché siano riconosciute come tali, ma non perché vengano separate. (31) Infatti, se prestiamo attenzione a ciò che la Scrittura santa dice della Sapienza: «Essa è riflesso della luce eterna» (Sap 7, 26); allora, come osserviamo che lo splendore sta insindibilmente congiunto alla luce, così confessiamo che il Figlio non può essere disgiunto dal Padre. (32) Come dunque non confondiamo queste tre persone, che possiedono una sola e indivisibile natura, così diciamo che non sono affatto separabili.

(33) Quando perciò la stessa Trinità si è degnata di mostrare ciò in modo evidente, ha fatto sì che anche nei nomi, coi quali volle che fosse conosciuta ogni singola persona, una persona non potesse esser compresa senza l'altra. Non si può infatti conoscere il Padre senza il Figlio e non si trova il Figlio senza il Padre. (34) La stessa relazione del vocabolo personale ci impedisce di separare le persone tra di loro, bensì al tempo stesso, pur non nominandole insieme, le fa intendere insieme. Nessuno può udire uno qualsiasi di questi nomi, senza che necessariamente intenda in questo anche l'altro. (35) Benché queste tre siano una cosa sola e questa sola cosa sia tre, rimane tuttavia a ciascuna persona la sua proprietà: il Padre infatti ha l'eternità senza nascita, il Figlio l'eternità con la nascita, lo Spirito Santo la processione senza nascita con l'eternità».

IL «*DE TRINITATE*» DI AGOSTINO (399-420/21)

L'intuizione centrale: lo «spirituale». Il fondo sicuro su cui si staglia ogni riflessione di Agostino su Dio o sulla Trinità è un'esperienza spirituale che ritorna nei diversi periodi della sua vita e si riflette in alcune pagine memorabili delle *Confessioni* (libro X) o ancora nel *Sermo LII* predicato attorno al 415. Tale esperienza spirituale consiste nella scoperta luminosa della realtà trascendente di Dio nell'interiorità dell'anima che è alla ricerca della sapienza:

Ammonito da questa lettura a ritornare in me stesso, entrai da te guidato nell'intimo del mio animo e ci riuscii perché tu ti facesti mio aiuto. Entrai e vidi con l'occhio della mia anima, qualunque esso fosse e sopra di esso, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile, non questa luce comune e visibile a ogni uomo, né una luce del medesimo genere, ma più intensa, quasi che essa da chiara si facesse smagliante ed occupasse tutto con la sua immensità. Non era una luce come questa ma diversa, molto diversa da ogni nostra luce. E stava sopra la mia intelligenza non come l'olio sopra l'acqua, né come il cielo sopra la terra, ma ancora più in alto, poiché essa mi aveva creato, ed io, poiché ne ero stato creato, ero inferiore ad essa. Chi conosce la verità conosce quella luce e chi conosce quella luce conosce l'eternità. È l'amore che la fa conoscere. Oh verità eterna, oh vero amore e diletta eternità. Sei tu il mio Dio, a te io anelo di giorno e di notte (*Confessioni VII,10*).

L'esperienza di Dio qui realizzata è donata dall'alto, al modo di un'illuminazione che emana da una luce superiore all'anima e ricevuta all'interno dell'anima in modo tale che questa supera le capacità dell'anima e non può essere da questa trattenuta. Anzi, essa è come accecata dalla sua luminosità, dall'intensità dell'esperienza, e quindi rimandata a se stessa. Tale situazione spinge a cercare una sempre rinnovata purificazione e una sempre più intensa intelligenza di tale esperienza. Il beneficio che deriva da simile esperienza è la percezione dello «spirituale».

Agostino ricorda spesso la fatica che faceva a pensare veramente lo spirituale, che rimaneva sempre una sorta di purificazione al massimo grado di schemi materiali e immaginifici. *Ora, invece, la vera natura dello spirituale, di Dio e dell'anima, si rivela nella sua esperienza spirituale, identificandosi con la perfezione dell'essere. Questa nozione di spirito si riflette su quella di infinito e per la prima volta Agostino riesce a intuire l'infinito divino, giungendo a pensare veramente al mistero della creazione.* In tal modo coglie il Dio trascendente eppure immanente in tutto ciò che è e quindi la bontà delle creature, che non sono malvagie neppure nella loro dimensione materiale. Questa esperienza, dal punto di vista della dottrina su Dio, ha come frutto la manifestazione del registro intellettuale autentico in cui pensare ed esprimere il divino, quello dello spirito appunto, e offre anche il linguaggio più adatto per esprimerlo, ossia il discorso trascendentale dell'attività spirituale: verità, bontà, intelligenza, amore, ordine, memoria. Agostino percepisce il divino come luce che irraggia e penetra tutto «dall'alto nell'intimo». Viene così *superato il registro della semplice negazione delle imperfezioni create e si passa a un discorso basato su una comunicazione tra Dio e la creatura*, che però non cattura Dio all'interno di ciò che è sperimentabile in questo mondo.

Per quanto concerne quella suprema, ineffabile, immateriale, immutabile natura che, in qualche modo, deve essere vista con l'intelligenza, non vi è nulla, purché lo si faccia sotto la direzione della regola della fede, su cui lo sguardo dello spirito si possa meglio esercitare di ciò che nella natura umana è superiore agli animali, è superiore anche alle altre parti dell'anima, voglio dire lo spirito (*De Trinitate XV,27-49*).

