

LO STILE TEOLOGICO LATINO-OCCIDENTALE

concepire la verità rivelata

L'eredità di Agostino è ben espressa dallo slogan: «*Crede ut intelligas*» (credi per comprendere). Nel «credi» si deve percepire la realizzazione nella fede dell'intuizione della verità propria del livello «noetico» della ragione (intuizione dei principi primi, luce della verità in noi ma sopra di noi che illumina e ci fa percepire come stanno le cose, anche se non le vediamo così: es. del bastone nell'acqua, che sembra spezzato, ma *sappiamo* che non lo è). Il «comprendere» invece è proprio dell'intelligenza «dianoetica» ovvero dell'intelletto razionale che articola la verità in procedimenti logico-dimostrativi. Lo sforzo di tale intelletto resta, nel caso di Dio, a livello formale/logico e a livello di similitudini (analogia psicologica), che fanno intuire «che è così» (*ratio necessaria*) ma non permettono di capire «come è». In tale linea si muovono i tradizionalisti Anselmo e Pier Lombardo.

Una linea più logica e «razionalista» raccoglie invece l'eredità di Boezio e l'esigenza: «*fidem rationemque coniunge*» (componi la fede con le esigenze della sana razionalità, che purifica il discorso di fede da equivoci). Si tratta di una mediazione metodologica delle verità di fede, che intende «pensarle correttamente». Da qui la linea dei «novatores» o logici/dialettici, come Abelardo e Gilberto di Poitiers. Essi intendono pensare rigorosamente il linguaggio trinitario con gli strumenti della logica, poiché la razionalità «dianoetica» funziona secondo regole che non possono essere trasgredite, pena la perdita di significato del discorso (come la distinzione tra ciò che è/*id quod est* e ciò secondo cui è/*id quo est*, ovvero la natura).

Queste linee si scontreranno nello sforzo di pensare al rapporto tra l'unica natura divina, per la quale Dio è uno e semplicissimo (forma pura), e le proprietà personali, per le quali Dio è Padre, Figlio e Spirito. Ma lo scontro avverrà tra la tradizione monastica, diffidente verso le distinzioni dei logici (Gioachino da Fiore), e un logico moderato e tradizionalista (Pier Lombardo), che cercava di comporre le diverse esigenze. L'istanza dei monaci era pertinente: l'idea di unica natura divina che non genera, né è generata, né procede è troppo logica, filosofica e cosmologica (scuola di Chartres) anziché biblica e storico-salvifica. L'unica forma divina che è Padre, Figlio e Spirito non è la forma pura e assoluta dei filosofi, ma il Dio amore delle Scritture (c'è una giustapposizione tra discorso di ragione e di fede, in cui le esigenze della *ratio* cominciano a far valere la loro forza propria). È vero, peraltro, che tutte queste discussioni si fanno ormai più sul dogma, ovvero sulle «auctoritates» che non sulla Scrittura ovvero sull'economia salvifica. La *lectio* monastica sulla sacra pagina si scontra qui con la logica dei teologi dedita alle formule di fede. Quale metodo usare per parlare di Dio Trinità? Si può cogliere nella logica una somiglianza pur nella differenza? Come le nostre nozioni, sia le immagini (*similitudines*) che le regole logiche si applicano a Dio? Certo c'è differenza, dicevano i logici, ma il nostro discorso su Dio funziona comunque secondo le sue regole. Ma la «trasposizione» in Dio delle regole implica talvolta un capovolgimento del significato o un altro funzionamento. Non è meglio allora tacere di fronte al mistero? La scuola dei Vittorini (Ugo e Riccardo a Parigi) sottolineerà che lo sforzo di concepire il Dio che si ama è «*incohatio beatitudinis in nobis*».

S. Anselmo: l'esigenza di concepire la verità creduta

1. La tensione tra *sola ratione* e illuminazione:

«Incominciai a pormi il quesito semmai si potesse trovare un solo argomento che non avesse bisogno di altro argomento e che da solo fosse sufficiente a provare che Dio esiste veramente e che è il sommo bene di nessun altro bene indigente» (*Prosl.*, Proem.)

