

SERGIO PAOLO BONANNI

«HOC NOMEN *HOMOOUSION* DICIT COMPARATIONEM
ESSENTIAE SIVE NATURAE AD PERSONAS».
LA FEDE DI NICEA NEL *COMMENTARIUS*
IN I LIBRUM SENTENTIARUM PETRI LOMBARDI
DI BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

Incipit

«Hoc nomen *homoousion* dicit comparisonem essentiae sive naturae ad personas»¹: così Bonaventura nel suo commento alle *Sentenze* del Lombardo. Per lui, come per gli altri maestri della sua epoca, ὁμοούσιον esprime in primo luogo un confronto fra essenza e persone.

Il che non può certo sorprendere. Lo spazio ermeneutico in cui si sviluppa il confronto fra il Medioevo latino e Nicea è segnato dalla centralità di uno *unius substantiae* capito alla luce della singolare essenza in cui sembra dover essere risolto tutto ciò che le appartiene. Che i Divini Tre siano così uguali da dover essere riconosciuti *una quaedam summa res* – come annunciato dal Laterano IV nel 1215² – è comprovato dal fatto che la pluralità da essi segnalata si disloca sul piano delle relazioni e non comporta l'aumento quantitativo che saremmo costretti riconoscere, se quel Tre dovesse implicare una moltiplicazione riguardante la natura.

Dunque Padre, Figlio e Spirito non sono tre *res* diverse tra loro. Ma allora, come spiegare il Dio da Dio che l'ὁμοούσιον non smette di evocare, senza che rispunti la preoccupante figura della monade resistente alla realtà della τᾶξις, riaffiorante nella dottrina di ogni discepolo di Sabellio? Quasi a sventare la minaccia latente in una trinitaria come quella latina, fortemente segnata dalla rielaborazione boeziana del Dio-è-ciò-che-è collocato da Agostino al cuore della riflessione sull'*unitas*, Roscellino – *secundo millennio ineunte* – aveva riaperto il dibattito con una proposta subito percepita come una pericolosa deriva in senso opposto: se non fossero tre *res*, argomenta il dialettico di Compiègne, Padre e Spirito non potrebbero fare a meno di incarnarsi insieme al Figlio.

Il protocollo disposto da Anselmo per rispondere alla provocazione della presunta insufficienza dell'una *res* ai fini di una sana ermeneutica di Gv 1,14, avanza sulla strada tracciata da Agostino e Boezio, ed è

¹ *I Sent.*, d. 34, div. textus (I, p. 585b).

² «Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus» (*Lateranense IV*, Cap. 2: «De errore abbatis Ioachim», DH n. 804).

potente e fragile al contempo. Potente, perché intreccia la forza unitiva del Dio-è-ciò-che-è con la tensione dinamica segnalata dalla più classica delle triadi psicologiche agostiniane (memoria, intelligenza, volontà)³, affidando infine a una relazione plasmata a partire dall'opposizione sempre sottesa all'origine, la custodia dell'irriducibilità di ogni persona all'altra. Fragile, perché il rapporto fra la Somma Essenza e i Divini Tre è risolto all'interno di un quadro in cui le processioni altro non sembrano essere che il conoscersi e l'amarsi dell'essenza stessa.

Abelardo timidamente, poi più decisamente il Lombardo, non potranno fare a meno di chiedere: è l'essenza che genera? questo siamo indotti a concludere quando cerchiamo di pensare a fondo il mistero di perfetta generazione, annunciato ogni volta che risuona il *consubstantialem Patri* della fede nicena?

È dunque ancora dell'ὁμοούσιον che nelle *scholae* non si potrà fare a meno di discutere. Ma la domanda che anima la disputa fra i *magistri* non è identica a quella del IV secolo, concentrata sul rapporto tra le persone e sul legame fra le prime due in particolare. Per i medievali, il punto critico, il nodo da sciogliere che si presenta nel momento stesso in cui si cerca l'intelligenza della professata consustanzialità, è la *quaestio* che viene alla luce con la *comparatio* fra una *essentia* che, per dirla con Tommaso, non potrebbe rimanere *penitus indistincta* se le capitasse di generare, e tre persone che non potrebbero più essere un solo Dio, qualora dovessero risultare altro da essa.