È proprio l'esigenza di non perdere di vista questa realtà ineffabile e spirituale a guidare Agostino nella sua teologia trinitaria: sia quando cerca di cogliere, proprio tenendo in vista questa natura spirituale, la perfetta uguaglianza dei tre che operano con ruoli diversi nella storia della salvezza, sia quando cerca di pensare come siano un'unica cosa che nei singoli è totalmente presente e non è minore in uno rispetto ai tre né maggiore nei tre rispetto alla singola persona, sia infine nella ricerca delle analogie con cui cogliere qualcosa dell'unità/distinzione/inseparabilità dei tre in Dio. Siamo

rimandati dunque alla concezione di Dio, all'intuizione agostiniana sul divino e alla via della sapienza che conduce al mistero.

Di fatto la ricerca di Dio in Agostino si incammina sulla via della vera sapienza alla ricerca della felicità piena o *beatitudo*. Per realizzare tale beatitudine il desiderio di felicità deve essere legato a un bene permanente e immutabile (che non può essere perso) e che sia misura non misurata, ma che tutto misura a partire da sé. Secondo tali caratteristiche la beatitudine coincide con la verità e la via per acquisirla è quella della sapienza. Precisiamo i due ingredienti di fondo.

(a) *L'orientamento verso Dio* è inserito nel cuore della *voluntas*. Tale orientamento si realizza in una dialettica tipicamente agostiniana: «Non lo si cerca che per trovarlo e non lo si trova che per cercarlo» (*De Trinitate XV,2.2*). È la dialettica di immanenza e trascendenza: già sempre presente, perché l'uomo non potrebbe desiderare ciò di cui non ha alcuna conoscenza, eppure sempre al di là, poiché è senza misura rispetto a colui che lo desidera. L'uomo non può dunque desiderare Dio se non perché Dio per primo lo chiama e lo cerca: «Cosa sono io per te, che chiedi di essere da me amato?... Ecco, o Signore davanti a te le orecchie del cuor mio; schiudile e dì all'anima mia: "Sono io la tua salvezza" (Sal 34,4)» (*Confessioni I,5*).

(b) È possibile indicare *la via per la realizzazione* di tale *beatitudo*. È una via che permette di passare dalle cose belle alla bellezza che rende belle le creature, dalle cose buone alla bontà che fonda l'appetibilità delle cose. Una tale via consiste nella «*creditio*», ossia nel ritorno all'interiorità. L'uomo deve allontanarsi dall'irretimento nella sensibilità e nella temporalità e deve ritornare all'interiorità: «Non andare verso l'esterno, ritorna in te stesso. Nell'uomo interiore abita la verità» (*De vera religione 39,72*). L'*homo interior* è l'autocoscienza pensante o la *mens* che è consapevole del suo fondamento, *mens* nella quale e mediante la quale la verità può essere scoperta. Il ritorno del pensiero nella sua interiorità inizia l'ascesa interiore (*ascensus in corde*), che dall'occhio dell'anima o *mens* risale alla luce immutabile e atemporale, identica a «ciò che è» e che abita in noi pur non essendo da noi, e che quindi è «in noi-sopra di noi». È a questo livello che si può cogliere la bellezza che rende bella ogni cosa, la verità che rende vere le realtà del mondo, la misura non misurata, ma che tutto misura. Il ritorno del pensiero in se stesso, quindi, non coincide con la consapevolezza dell'anima pensante. Per raggiungere la coscienza autentica, infatti, è necessario che l'anima trascenda l'ambito del pensiero e si unisca al fondamento del pensiero, a ciò da cui è accessa la luce della ragione. Tale è la verità in sé, che diventa evidente al pensiero nell'atto del ritorno in sé. La verità nel pensiero e al di sopra di esso quale sua condizione e fondamento è la verità divina: «Essa è superiore perché mi ha creato e io inferiore perché sono stato creato da essa» (*Confessioni VII,10,16*).

Nella sua interiorità, mediante la via del ritorno in sé e dell'ascesa, la coscienza giunge a Colui che è immutabilmente se stesso ed è autoaffermazione di sé (Io sono Colui che è). È questa la realtà vera. Ma si tratta di un'illuminazione momentanea e non del possesso stabile che realizzeremo nell'altra vita.

L'interiorità dell'uomo è il luogo privilegiato dell'esperienza di Dio, che però è sempre al di là dell'uomo. È una certezza ricorrente in Agostino: «*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*» (*Confessioni III,6,11*). Ne deriva la duplice componente del desiderio di Dio: il suo carattere estatico da un lato, poiché Dio è sempre al di là di ciò che l'uomo ha già colto; la sua positività dall'altro, poiché il desiderio di Dio sarebbe impossibile se Dio non fosse già presente all'anima. Un luogo interessante per verificare tale dialettica è il tema dell'invocazione (*Confessioni I,1,5*). Si invoca Dio perché è Altro, un'alterità personale di fronte a noi e quindi trascendente; ma lo si invoca per chiamarlo a sé, per sperimentarne la presenza. Anzi, nell'invocazione Agostino si rende conto di non avere un luogo in cui accogliere Dio, dal momento che Dio contiene il mondo in cui Agostino stesso è contenuto. Lo si invoca dunque per scoprirla la presenza in noi, anzi il nostro essere in Lui. Il Dio invocato non può

essere contenuto da nulla, ma tutto contiene. Eppure questo Dio creatore è presente in tutte le cose (è presente *totalmente* in tutte le cose, eppure nessuna lo contiene nella sua *totalità*). È il mistero della immanenza-trascendenza di Dio, che si inscrive nell'invocazione e quindi nella stessa dinamica del desiderio. Resta la domanda radicale: come pretendere di accogliere questo mistero incontenibile? Dove accogliere il Dio invocato? La risposta chiede di capovolgere i termini del rapporto: Dio stesso è la sorgente del desiderio, colui che spinge l'uomo a invocarlo, che desidera, anzi comanda, di essere amato (*Confessioni I,5,5*). Sarà allora Dio stesso ad ampliare, purificare l'anima perché lo accolga. Non si può rendere conto dello slancio dell'uomo verso Dio se non si parte da Dio stesso. La prima certezza è l'affermazione: «Ci hai fatti per te». Invochiamo il Dio che ci chiama: «*Vocantem me invocarem te*» (*Confessioni XIII,1,1*). Il desiderio di Dio è semplicemente la manifestazione della vocazione divina (*Confessioni XIII,1,1*). Per comprendere il desiderio nel suo funzionamento paradossale si è rimandati al mistero di Dio, che costituisce l'uomo a sua immagine e quindi come risposta alla sua chiamata. La *radice ultima del desiderio di Dio è quindi l'uomo immagine di Dio*.