«Grazie a te, Signore buono, grazie, perché ciò che creddi per il tuo dono, ora lo comprendo per la tua illuminazione e in tal modo che se anche non volessi credere che tu esista, non possa più non comprenderlo» (*Prosl.* c. 4)

«*Crediamo* infatti che tu sei ciò di cui non si può pensare nulla di più grande...»

La fides è *conceptio cordis* della verità rivelata, secondo la tensione al mistero. Questa *conceptio* deve verificare la *rectitudo* del rapporto tra *vox* (Deus) *res* (il mistero) secondo una certa *ratio* (*id quo maius cogitari nequit*).

La vox significa la *res* se la *ratio* è corretta e ben intesa: «Quella natura è dunque ineffabile: poiché in nessun modo può essere definita la sua intima essenza per mezzo di parole; e d'altra parte non è falso ciò che sotto la guida della ragione esponiamo di essa indirettamente e quasi in enigma» (*Monol.* 65).

2. Le *rationes necessariae* delle verità di fede: colgono che non può che essere così, ma non *come è*.

* Concludendo il ragionamento sul rapporto tra il Verbo e il Sommo Spirito, che sono uno rispetto alle creature ma non nel loro rapporto di origine, poiché «né Colui di cui è il Verbo può essere il proprio Verbo, né il Verbo può essere Colui di cui è il Verbo», Anselmo scrive: «Ineffabile certo, poiché se la necessità costringe a che siano due, non si può tuttavia esprimere in nessun modo cosa siano questi due» (*Monol.* 38).

* «Io penso infatti che a colui il quale indaga una cosa incomprensibile, debba bastare di giungere col ragionamento a conoscere che essa certissimamente è, sebbene non possa penetrare con l'intelletto come essa sia; e che perciò non si debba attribuire meno certezza di fede a quelle cose che vengono asserite con prove necessarie, senza che alcun altra ragione si opponga, benché non si possa spiegare l'incomprensibile profondità di tale natura» (*Monol.* 64)

3. Il mistero della Trinità: ragioni necessarie del passaggio dall'unità alla pluralità.

* *C'è una locuzione con cui Dio dice le creature.* Questa locuzione (che è propria e interiore, non esteriore: «Per locuzione della mente non intendo qui l'atto di pensare le voci significative delle cose, ma l'atto con cui si percepiscono nella mente, mediante la riflessione, le cose stesse, siano essere future o già esistenti») si può attribuire al Dio creatore (esempio dell'artigiano). Il Verbo con cui Dio dice le creature non è «relativo alle creature» come loro similitudine (mutabile e molteplice), in quanto in Lui c'è l'esistenza perfetta di ciò che nelle creature è per partecipazione e imitazione, ma soprattutto perché questo Verbo con cui Dio dice le cose è lo stesso Verbo con cui il Sommo Spirito dice se stesso come Colui che crea tutte le cose. Dio, con la stessa parola con cui dice se stesso, dice tutte le cose che ha fatto. Questo Verbo è perfettamente uguale, consustanziale col Sommo Spirito che lo dice e in cui si comprende, ma non è lo stesso Sommo Spirito, bensì è di fronte a Lui secondo una relazione di opposizione che è relazione d'origine. Questo Verbo procede dal Sommo Spirito «nascendo» e come tale è detto Figlio. In quanto tale è Dio da Dio al modo dell'essere generato dal genitore, ossia dal Padre.

* Ma è ragionevole anche che il Sommo Spirito si ami (come la mente umana può amare se stessa), allo stesso modo in cui si ricorda di sé e si comprende. In tal caso non procede come immagine del pensiero, bensì come amore e quindi non è generato (nato), ma dato/donato. E questo è un solo amore procedente da ambedue (*ab utroque*) e non due amori procedenti in parte dall'uno e in parte dall'altro. Anzi, contro i Greci, occorre dire che quest'amore, essendo «Dio da Dio», non deriva dalla relazione tra Padre e Figlio ma da ciò che è comune a Padre e Figlio, ossia l'essere Dio e quindi procede *ab utroque*. Lo Spirito santo procede da Dio Padre non in quanto Padre, ma in quanto Dio. Perciò procede anche dal Figlio, poiché il Figlio è Dio come il Padre e quindi un solo principio dello Spirito. Quindi lo Spirito è dal Figlio come dal Padre non come da due principi ma come da un solo principio. Lo Spirito non è il Figlio perché il primo procede dal secondo.