Per l'Aquinate, quello compiuto dal Laterano IV dando ragione al *Magister*, altro non è che un passo avanti sulla strada inaugurata a Nicea. Se fosse l'essenza a generare o a procedere, finirebbe per ritrovarsi moltiplicata come le persone che secondo la sua *divina ratio* sussistono. Questo è quello che si è voluto condannare stigmatizzando l'eresia di Ario quando, nel 325, è stato confessato che il Figlio è ὁμοούσιον τῷ Πατρί. Ed è ancora questo, commenta l'Angelico, il pericolo che – *sequens*, proseguendo – si è preoccupato di scongiurare il Lombardo, affermando che quella divina è un'essenza «*quae nec generat, nec generatur, nec procedit*»⁴.

³ E quasi ci sorprende, nel n. 33 del *Monologion*, vedere chiamato in causa il motivo della similitudine così perfetta da implicare identità nell'essere, a conferma della consustanzialità della Parola al Sommo Spirito che l'ha pronunciata: cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, testo latino a fronte, a cura di I. Sciuto, Rusconi, Milano 1995, pp. 144-149.

⁴ «Persona igitur in divinis distinguitur, inquantum persona generat, vel generatur, vel procedit. Si ergo essentia divina generat vel generatur vel procedit, consequens est quod distinguatur in tribus personis et quod, sicut est alia persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, ita etiam sit earum alia et alia substantia vel essentia: quod in Ario damnavit Nicaena synodus, asserens filium homousion patri, idest coessentialem et consubstantialem. Quod Magister Petrus sequens docuit quod est una essentia vel

Poco importa – potremmo a nostra volta commentare – che a manifestare il suo dissenso nei confronti del Novarese non si fosse fatta sentire solo la voce di un monaco troppo grezzo, a detta dell'Aquinate, per fare suoi gli argomenti del *Magister*⁵. A esprimere il suo disagio, accanto a quella del Florense, si era levata anche la voce di un pensatore raffinato come Riccardo, che non avrebbe esitato a reagire con tutta la forza delle sue *necessariae rationes*⁶, pur di respingere l'eventuale accusa di scarsa sensibilità rispetto al bisogno di conferma dell'*ὁμοούσιον*, soddisfatto – Tommaso ne è convinto – dalla lombardiana quinta *distinctio*. Per l'Angelico e gli altri *magistri* del XIII secolo, protagonisti di una Scolastica ormai impegnata a plasmare una *theologia* dislocata sull'orizzonte ermeneutico dischiuso dal Laterano IV, chi mette in discussione il Lombardo su questo punto, altro non sta facendo che oscurare la verità di Nicea, gettando su di essa l'ombra del dubbio.

Ma nel XII secolo, a dibattito ancora aperto, il Vittorino si mostra convinto che parlare di nascita per esprimere il mistero del rapporto che lega la generata sostanza del Figlio a quella ingenerata del Padre, non implica affatto la negazione della consustanzialità⁷. Piuttosto ne garantisce l'autentica intelligenza. Vasto il consenso manifestato dai Padri, nelle cui pagine è spesso dato di leggere che la sostanza genera la sostanza⁸: negarlo significa non credere a quanto la Chiesa professa ogni

substantia communis patris et filii et spiritus sancti, quae nec generat, nec generatur nec procedit, ut sit penitus indistincta, ut patet in V distinctione I sententiarum eius» (TOMMASO D'AQUINO, *Super secundam decretalem*, in EIUSD. *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, t. 40 Pars D-E, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1968, p. E 40).

⁵ «Ioachim autem abbas Florentis monasterii non bene capiens verba magistri praedicti, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, praedictam magistri Petri doctrinam haereticam reputavit, imponens ei quod quaternitatem induceret in divinis ponens tres personas et communem essentiam, quam credebatur sic poni a magistro Petro quasi aliquid distinctum a tribus personis, ut sic possit dici quasi quartum» (*ibid.*).

⁶ Scrive infatti il Vittorino all'inizio del suo *De Trinitate*: «Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire» (RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, I, 4, éd. par G. Salet, Éditions du Cerf, Paris 1959 [SC 63], p. 70).