La via concreta per attingere questo vero oggetto della *beatitudo* si trova in Gesù Cristo.

Allora veramente vidi le tue cose invisibili mediante le cose che sono state create. Ma non ebbi forza di fissarvi lo sguardo e spesso ricaddi nella solita vita, non altro portando con me se non un ricordo pieno di amore e rimpianto come di cose delle quali avevo assaporato il profumo, ma di cui non mi potevo cibare. Andavo cercando il mezzo per procurarmi le forze sufficienti per godere te e non potevo trovarle finché non mi fossi unito al mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo.

Il «De Trinitate»: struttura e contenuti

Ricaviamo indicazioni sulla struttura dell'opera dalle stesse parole dell'autore, che ne sintetizza il contenuto al libro 15,3.5: «Lasciando da parte ogni discussione tenterò, per quanto lo potrò, con l'aiuto del Signore, di riassumere in breve ciò che, in ciascun libro, ho cercato di far comprendere, discutendolo ampiamente e porrò come sotto lo sguardo dello Spirito, non gli argomenti con cui ho provato le mie asserzioni, ma le verità trovate...».

Libri I – IV: l'unità-uguaglianza dell'Unus Deus-Trinitas nelle Scritture, lette alla luce della «regula fidei»

La formula preferita è *Deus Trinitas*: «*Suscipiemus... reddere rationem quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus; Deus ipsa Trinitas intelligitur non tantummodo de Patre... sed de uno et solo Deo, quod est ipsa Trinitas*» (1,6.10). Quest'impostazione taglia corto col subordinazionismo, evita di pesare a una quaternità in Dio («*Nunc vero tene incognitissima fide, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse Trinitatem, et tamen unum Deum; non quid sit eorum communis quasi quarta divinitas, sed quod sit ipsa ineffabiliter inseparabilis Trinitas*» Ep. 120,13) e supera d'un balzo le contestazioni ariane.

È proprio per mostrare questa unità-uguaglianza che vengono analizzate le Scritture, in cui la distinzione di ruoli e molte espressioni sembrano presupporre una diversità dei Tre. Ne derivano le regole di lettura dei rapporti tra i Tre: spesso i testi rimandano all'unico vero Dio che è Trinità senza menzionarla (1Tm 6,16; Rm 11,33-36); c'è una disposizione o distribuzione divina della manifestazione della Trinità, per cui molti testi parlano di uno separatamente dagli altri: ma tali testi non vanno letti in senso esclusivo; infine per il rapporto Padre-Figlio vi sono testi che ne dicono l'uguaglianza-unità (Gv 10,30), testi che dicono l'inferiorità del Figlio secondo la natura umana (Gv 14,28) e testi che esprimono non l'inferiorità o l'uguaglianza, ma l'ordine d'origine (Gv 5,19.26: «*Non inaequalitas sed nativitas eius ostenditur*» De Trin, 2,1.3). Non mancano testi ambigui e quindi interpretabili diversamente (Gv 7,16).

In questa prospettiva occorre precisare che le missioni non implicano subordinazione tra le persone, poiché nella Trinità stessa le missioni divine indicano solo ordine di natura che è ordine d'origine. Il Figlio è inviato dal Padre «non perché uno è maggiore, l'altro è minore; ma perché uno è Padre e l'altro è Figlio, uno è genitore l'altro è generato, uno Colui da cui procede Colui che è inviato e l'altro Colui che procede da chi lo invia» (4,20.27). Lo stesso vale dello Spirito: «*Nell'eternità è dono, nel tempo è donato*» (5,16.17); «*Per lo*

Spirito Santo essere dono di Dio significa procedere dal Padre, ed essere inviato significa essere conosciuto come procedente dal Padre... Ma non possiamo dire che lo Spirito non proceda anche dal Figlio» (4,20.29). Riguardo alle *teofanie dell'AT e del NT* Agostino si discosta dalla lettura di molti Padri che le attribuivano al Figlio e le rimanda alla Trinità unica che le opera mediante angeli. Tutta la Trinità ha operato inseparabilmente la creazione e le teofanie: «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 tre cose si riferisca ad una persona distinta» (De Trin. 4,21.30).

Libri V-VII: la distinzione relazionale come difesa speculativa del dogma

Nella confutazione degli ariani, Agostino utilizza tutta la sua genialità dialettica. Il suo procedimento si può riassumere nella frase del *De Civitate Dei* 11,10.11: «Dio è tutto ciò che ha, eccetto le relazioni per cui ciascuna persona si riferisce all'altra».

Dio è tutto ciò che ha, per cui tutte le perfezioni si identificano con l'essere divino che è pienezza di ogni perfezione «*ipsum esse*». Non vi sono accidenti in Dio: «*Nihil accidens in Deo, quia nihil mutabile*» (5,4.5). I tre, essendo l'unica essenza divina sono uguali e «due non sono più di una, né una meno di due». Parlando del Padre e del Figlio precisa: «Ciò che si dice della sostanza dei due, di dice ad un tempo dei due». Lo stesso vale dello Spirito del Padre e del Figlio.