Gilberto e le istanze dei logici

Per i grammatici «nomen significat substantiam cum qualitate» (Prisciano) in un rapporto di soggetto-forma (che individualizza): «Petrus est homo humanitate» (Pietro è uomo per la sua umanità). Si pone il problema della predicazione trinitaria: per dire i tre devo predicare tre proprietà o qualità che si aggiungono alla sostanza e la distinguono. Ma cosa sono queste tre qualità o proprietà? Come si salva la semplicità divina?

Se è vero che il nome significa la sostanza con la qualità, ove la qualità determina la sostanza, posso rileggere il dogma di fede alla luce delle regole grammaticali e logiche. Posso dire che «Dio è Dio per la divinità» o ancora che «Dio/Padre è Padre per la paternità», ma non posso dire che il «Padre è Padre per la divinità» o che «Dio è Dio per la paternità». Posso dire che «Pater est Deus divinitate» e che «Pater est Pater paternitate», ma non posso dire che «Deus est Pater divinitate». Quindi posso dire «Pater, Filius et Spiritus sunt unus Deus divinitate», ma non posso dire «Deus est Pater et Filius et Spiritus».

Tutto ciò pone il problema del rapporto tra le proprietà e la natura divina unica e quindi tra persone e essenza. Gilberto stabilisce tre regole:

(a) Occorre mantenere l'ordine di predicazione: «Deus est Deus divinitate». Occorre precisare che Dio è tale grazie al suo essere, alla sua divinità (Deus est ipsa essentia), come il Padre è tale per la paternità. Da qui l'accusa di dividere tra Dio e la divinità: «La natura divina, indicata come divinità, non è Dio ma è una forma per cui Dio è, come l'*humanitas* non è l'uomo stesso ma una forma per la quale l'uomo è tale». Ma si tratta di una distinzione reale o logico-grammaticale?

(b) Al triplice *quod est* delle persone può corrispondere solo un predicato (*quo est*) dell'essenza divina. In tal modo si evitano i rischi opposti dell'arianesimo (che separa le nature) o del sabellianismo (che confonde persona e natura). Ma fu accusato di sostenere che «Posso dire che Padre e Figlio e Spirito sono uno, se intendo derivarlo dall'unica divinità (sono uno per l'unica divinità); ma non posso invertire i termini e dire che un unico Dio o una sostanza o *unum aliquid* è Padre e Figlio e Spirito». L'idea è che la paternità, la filiazione e la *connexio*, ossia le proprietà personali dei tre, non sono ciò per cui (*id quo*) Dio è tale ed è unico. Quindi le proprietà non si predicono dell'unica essenza divina, ma sono piuttosto il rispettivo *quo est* delle tre persone divine (sono nelle persone diversamente da come sono nella natura). Anzi devono essere distinte anche dalle persone, in quanto le persone non sono le proprietà, ma le proprietà sono ciò per cui le persone sono tali. Gilberto sottolinea infatti che «il Padre è Padre in virtù di una realtà e Dio in virtù di un'altra realtà e non è l'uno e l'altro per la medesima ragione». L'intento è di tutelare l'irriducibilità di ciascuna persona rispetto alle altre.

(c) La nozione creata di persona non è applicabile a Dio, perché moltiplicherebbe le sostanze in Dio. Si deve dire nel caso di Dio che le persone sono tali per l'opposizione delle une rispetto alle altre di quelle cose (proprietà personali) che sono «*extrinsecus affixa*e» (ove l'espressione indica realtà che non sono determinanti l'essenza o sostanza, ma nell'ordine della relazione che si aggiunge o avviene). Da qui l'accusa: «Le tre persone sono tre e sono diverse per le proprietà, che non sono le stesse persone né sono eterne e che si distinguono numericamente tra loro e rispetto all'essenza divina». L'intento di Gilberto è quello di evitare l'uso dell'astrazione matematica (della forma universale dall'individuo), rimandando piuttosto alla considerazione teologica, fondata sull'autorità.