⁷ Riccardo affronta la questione nel cap. 22 del sesto libro: «Sed notandum quoniam quod dicitur Filio ab Apostolo figura paternae substantiae [Eb 1,3: «figura substantiae eius»], idem valet ac si diceretur figura substantiae ingentiae. Nihilominus autem si diceretur figura ingentiae substantiae, idem esset si diceretur figura ingentiae personae. Si Patrem dicis, si ingentiam substantiam, si ingentiam personam nominas, eandem procul dubio personam designas. Procul dubio nihil aliud est Patris persona quam substantia ingenta, nihil aliud Filii persona quam substantia genita» (ivi, VI, 22, pp. 442-444).

⁸ «Sed multi temporibus nostris surrexere, qui non audent hoc dicere; quin potius, quod multo periculosius est, contra sanctorum Patrum auctoritatem et tot attesta-

giorno, affermando che Cristo è Dio, generato *ab aeterno ex substantia Patris*⁹. La sostanza ingenita, infatti, altro non è che la persona del Padre; mentre la sostanza genita – conclude il *Doctor contemplationis* – altro non è che la persona del Figlio¹⁰.

Sorprende che Riccardo non senta il bisogno di fermarsi a vagliare le sue parole alla luce della tradizionale *lectio* relazionale della tensione che attraversa l'essenza semplicissima per il suo essere, al contempo, sia ingenita (ovvero Padre) che genita (ovvero Figlio): *lectio* che Agostino – denunciando la *mira caecitas* da cui gli ariani si rivelano colpiti non vedendo che *genitum* non può non essere predicato *ad aliquid*¹¹ – consegna alla vasta schiera di quanti lo avrebbero riconosciuto autorevole maestro, destinandola a presentarsi come uno dei risvolti decisivi della piega che avrebbe preso l'intero sviluppo della Trinitaria latina¹².

tiones paternarum traditionum audent negare et modis omnibus conantur refellere. Nullo modo concedunt quod substantia gignat substantiam, vel sapientia sapientiam. Pertinaciter negant quod omnes sancti affirmant; ad id quod ipsi dicunt, auctoritatem invenire non possunt. Afferant, si possunt, auctoritatem, non dicam plures, sed saltem unam, que neget substantiam gignere substantiam» (*ibid.*, p. 444).

⁹ «Cur non creditis quod universalem Ecclesiam cotidie de Christo confitentem agnoscitis: Deus est ex substantia Patris ante secula genitus? Sed forte non vultis hoc credere, eo quod non potestis exemplo probare vel per intelligentiam capere. Nunquid per intelligentiam capitis vel exemplo probatis quod unitas substantiae possit esse in personarum pluralitate, et personarum pluralitas in unitate substantiae?» (*ibid.*, p. 446).

¹⁰ «Si ipsis iure creditur, non aliud est Patris persona quam substantia ingenita, nec aliud Filii persona quam substantia genita» (*ibid.*, p. 446).

¹¹ Agostino si sofferma a registrare con precisione l'argomentazione degli ariani: «dicunt ergo: "Si aliquid ad se ipsum dicitur Pater quod ad se ipsum dici non potest Filius, et quidquid ad se ipsum dicitur, secundum substantiam dicitur, et ad se ipsum dicitur ingenuus, quod dici non potest Filius, ergo secundum substantiam dicitur ingenuus, quod Filius quia dici non potest, non est eiusdem substantiae"» (*De Trin.*, V, 6, 7: NBA 3, p. 242). Il loro errore, sottolinea l'Ipponate, consegue da un altro e più fondamentale fraintendimento: «genitum vero mira caecitate non advertunt dici non posse, nisi ad aliquid» (*ibid.*).

¹² Agli ariani che negano l'ὁμοούσιον di Nicea affermando che la sostanza generata del Figlio non può essere identica a quella ingenita del Padre, Agostino replica che generato e ingenerato non parlano della sostanza, ma della relazione che intercorre tra i due: a partire dalle pagine del quinto libro del suo *De Trinitate* si svilupperà una linea di pensiero che, passando per Boezio e Anselmo, porterà la Trinitaria latina ad affidare alla relazione il ruolo di distinguere i Divini Tre e a riconoscere nell'assioma secondo cui in Dio tutto è uno «ubi non obviat relationis oppositio» (Concilio di Firenze, Bolla «Cantate Domino» del 4 febbraio 1442 [DH n. 1330]) la sua legge fondamentale. Il rapporto fra l'essere sostanza ingenerata che è proprio del Padre e l'essere sostanza generata che è proprio del Figlio non potrà non essere generalmente letto, dai medievali, nel quadro dell'interpretazione relazionale elaborata in chiave antiariana: ma nelle pagine in cui Riccardo evoca le due espressioni per dare voce al suo disagio nei confronti del lombardiano *nec generat nec generatur*, non si trova alcun riferimento al tema della relazione. Il che ci sorprende, specie se consideriamo che il suo *De Trinitate* «non poteva sortire che da un *milieu* squisitamente agostiniano come quello di San Vittore»