Eccetto la relazione per cui ciascuna persona si riferisce all'altra: in Dio occorre distinguere accuratamente tra le perfezioni assolute, «*quae dicuntur ad se*», e le relazioni, «*quae dicuntur ad alium*»; le prime sono comuni e si predicano *substantialiter*, le seconde distinguono i tre e si predicano *relative*. Essendo nell'ordine dell'*ad aliquid* le relazioni non indicano delle perfezioni e quindi non distinguono secondo la sostanza. Essendo inoltre *simultanee* (*relativa sunt simul*), le relazioni sono eterne e immutabili. Queste precisazioni portano Agostino a rifiutare il commento antiariano di 1Cor 1,24, che faceva del Figlio la sapienza-potenza che Dio ha da sempre. Potenza e sapienza dicono infatti perfezioni assolute, non proprietà personali. Le relazioni implicano simultaneità e rimando e non perfezione maggiore o minore. In tal senso non implicano mutamento nei termini (5,16.17).

Viene precisato il nome relativo dello Spirito, individuandolo nel Dono (Gv 4,10; At 2,17) e nell'Amore (Rm 5,5). E' così possibile rileggere i nomi propri dei Tre, cogliendone il senso relazionale: *Padre, Principio, Ingenito; Figlio, Verbo, Immagine; Spirito Santo, Amore, Dono*.

Da queste analisi si ricavano le regole di predicazione in Dio: i nomi che indicano perfezioni assolute si dicono al singolare sia parlando delle singole persone che parlando delle tre insieme. I nomi che indicano una relazione immanente si dicono al singolare della persona a cui appartengono e in nessun modo delle altre, mentre il plurale si può usare solo quando si suppongono le mutue relazioni (Gv 10,30: «Io e il Padre siamo uno»).

Ma queste regole pongono il problema del termine «persona»: il termine infatti indica una perfezione assoluta, non relativa: «*non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed idem omnino... ad se quippe dicitur persona... sicut ad se dicitur Deus*». Perciò se dico che il Padre è persona, il Figlio è persona e lo Spirito è persona, come dico che il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito è Dio, perché posso dire che sono tre persone e non che sono tre dèi? (7,6.11).

Libro VIII: introduzione alla (vera) conoscenza (mistica?) di Dio attraverso i concetti di verità, bontà, giustizia, carità.

Abbiamo di Dio una conoscenza negativa, per differenza da tutto ciò che non è Dio, in quanto mutevole e finito, ma anche una conoscenza positiva, considerando che Egli è verità, bontà, giustizia. Dio/spirito si rende presente a noi in queste nozioni che sono tali da essere desiderate anche da chi non le vive: si impongono a noi come ciò di cui viviamo, anche quando facciamo il contrario di ciò che esse esprimono (un ladro desidera la giustizia; un uomo è malvagio perché pensa che sia l'unica via alla felicità).

Ma la conoscenza più alta di Dio la conseguiamo per mezzo dell'amore. È in questo contesto che Agostino esclama: «*Immo vero, vides Trinitatem, si caritatem vides*» (8,8.12). È qui un punto di svolta nel *De Trinitate* ma in generale nella teologia trinitaria. Risalgo verso la Trinità a partire e in relazione alla salita verso il

mistero che l'anima può compiere e in questa stessa anima colgo il dinamismo trinitario della risalita verso Dio, proprio perché è Dio stesso che mi concede per grazia di andare a Lui, rendendomi partecipe della sua vita trinitaria. Eppure, la luce dell'amore è troppo forte perché in essa possiamo scorgere qualcosa del mistero, in modo tale da trovare risposte alle nostre domande (perché lo Spirito viene al terzo posto? In che senso lo Spirito non è un altro Figlio?). Perciò Agostino, pur avendo trovato il luogo privilegiato per pensare al mistero trinitario (l'amore), si incammina per un'altra via, più alla portata dell'esperienza umana comune: la struttura dell'anima e la sua attuazione.

Libro IX-XIV: ricerca dell'immagine della Trinità nell'uomo esteriore ed interiore (l'analogia psicologica)

Agostino cerca un'immagine della Trinità nell'uomo sia per dare una ragione alla fede (così che l'uomo riconoscendo in sé un'immagine della Trinità ne accolga con gioia l'annuncio) sia per comprendere qualcosa della differenza tra la generazione del Figlio e la processione dello Spirito. Questa immagine si trova nell'uomo e in particolare nel suo spirito, ossia laddove l'uomo si volge dal molteplice all'Uno, dalla dispersione nel mutevole all'Immutabile. Siamo sulla via della ricerca della Sapienza, ossia della «cognizione intellettuale delle cose eterne» (12,15,25). Già nelle Confessioni aveva considerato la triade dell'essere-conoscere-amare nell'unica pienezza di vita. Nel *De Trinitate* parte invece dai sensi esterni, come la vista (realta, visione, intenzione). Ma è solo nell'uomo interiore che si trovano le immagini più perfette (benché sempre deficienti): *mens-notitia-amor*, ma soprattutto la più interiore (perché abituale) *memoria-intelligentia-voluntas*.

Libro XV: riassunto e completamento dell'opera. Ritorno meditativo sulla vita dello spirito umano e sui dati della Scrittura a proposito della processione del Figlio e dello Spirito.