Abelardo: l'esigenza della conceptio delle verità credute nella tensione tra i metodi

Abelardo obietta che il nome coglie uno *status* comune ai più, secondo una certa considerazione della mente. Questo *status* è la causa comune di imposizione che ci permette di legare uno stesso nome a più individui. Lo *status* non è una *res* ma un presentarsi delle cose per quanto esse sono. Il predicato dunque non implica una relazione tra entità differenti. Quando dico che Dio è Padre non implico due entità, ossia la divinità e la paternità, ma stiamo rilevando un *proprium* individuato in maniera tale da non compromettere la semplicità del principio.

Lo *status* è qualcosa di oggettivo, di reale, eppure non può essere considerato una *res*. La differenza secondo le proprietà è espressione di un *proprium* che appartiene ad una determinata realtà e non ad un'altra in quanto la prima ha un suo *status* che la differenzia dalla seconda. Dire che la sapienza divina è legata *proprie vel specialiter* al Figlio, o affermare che Figlio è il nome che diamo alla sapienza divina, significa affermare che nell'unica essenza divina emerge un *proprium*, uno *status* particolare a cui la Scrittura stessa lega con particolare forza il termine sapienza e a cui viene dato il nome di Verbo. E tutto questo nulla toglie alla perfetta semplicità del principio, perché lo *status* non è una *res* diversa da quella *res* tutta particolare che è Dio, e il *proprium* non dice una forma estrinseca, ma una tipicità, una caratterizzazione intesa a rilevare la singolarità dello *status*. Le categorie di sostanza per dire l'unità e relazione per dire la distinzione non bastano ad Abelardo. Occorre cogliere le proprietà dei tre nell'unica *res* divina come degli *status* obiettivi che cogliendo nella potenza, sapienza e benignità delle proprietà personali del Sommo Bene, garantiscono l'irriducibilità di Padre, Figlio e Spirito ad un'unità piatta e indifferenziata.

«E sono convinto che proprio in queste tre [potenza, sapienza e benignità] consiste tutta la distinzione della Trinità. Mi sembra infatti che l'espressione Dio Padre suoni come la potenza divina, che genera la sapienza divina, ossia il Figlio; e Dio Figlio suona come la sapienza divina generata da Dio Padre; e Dio Spirito Santo come l'amore di Dio o benignità che procede dal Padre e dal Figlio» (*Comm. Romani* 1,20).

Ma come rapportare le tre proprietà? Lo possiamo dire solo con immagini. Abelardo offre l'immagine del sigillo di bronzo come la più adatta a dire l'articolazione trinitaria del Sommo Bene che è onnipotenza sapiente e benevola:

Il Lombardo: una soluzione moderata che non soddisfa i monaci

Di fronte alle distinzioni dei logici il Lombardo riaffermerà con la tradizione che l'unica *Summa Res* che è Padre, Figlio e Spirito, implica identità reale delle persone con la natura e di questa con le proprietà. Eppure non si può dire che l'unica natura divina genera o è generata o procede, poiché è il Padre che genera, il Figlio generato e lo Spirito precedente. Si deve mantenere l'identità (tra Dio e Padre, tra divinità e paternità, tra natura e persone) pur nella distinzione dei livelli del discorso (la natura non è soggetto delle processioni se non in quanto personalizzata secondo una certa proprietà).

Di fronte alle accuse di Gioachino il *Lateranense IV* darà ragione al Lombardo e in tal modo pone il problema di trovare una nozione che tenga insieme ciò per cui Dio è Dio ed è unico (livello della sostanza) e ciò per cui Dio è Padre, Figlio e Spirito (livello delle distinzioni relazionali). La nozione (dogmatica) di «persona», elaborata diversamente da teologi dello spessore di Riccardo, Tommaso, Bonaventura, Scoto, cercherà di rispondere a questa esigenza dogmatica.

Inoltre il Lateranense IV precisa la «regola dell'analogia», per la quale non possiamo notare una certa somiglianza tra mondo umano e divino, che non presupponga una dissomiglianza maggiore. La «trasposizione» della logica terrena in Dio deve essere fatta con cautela in qualsiasi analogia (cosmologica, psicologica). E questo vale anche nell'ambito della storia della salvezza, per cui non posso dire che Padre, Figlio e Spirito sono uno nella carità come i battezzati nella Chiesa. L'unità della Chiesa è morale, mentre quella divina sostanziale e quindi di altro livello. Pur nella somiglianza (affermata peraltro da Gesù: siate uno come lo siamo io e il Padre) deve rimanere la dissomiglianza maggiore della realtà divina. Non c'è neppure nell'età degli spirituali perfetti un'intuizione diretta del divino.

LATERANENSE IV (1215). *L'abate calabrese Gioachino da Fiore (la cui opera De unitate Trinitatis è andata perduta) sembrava compromettere l'unità consustanziale della Trinità, mentre annullava la trascendenza di Dio rispetto al creato. Criticando la dottrina di Pier Lombardo, Gioachino negava l'esistenza in Dio di una "res" comune ai Tre: la radice di questa critica si troverebbe nel non riconoscimento dell'analogia nella predicazione del mistero divino, per cui l'unità della Trinità sarebbe pensata in linea retta sulla falsariga di ciò che si verifica nel mondo creato (unità di popolo o di Chiesa), un mondo, però, che con l'età dello Spirito è giunto a una conoscenza di Dio immediata e senza veli. Da qui l'affermazione di un'unità collettiva in Dio. È difficile oggi stabilire se Gioachino intendesse solo mostrare l'esistenza di immagini creaturelli e similitudini storico-salvifiche in cui Dio si farebbe conoscere come Trinità. Resta comunque preziosa la precisazione conciliare dell'irriducibile tensione di similitudine-dissimilitudine del linguaggio su Dio: la trascendenza divina rimane anche nel suo definitivo comunicarsi agli uomini.*

Possiamo fissare le acquisizioni del Concilio, nella professione di fede e nella condanna di Gioachino, attorno a tre punti: (1) affermazione dell'identità tra le persone divine (tutte e tre e ciascuna di esse) con la divina essenza; vi è identità reale dell'essenza col Padre in quanto genera, col Figlio generato e con lo Spirito precedente da entrambi; il carattere assoluto dell'essenza impedisce che si dica di essa che genera, è generata o procede; l'esclusione di una distinzione reale di essenza e persone esclude si possa parlare di una «quaternità»; (2) è definita la processione dello Spirito ab utroque e l'unità del principio dell'universo, Dio-Trinità, unico creatore, ad esclusione di altri co-principi malvagi (contro Catari e Albigesi); (3) c'è un'analogia obiettiva e non solo di predicazione tra Dio e creato, così che l'infinita trascendenza di Dio resta tutelata. L'identificazione dell'assoluto con i relativi impedisce di pensare a una priorità-distinzione dell'essenza rispetto alle persone, ma anche a un'unità solo mistica o morale delle persone divine. Testo in DS 800-801. 803-808

Errori di Gioachino da Fiore

Condanniamo dunque e riproviamo quel libro o trattato, che l'abate Gioacchino ha redatto contro il maestro Pier Lombardo, sull'unità o essenza della Trinità, chiamandolo eretico e insensato per il fatto che disse nelle sue Sentenze: «Poiché una suprema cosa è il Padre e Figlio e Spirito Santo, ed essa non è generante, né generata, né