Nel primo libro, basandomi sulle sacre Scritture, ho mostrato l'unità e l'uguaglianza di quella suprema Trinità. Nel secondo, terzo e quarto ho trattato lo stesso argomento; ma la trattazione diligente e esauriente delle questioni delle missioni del Figlio e dello Spirito santo costituisce l'argomento dei tre libri, ed ho dimostrato che colui che è stato mandato non è minore di colui che manda, per il fatto che questo manda e quello è mandato, perché la Trinità, che è uguale in tutto, è ugualmente indivisibile nel suo operare, essendo, per sua natura, immutabile, invisibile e ovunque presente.

Nel quinto libro, a causa di coloro che ritengono che il Padre e il Figlio non sono di una stessa sostanza (perché pensano che tutto ciò che si dice di Dio si riferisca alla sostanza e, poiché generare ed essere generato, o essere generato ed essere ingenerato sono termini distinti, pretendono che si tratti di sostanze diverse), ho dimostrato che non tutto ciò che si dice di Dio lo si dice sotto l'aspetto della sostanza come quando lo si afferma buono e grande e gli si danno altri simili attributi. Si dice anche sotto l'aspetto della relazione, ossia non rispetto a quello che è in se stesso, bensì rispetto a qualcosa che non è l'assoluto in Dio; per esempio quando si dice Padre in relazione al Figlio o si dice Signore in relazione alle creature che lo servono. Se queste attribuzioni relative hanno anche un riferimento al tempo come nell'invocazione del Salmista: «Signore, tu sei divenuto per noi un rifugio» (Sal 89,1), allora non è che a Dio accada qualcosa che lo faccia cambiare, ma egli rimane assolutamente immutabile nella sua natura o essenza. Nel libro sesto mi sono chiesto in che senso Cristo sia stato chiamato dall'Apostolo forza di Dio e sapienza di Dio, differendo a più tardi, per studiarla con più diligenza, la seguente questione: si deve dire che Colui che ha generato Cristo non è egli stesso sapienza, ma soltanto Padre della sapienza o, al contrario, che egli è sapienza che ha generato la sapienza? Ma qualunque sia la risposta a questa alternativa, anche in questo libro appariva l'uguaglianza della Trinità, e come Dio non è triplice, ma Trinità, ed apparve che il Padre e il Figlio non sono qualcosa di duplice in rapporto allo Spirito santo, realtà semplice, là dove i tre non sono qualcosa di più che uno solo di loro. Si è anche discusso come si possa intendere l'espressione del vescovo Ilario: «L'eternità nel Padre, la bellezza nell'Immagine, la fruizione nel Dono» (*De Trinitate* II,1,1). Nel settimo libro si spiega la questione che era stata differita e si giunge alla conclusione che Dio, in quanto ha generato il Figlio, non solo è il Padre della sua forza e della sua sapienza, ma è anche lui stesso forza e sapienza, come pure lo Spirito santo, ma tuttavia non ci sono tre forze o tre sapienze, ma una sola forza ed una sola sapienza, come vi è un solo Dio ed una sola essenza. Poi mi sono chiesto in che senso si parli di una sola essenza e di tre Persone, o come dicono alcuni scrittori greci, di una essenza e di tre sostanze, e ho risposto che sono le esigenze del linguaggio

che vogliono che noi facciamo ricorso ad una sola parola per rispondere alla domanda: «Che cosa sono questi tre?», poiché noi confessiamo con piena verità che sono tre: il Padre, il Figlio e lo Spirito santo.

Nel libro ottavo ho fatto ricorso anche alla riflessione per mostrare chiaramente all'intelligenza che nella verità sostanziale non solo il Padre non è più grande del Figlio, ma che nemmeno tutti e due insieme sono un qualcosa di più grande del solo Spirito santo; che due persone qualsiasi nella medesima Trinità non sono un qualcosa di più grande di una sola; che tutte e tre prese insieme non sono un qualcosa di più grande che ciascuna considerata singolarmente. Poi, argomentando dalla verità immediatamente attinta dall'intelligenza, dal Bene supremo dal quale deriva ogni bene, dalla giustizia a motivo della quale l'anima giusta è amata anche dall'anima che non è ancora giusta, mi sono sforzato di far comprendere, per quanto è possibile, quella natura, non solo immateriale, ma anche immutabile, che è Dio; infine, riflettendo sulla carità, che è chiamata Dio nelle sacre Scritture (1Gv 4,8,16), ho incominciato a fare intravedere all'intelligenza, per quanto poco, la Trinità stessa, per analogia dell'amante, dell'amato e dell'amore. Nel libro nono la mia indagine giunge all'immagine di Dio: l'uomo, considerato nel suo spirito. Nello spirito umano ho trovato una specie di trinità, ossia lo spirito, la conoscenza con cui si conosce, l'amore con cui ama se stesso e la conoscenza che ha di sé; ho mostrato che queste tre cose sono uguali tra loro e appartengono a una medesima essenza. Nel libro decimo ho ripreso lo stesso argomento con più attenzione e precisione e sono stato condotto a trovare nello spirito una trinità più manifesta: quella della memoria, dell'intelligenza, della volontà. Ma, poiché ho scoperto pure che lo spirito non può mai esistere senza ricordarsi di sé, senza comprendersi, senza amarsi, sebbene esso non pensi sempre a se stesso e quando pensa a sé, non sempre riesca in questo stesso atto di pensiero a distinguersi dagli oggetti sensibili, ho rimandato a più tardi lo studio della Trinità, di cui lo spirito è immagine, per cercare una trinità nella stessa percezione degli oggetti visibili e permettere all'attenzione del lettore di esercitarsi su realtà che essa percepisce più chiaramente. Per questo nel libro undecimo mi sono soffermato sullo studio del senso della vista, sapendo che ciò che vi avrei scoperto si sarebbe potuto applicare anche agli altri quattro sensi, senza bisogno di ripeterlo. E così è apparsa la trinità dell'uomo esteriore: trinità costituita dal corpo percepito, dalla forma da esso impressa nello sguardo del soggetto percipiente e dall'attenzione della volontà che unisce l'uno all'altra. Ma apparve manifesto che questi tre elementi non sono uguali tra loro e che non appartengono alla medesima sostanza. Poi, nell'anima stessa, a partire da ciò che, sentito dall'esterno, è come introdotto in noi, ho scoperto un'altra trinità in cui i tre elementi sembrano appartenere alla medesima sostanza: l'immagine del corpo presente nella memoria, la forma che la riproduce quando lo sguardo del soggetto che pensa si volge ad essa, e l'attenzione della volontà che unisce l'una all'altra. Ma si è visto che questa trinità appartiene ancora all'uomo esteriore, perché ha la sua origine nei corpi che percepiamo dall'esterno. Nel libro decimosecondo ci è parso di dover distinguere la sapienza dalla scienza, e di dover cercare prima in quella che si chiama propriamente scienza, perché è inferiore alla sapienza, una specie di trinità nel suo genere; sebbene essa appartenga già all'uomo interiore, tuttavia non bisogna né dire né pensare che sia immagine di Dio. È questo l'argomento trattato nel libro tredicesimo, mostrando il valore della fede cristiana. Nel libro decimoquarto, invece, è proprio la vera sapienza dell'uomo, cioè quella che gli è data per dono di Dio nella sua partecipazione a Dio stesso e che è distinta dalla scienza, che costituisce l'oggetto della mia indagine. Tale indagine è giunta a scoprire una trinità nell'immagine di Dio, che è l'uomo considerato nel suo spirito, che si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine di colui che ha creato l'uomo a sua immagine, e così si percepisce che la sapienza si trova là dove c'è contemplazione delle realtà eterne. Cerchiamo dunque ormai quella Trinità che è Dio in quelle realtà eterne, incorporee e immutabili, nella cui piena contemplazione ci è promessa la vita beata, che è tale solo perché eterna (De Trinitate XV, 3-4).

LA FORMALIZZAZIONE DEL DOGMA TRINITARIO

IL CONCILIO DI COSTANTINOPOLI II (553). Convocato dall'imperatore Giustiniano per condannare i teologi antiocheni («i Tre Capitoli»), così da rialacciare il dialogo coi monofisiti, il concilio formulò quattordici anatematismi, approvati, in seguito a forti pressioni, da papa Vigilio in una lettera del dicembre 553.

Riportiamo il primo canone quale soluzione magisteriale della problematica terminologica connessa al dogma trinitario: una sostanza o natura e tre ipostasi o persone. Il testo offre una definizione speculativa e una biblica. Nella prima viene adottata la formula dei Cappadoci e precisata l'esatta equivalenza terminologica latina: al greco «hypostasis» corrisponde in latino il «subsistens - subsistentia», equivalente del termine «persona» e indicante la distinzione dei Tre. Siamo in linea con la terminologia del Tomus di Costantinopoli del 382. Essendo tutta la Trinità consustanziale, l'espressione è reversibile (il Figlio è consustanziale al Padre e il Padre al Figlio, benché non proceda da quest'ultimo). La definizione biblica, che segue immediatamente, mentre riafferma l'unità dell'unico Dio, oppone i Tre alla totalità delle creature. Si noti che la Trinità è esplicitata a partire dall'unità del Padre, da cui procedono il Figlio e lo Spirito, che possiedono nel Padre, in modo indiviso, l'unica divinità. Testo in DS 421

«Se uno non professa una sola natura o sostanza e una sola potenza e autorità del Padre, Figlio e Spirito Santo, una Trinità consustanziale, una sola divinità adorata in tre ipostasi o persone, quel tale sia anatema. Infatti c'è un solo Dio e Padre, da cui tutto, e un solo Signore Gesù Cristo, per cui tutto, e un solo Spirito santo, in cui tutto è stato creato».

Le formule di fede occidentali eredi della teologia di Agostino

La famiglia di simboli di fede della zona spagnola-gallicana del V-VII secolo ebbe un influsso importantissimo nella fissazione del dogma trinitario nella coscienza di fede e nella teologia occidentale. Si tratta di professioni di fede ampie e elaborate (forse stese per l'istruzione del clero), intessute con espressioni tratte dalle opere di Agostino per la mediazione di Fulgenzio di Ruspe, Isidoro di Siviglia e altri discepoli della teologia agostiniana. A questo patrimonio dottrinale rimanda Pier Lombardo (XII secolo) nella sistemazione delle *Sentenze*.

Capostipite di questa famiglia di simboli di fede è il *Libellus Fidei* di Gregorio di Elvira (fine IV secolo). Il contesto è la riflessione teologica di ispirazione agostiniana che si oppone al cristianesimo ariano dei barbari (*Ulfila*) nonché al priscillianismo (eresia di tipo manicheo). Il valore di questi simboli consiste nello sforzo di portare a espressione precisa e raffinata il dogma. La vita trinitaria immanente è considerata a sé, in un primo articolo autonomo; solo in un secondo articolo si tratterà dell'incarnazione, per concludere con l'articolo sull'escatologia (schema tripartito). Lo studio di questi testi deve portare all'acquisizione di una maggior precisione terminologico-concettuale nella formulazione della fede nella Trinità.