procedente». Donde asserisce che quello non riconosceva una Trinità ma una quaternità in Dio, ossia tre persone e quella comune essenza, quasi fosse quarta; apertamente protestando che non vi è nessuna cosa che sia Padre e Figlio e Spirito Santo, né l'essenza, né la sostanza, né la natura: benché conceda che Padre e Figlio e Spirito Santo sono un'essenza, una sola sostanza e una natura. In verità professa che tale unità non è vera e propria, ma quasi collettiva e per similitudine, allo stesso modo in cui molti uomini sono detti un solo popolo e molti fedeli una sola Chiesa, secondo quel passo: «La moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola» (At 4, 32) e «Chi aderisce a Dio, è un solo Spirito con Lui» (1 Cor 6, 17) e ancora: «Chi pianta e chi irriga sono uno solo» (1 Cor 3, 8) e «Tutti siamo un solo corpo in Cristo» (Rm 12, 5); di nuovo nel libro dei Re: «Il mio popolo e il tuo sono una cosa sola» (3 Re 22, 5). A conferma della sua sentenza adduce quell'importante parola, che Cristo dice riguardo ai fedeli nel Vangelo: «Voglio, Padre, che siano una sola cosa in noi, come anche noi siamo uno, perché siano perfetti nell'unità» (Gv 17, 22s). Infatti - come dice - i fedeli di Cristo non sono uno, cioè una certa unica cosa, che sia comune a tutti, ma sono uno in questo modo, cioè una sola Chiesa, per l'unità della fede cattolica, e quindi un solo regno, per l'unione indissolubile della carità, come si legge nella lettera canonica di Giovanni apostolo: «Sono tre che rendono testimonianza in cielo, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo: e questi tre sono uno solo» (1 Gv 5, 7), e subito aggiunge - come si trova in alcuni codici: «E sono tre che recano testimonianza sulla terra: lo Spirito, l'acqua e il sangue: e questi tre sono uno solo» (1 Gv 5, 8).

Noi invece con l'approvazione del Sacro Concilio crediamo e confessiamo, con Pietro Lombardo, che vi è una certa cosa suprema, incomprensibile e ineffabile, che è veramente Padre e Figlio e Spirito Santo: le tre persone insieme e ciascuna di esse. Quindi in Dio vi è solo Trinità e non una quaternità. Infatti ciascuna delle tre persone è quella cosa, ossia la sostanza, l'essenza, la natura divina, che sola è principio di tutte le cose, fuori del quale non ve ne è un altro. E questa cosa né genera, né è generata, né procede; ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato e lo Spirito Santo che procede, sicché le distinzioni sono delle persone e l'unità della natura. Benché dunque altro sia il Padre, altro il Figlio e altro lo Spirito Santo, non sono tuttavia qualcosa di diverso, ma ciò che è il Padre lo è pure il Figlio e anche lo Spirito Santo, cosicché, secondo la retta fede cattolica, sono crediti consustanziali. Il Padre infatti, per il fatto che dall'eternità genera il Figlio, gli ha conferito, per sua stessa testimonianza, la propria sostanza: «Ciò che il Padre mi ha dato è superiore a tutto» (Gv 10, 29). Ma non si può dire che gli abbia conferito solo una parte della propria sostanza, riservandosi l'altra, poiché la sostanza del Padre è indivisibile, essendo semplicissima. E nemmeno si può dire che il Padre, mediante la generazione, abbia trasmesso la sua propria sostanza al Figlio, come se l'avesse data al Figlio in modo da non riservarla per sé: altrimenti avrebbe cessato per sempre di essere Egli stesso sostanza. E' perciò chiaro che il Figlio, nella sua nascita, ha ricevuto senza diminuzione la sostanza del Padre e che pertanto il Padre e il Figlio possiedono la stessa sostanza: e così il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, che da entrambe procede, sono la stessa cosa.

Quando la Verità prega il Padre per i credenti: «Io voglio, dice, che anch'essi siano una sola cosa in noi, come noi siamo una sola cosa» (Gv 17, 22), questa parola, applicata ai fedeli, va intesa dell'unione d'amore nella grazia; ma, applicata alle persone divine, richiama l'unità di identità nella natura. Così anche in un altro passo la Verità dice: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro nei cieli» (Mt 5, 48), che significa: siate perfetti mediante la perfezione della grazia, come il Padre celeste è perfetto per la perfezione della natura; ciascuna cioè a modo suo, poiché tra il Creatore e la creatura non si può notare una somiglianza, senza che si debba notare una maggiore dissomiglianza. Se qualcuno pertanto presumesse di poter difendere o approvare la sentenza e la dottrina del predetto Gioacchino in questa parte, sia confutato come eretico da tutti.