SINODO DI TOLEDO XI (iniziato il 7 novembre 675). Opera dei vescovi spagnoli del VII secolo, i simboli toletani sono alla confluenza di una grande tradizione patristica, soprattutto agostiniana, e cercano di formalizzare il dogma a livello concettuale e terminologico. Attribuito al metropolita Quirico e ai suoi collaboratori, profondamente ispirato alla teologia trinitaria di Agostino, Fulgenzio di Ruspe (+ 532) e Isidoro di Siviglia (+ 636), questo simbolo raccoglie ampiamente il materiale dei simboli dei sinodi toletani IV (633) e VI (638). Vi si riscontra uno stesso schema nella dottrina trinitaria: (1) breve affermazione di fede nella Trinità, ossia nelle tre persone divine consustanziali, considerate dal punto di vista dell'unità e della Trinità; (2) confessione di fede nelle tre persone distinte: il Padre, senza nascita e origine delle altre persone; il Figlio, generato dal Padre dall'eternità, consustanziale, non come una parte del Padre, ma Figlio per natura (non per adozione) e da sempre (non per volontà né per necessità); lo Spirito, consustanziale e procedente (non generato né ingenerato) da Padre e Figlio, come carità mutua di Padre e Figlio, senza inferiorità; (3)

precisazioni sul Dio Trinità: la non triplicità è giustificata dalla distinzione per opposizione relativa (relazioni mutue); si distingue la predicazione essenziale da quella relativa; si afferma l'inseparabilità delle persone nell'essere e nell'operare e le proprietà personali. Testo in DS 525-32.

«(1) Noi confessiamo e crediamo che la santa e ineffabile Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo è secondo natura un solo Dio, di una sola sostanza, di una sola natura, come pure di una sola maestà e potenza. (2) Confessiamo che il Padre non è generato, né creato, bensì ingenerato. Egli infatti, da cui il Figlio nasce e lo Spirito Santo procede, non deve ad altri la sua origine. È Lui stesso la sorgente e l'origine dell'intera divinità. (3) Egli stesso è pure il Padre della sua propria essenza, che generò ineffabilmente dalla sua sostanza ineffabile il Figlio e tuttavia non generò altro da ciò che lui stesso è: Dio (generò) Dio, la luce (generò) luce; proprio da Lui dunque «viene ogni paternità in cielo e sulla terra» (Ef 3,15).

(4) Confessiamo anche che il Figlio è nato, e tuttavia non creato, dalla sostanza del Padre, senza inizio, prima del tempo; poiché né il Padre esistette mai senza il Figlio, né il Figlio senza il Padre. (5) E tuttavia non come il Figlio dal Padre, così il Padre dal Figlio, poiché non il Padre riceve la generazione dal Figlio, ma il Figlio dal Padre. Il Figlio dunque è Dio dal Padre, il Padre invece Dio, ma non dal Figlio; Padre quindi del Figlio, non Dio dal Figlio: quello invece Figlio del Padre e Dio dal Padre. Tuttavia il Figlio è in tutto uguale a Dio Padre, poiché non ha mai iniziato né cessato di nascere. (6) Questi è anche creduto di una sola sostanza col Padre, per cui è anche detto *omousios*, cioè della stessa sostanza del Padre; infatti in greco uno si dice *omos* e sostanza *ousia*, così che, uniti i due, suona «una sostanza». Né infatti dal nulla, né da qualche altra sostanza, ma dal seno del Padre, cioè dalla sua stessa sostanza si deve credere che il Figlio uguale è stato generato o è nato. (7) Eterno il Padre, eterno anche il Figlio. Se sempre il Padre fu, sempre ha avuto un Figlio di cui essere Padre; e per questo confessiamo il Figlio nato dal Padre senza inizio. (8) Né chiamiamo lo stesso Figlio di Dio, perché generato dal Padre, una particola della natura divisa, maasseriamo che il Padre integro ha generato un Figlio integro, senza alcuna diminuzione o frazionamento, poiché è solo della divinità non avere un Figlio ineguale. (9) Questo Figlio è pure Figlio di Dio per natura, non per adozione, e si deve credere che Dio Padre lo ha generato non per volontà né per necessità, poiché in Dio non è contenuta nessuna necessità, né la volontà previene la sapienza.

(10) Noi crediamo pure che lo Spirito Santo, la terza persona della Trinità, è lo stesso identico Dio con il Padre e con il Figlio, di un'unica sostanza e un'unica natura, e tuttavia non è generato né creato, ma procede da entrambi e di entrambi è lo Spirito. (11) Crediamo anche che lo Spirito Santo non è né ingenerato, né generato, per non mostrare di ammettere due Padri, dicendolo ingenerato o di insegnare due Figli, dicendolo generato. Né lo si chiama solo Spirito del Padre o solo del Figlio, bensì contemporaneamente Spirito del Padre e del Figlio. (12) Esso infatti non procede dal Padre nel Figlio e nemmeno procede dal Figlio a santificare la creatura, ma si rivela procedere insieme da entrambi, poiché è inteso come la carità e la santità di ambedue. (13) Crediamo pure che lo Spirito Santo fu inviato da ambedue, così come il Figlio fu inviato dal Padre e che tuttavia non è per questo minore del Padre e del Figlio, come il Figlio attesta di essere minore del Padre e dello Spirito Santo a causa della carne umana assunta.

(14) Questa è l'esposizione circa la Trinità, la quale non triplice, bensì Trinità si deve chiamare e credere. Non si parla rettamente quando si afferma che in un unico Dio vi è la Trinità, ma un solo Dio Trinità. (15) Nei nomi relativi delle persone il Padre è riferito al Figlio, il Figlio al Padre e lo Spirito Santo a entrambi. Le tre persone sono affermate relativamente, ma crediamo una sola natura o sostanza. (16) Né come predichiamo tre persone, allo stesso modo diciamo tre sostanze, bensì un'unica sostanza e però tre persone. (17) Il Padre è tale non per rapporto a se stesso, ma per rapporto al Figlio; il Figlio è tale non per rapporto a se stesso, ma lo è solo per la relazione che ha con il Padre e il Figlio, per questo lo si chiama Spirito del Padre e del Figlio. (18) Ma quando diciamo Dio non [lo diciamo] in relazione ad altro, come il Padre in relazione al Figlio o il Figlio in relazione al Padre o lo Spirito in relazione al Padre e al Figlio, ma Dio è detto in modo speciale in relazione a sé. (19) Infatti se si viene

interrogati su ogni singola persona, dobbiamo rispondere che essa è Dio. Si dice dunque singolarmente che il Padre è Dio, che il Figlio è Dio, che lo Spirito Santo è Dio, ma tuttavia non tre dei, bensì un solo e unico Dio. (20) Allo stesso modo si dice singolarmente che il Padre è onnipotente, che il Figlio è onnipotente, che lo Spirito Santo è onnipotente, ma con ciò non affermiamo tre onnipotenti, bensì un unico Dio onnipotente, come pure un'unica luce e un unico principio. (21) Singolarmente dunque si confessa e crede che ogni singola persona è proprio in tutto Dio e che tutte e tre le persone, prese insieme, sono un unico Dio: l'unica tra loro indivisa e identica divinità, maestà e potenza, non si sminuisce nelle singole persone, né si accresce nelle tre, poiché non è minore quando si afferma che ogni singola persona è Dio, né maggiore quando si asserisce che tutte e tre le persone sono Dio.

(22) Pertanto questa santa Trinità, che è l'unico vero Dio, né esclude il numero, né è da esso compresa. Nella relazione delle persone, infatti, si scorge il numero, ma nella sostanza della divinità non è compreso nulla di numerabile; perciò insinuano il numero solo in quanto dicono rapporto vicendevole e sono senza numero in quello che sono in relazione a se stesse. (23) Infatti a questa santa Trinità, rispetto alla natura, si addice un nome singolare di tal sorta, da non poter essere nelle persone al plurale. Perciò crediamo a quanto dice la Scrittura: «Grande è il nostro Dio, grande è la sua potenza e la sua sapienza che non può essere indicata con un numero» (Sal 146, 5).

(24) Né per il fatto d'aver detto che queste tre persone sono un solo Dio si può tuttavia dedurre che il Padre sia colui che è il Figlio o che il Figlio sia colui che è il Padre o che lo Spirito Santo sia colui che è il Padre o il Figlio. (25) Infatti né il Padre è il Figlio, né il Figlio è il Padre, come nemmeno lo Spirito Santo è il Padre o il Figlio; benché il Padre sia ciò che il Figlio è, il Figlio ciò che è il Padre, e il Padre e il Figlio siano ciò che è lo Spirito Santo, vale a dire un solo Dio per la loro natura. (26) Quando infatti diciamo che il Padre non è il Figlio, ci riferiamo alla distinzione delle persone; ma quando diciamo che il Padre è ciò che è il Figlio, che il Figlio è ciò che è il Padre, che lo Spirito Santo è ciò che sono il Padre e il Figlio, è manifesto che si tratta della natura, per la quale ciascuno di loro è Dio, e la sostanza, poiché per la sostanza essi sono una cosa sola. Distinguiamo perciò le persone, ma non frazioniamo la divinità. (27) Riconosciamo dunque la Trinità nella distinzione delle persone, confessiamo l'unità nella natura o sostanza. I tre sono dunque una cosa sola per la natura, ma non per la persona. (28) Né tuttavia si deve pensare che queste tre persone siano separabili tra di loro, poiché crediamo che nessuna di esse sia esistita o abbia operato alcunché prima delle altre, nessuna dopo le altre e nessuna senza le altre. (29) Sono infatti inseparabili sia in ciò che sono, sia in ciò che fanno, poiché crediamo che tra il Padre generante e il Figlio generato e lo Spirito precedente non vi sia stato nessun intervallo di tempo, per cui il genitore abbia preceduto Colui che è generato o il generato abbia potuto mancare al genitore o lo Spirito Santo precedente sia potuto apparire successivo rispetto al Padre e al Figlio. (30) Confessiamo perciò e crediamo che questa santa triade è inseparabile e inconfusa. Noi parliamo di tre persone, secondo la dottrina dei nostri predecessori, affinché siano riconosciute come tali, ma non perché vengano separate. (31) Infatti, se prestiamo attenzione a ciò che la Scrittura santa dice della Sapienza: «Essa è riflesso della luce eterna» (Sap 7, 26); allora, come osserviamo che lo splendore sta insindibilmente congiunto alla luce, così confessiamo che il Figlio non può essere disgiunto dal Padre. (32) Come dunque non confondiamo queste tre persone, che possiedono una sola e indivisibile natura, così diciamo che non sono affatto separabili.

(33) Quando perciò la stessa Trinità si è degnata di mostrare ciò in modo evidente, ha fatto sì che anche nei nomi, coi quali volle che fosse conosciuta ogni singola persona, una persona non potesse esser compresa senza l'altra. Non si può infatti conoscere il Padre senza il Figlio e non si trova il Figlio senza il Padre. (34) La stessa relazione del vocabolo personale ci impedisce di separare le persone tra di loro, bensì al tempo stesso, pur non nominandole insieme, le fa intendere insieme. Nessuno può udire uno qualsiasi di questi nomi, senza che necessariamente intenda in questo anche l'altro. (35) Benché queste tre siano una cosa sola e questa sola cosa sia tre, rimane tuttavia a ciascuna persona la sua proprietà: il Padre infatti ha l'eternità senza nascita, il Figlio l'eternità con la nascita, lo Spirito Santo la processione senza nascita con l'eternità».