Riccardo di S. Vittore: un esempio

La struttura del trattato richiama il procedimento di Anselmo: «Id quo nihil est maius, quo nihil est melius». Questo procedimento è arricchito da una certa sensibilità per la bellezza e l'armonia, che in Riccardo assume una connotazione più etica e personalista (armonia della carità, pienezza della gioia dell'amicizia) che cosmologica.

(1) Nel *primo libro* Riccardo affronta il problema della conoscibilità di Dio: si tratta di una realtà che sta al di fuori dell'esperienza umana, sensibile e temporale, e quindi chiede particolari ricerche. Per provare l'esistenza di Dio vengono proposte tre vie. La prima va dall'esistenza dell'ente contingente all'essere necessario. La seconda va dalla strutturazione gerarchica del reale all'esistenza della realtà suprema. Infine la terza via conduce dall'esistenza della realtà, attraverso l'analisi della «potentia essendi», all'essere che è all'origine di tutto.

(2) Il *secondo libro* tratta delle proprietà di questo supremo essere che è da sé ed è eterno. Se è in virtù di se stesso è senza inizio e anche senza fine, perché è per sé la verità che non cesserà mai di essere. È immutabile, perché onnipotente e quindi possiede da se stesso ciò che è. Ma se non ha inizio, né fine, né muta è veramente e propriamente eterno. Ma se è eterno è anche infinito e quindi possiede l'«immensitas». Anzi l'eternità e l'immensità sono identiche con la sostanza divina che esiste. Ma se è eterno e immenso non può che essere unico.

(3) Il *terzo libro* passa dall'unicità del supremo essere alla Trinità. Troviamo qui il primo contributo originale di Riccardo alla teologia trinitaria, ossia la sua argomentazione basata sulla *carità perfetta*. L'amore gioioso è l'amore perfettamente reciproco. La solitudine del supremo essere lo escluderebbe dalle delizie legate alla carità perfetta. Ne deriva che è la pienezza stessa della gloria ad esigere che vi sia chi condivide tale gloria. Ma perché tale carità perfetta e gioiosa sia vera e piena occorre che le persone divine siano «coeterne e coeguali». Ma una carità perfetta non è solo reciproca tra due, bensì diffusiva vero un terzo, amato in ugual modo e senza gelosie. Si noti che il «terzo» non è la stessa carità reciproca, né il legame che si crea, ma è il «*condilectus*», quasi come un di più che necessariamente scaturisce dalla perfezione della carità come «compiacenza del comunicare ulteriormente». Il procedimento svolge con rigore le dimensioni del «comunicarsi» del sommo bene inteso come carità perfetta.

(4) Il *quarto libro* intende unire le precedenti considerazioni in un'unica prospettiva: come comporre l'affermazione dell'unica sostanza con quella della pluralità di persone?

La nozione da studiare per tenere insieme queste prospettive è precisamente quella di «persona». Occorre arrivare a una definizione di tale concetto, che gli permetta di tenere insieme la pluralità e l'unità nella sostanza divina. Per arrivare a tale definizione Riccardo parte dall'eredità di Boezio, che non lo persuade. Nella sua definizione, infatti, l'elemento centrale è proprio l'idea di sostanza che indica il «*quid est*», la sussistenza in sé e per sé, ma non il «*quis est*», colui che esiste in modo sostanziale.

Appare invece estremamente utile utilizzare il termine «esistenza», che contiene in sé entrambe gli aspetti indicati: il verbo «ex-sistere» coglie infatti nella radice verbale «sistere» il possesso dell'essere, l'essenza che ha l'essere in sé; mentre nella preposizione «ex» indica l'origine, il provenire da qualcuno. In Dio vi è un unico «sistere», identico con la sostanza divina immutabile e perfetta, ma tre differenti modi di venire all'esistenza (di origine): il Padre è l'esistenza divina senza origine, da sé (*ex se*), il Figlio è l'esistenza divina generata dal Padre (*ex Patre*) mentre lo Spirito è l'esistenza divina procedente dal Padre e dal Figlio (*ex Patre Filioque*).

Con la parola «esistenza» si intende dunque ciò che possiede l'essere sostanziale in ragione di questa o quella proprietà. L'esistenza può essere comunicabile, ossia comune ad una molteplicità, o incomunicabile, poiché conviene ad un unico individuo. Ciò che rende incomunicabile l'esistenza è una proprietà particolare che fa dell'esistenza questo esistente individuo. Ma questo esistente individuo che esiste è una persona, un «qualcuno». Allora ciò che rende incomunicabile l'esistenza è una proprietà personale: «la proprietà personale è quella che fa sì che ognuno sia quello che è». Nella Trinità vi sono tre persone e quindi tre proprietà personali che rendono incomunicabile l'esistenza: «E cos'è la persona divina se non colei che possiede l'essere divino in base a una proprietà incomunicabile?»:

(5) Trovata la definizione di persona che tiene insieme l'unità della sostanza divina e la pluralità delle persone rimangono da studiare le *proprietà personali*. Ogni proprietà deve individuare qualcosa di incomunicabile e quindi una e una sola persona, ma nell'armonia dei tre. In virtù di queste sole proprietà le persone si distinguono e tali proprietà vanno cercate in rapporto alla diversità della loro causa originale. La regola che guida la ricerca è ancora una volta l'intuizione dell'armonia, della bellezza e della felicità.

La natura delle cose comporta anzitutto che vi sia una sola persona che esiste in virtù di se stessa. Il possedere l'essere da se stessa individua un'esistenza incomunicabile e quindi appartiene a un'unica persona. Invece è proprio delle altre persone non essere da se stesse, ma da questa prima. Il «procedere» è una

proprietà comunicabile. Occorre allora vedere se nel procedere delle due persone da questa prima si possano identificare proprietà personali che rendono il modo di possedere l'esistenza incomunicabile.

La natura divina, che è esistenza da sé, diventa feconda e comunicativa per il desiderio dell'altro (perfezione della carità) proprio là dove l'esistenza divina è personale (ossia nel Padre). Ora, dal Padre deriva immediatamente una seconda persona. Questo derivare immediato è una proprietà incomunicabile che si addice a una sola persona. È questo il Figlio.

La terza persona, che pure riceve l'esistenza da un'origine diversa da sé, rimanda alle altre due persone e quindi ha la sua origine ad un tempo immediatamente e mediamente. Non l'ha solo immediatamente, altrimenti sarebbe come la seconda persona: ma c'è una sola persona che deriva immediatamente dalla prima e a cui la prima dona di far procedere un'altra persona. D'altra parte la terza persona non può avere l'esistenza solo mediamente, altrimenti non avrebbe la pienezza dell'essere propria della natura divina. La terza persona è congiunta all'esistenza divina mediante un vincolo di parentela tanto immediato quanto mediato. Tale persona è quella che riceve solo l'esistenza, senza comunicarla a sua volta.

Avendo individuato le tre proprietà personali connesse ai tre modi di avere l'esistenza divina in maniera incomunicabile, non resta che constatare l'armonia tra le tre proprietà individuate e quindi la bellezza e l'ordine dell'esistenza divina. La prima e la terza proprietà si corrispondono vicendevolmente in senso contrario: è proprio dell'una non ricevere ma trasmettere la pienezza ed è proprio dell'altra riceverla e non trasmetterla a sua volta; al centro sta la persona che ad un tempo riceve e trasmette tale pienezza facendo da intermediaria nell'armonia come colei che è unita e alla prima e legata alla seconda.

(6) Alla luce di queste indicazioni il *libro sesto* analizza i nomi divini delle tre persone e il loro significato: il Padre è ingenito, il Figlio generato come immagine e sapienza, lo Spirito è il dono e quindi l'amore e la comunione. Particolarmente interessante, in questo contesto, è la ripresa e la precisazione del valore dell'uso dei divini attributi potenza, sapienza e bontà, per indicare l'ordine delle persone divine.