1. *I Sent.*, d. 5: «*generatio est ratio communicandi essentiam*»

La dichiarata ammirazione per Riccardo, non impedisce a Bonaventura di accogliere senza riserve le ragioni del Laterano IV in favore del *Magister*. Ma a più riprese, nel suo commento al primo libro delle *Sententiae*, affiora una preoccupazione. Teme, il Nostro, le inevitabili criticità di una *lectio* poco attenta a impedire che la quinta *distinctio* finisca per rispondere in modo fuorviante all'esigenza di opporsi alla *resolutio* del dinamismo trinitario in un essenzialismo incurante dello spessore delle ipostasi. A produrre, il *Magister* ha ragione, sono le persone. Ma è costantemente impegnato a evitare, il Serafico, che alle spalle di un ὁμοούσιον riletto alla luce del lombardiano *nec generat nec generatur*, possa spuntare l'inquietante figura di una sostanza disposta a fare la sua parte di primo e fondamentale garante dell'unità, lasciandosi ridurre, per dirla con Rahner, a *tote Selbigkeit*¹³, alla *Gestalt* senza vita di un fondo immobile e amorfo.

Non possiamo fare a meno di notare, a questo riguardo, la diversità delle strategie adottate da Bonaventura e Tommaso, per sottrarre la divina natura alla triste sorte che le sarebbe toccata, una volta costretta all'inerzia speculativa del mero sostrato passivo, del tutto marginale rispetto alla trama delle operazioni vitali promosse dalle persone.

Tra la prima che chiede se genera, e la terza che domanda se è generata¹⁴, il commento dell'Aquinate alla quinta *distinctio* introduce una seconda *quaestio*, dedicata all'esplorazione delle modalità del rapporto che intercorre fra l'essenza eterna e il dinamismo del generare da cui è attraversata¹⁵. È impossibile, si affretta a precisare l'Angelico, parlare

(così il curatore M. Spinelli nella sua «Introduzione» in RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1990, p. 56).

¹³ Cfr. K. RAHNER, *La Trinità*, trad. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 2008⁴, p. 100: «una morta identità». L'originale tedesco suona: «Eine "Apologetik" der "immanenten" Trinität darf nicht von dem Vorurteil ausgehen, eine tote Selbigkeit absolut unvermittelt sei die vollkommenste Seinsweise des absoluten Seienden, um dann mit Hilfe der Erklärung, der Unterschied in Gott sei "nur" relativ, die Schwierigkeit, die man sich mit diesem Vorurteil gemacht hat (indem man die "Einfachheit" Gottes falsch ansetzte), wieder aus dem Weg zu räumen» (Id., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2. *Die heilsgeschichte vor Christus*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Benzinger, Einsiedeln 1967, p. 384).

¹⁴ Entrambe sviluppate in modo da far emergere il no suggerito dal *Magister* e imposto dal Laterano IV: cfr. S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. I, *Commentum in I librum Sententiarum*, d. 5, qq. 1-3, ed. R.P. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929, pp. 150-159.

¹⁵ «Utrum essentia se habeat ad generationem sicut id de quo est generatio» (ivi,

di quella divina come si parla dell'essenza che è in gioco nel processo di genesi riguardante le creature. L'Unigenito non è *ex nihilo*. La prole divina è *de substantia* e questo "de", dal momento che *in creaturis* può esprimere sia l'agente consustanziale che il principio materiale, *in divinis* chiede di essere interpretato come espressione della verità affermata confessando il Figlio sia *de Patre* che *de essentia Patris*, ovvero come riflesso del fatto che l'Unigenito è «de Patre sicut de generante, et de essentia sicut de principio generationis communicato»¹⁶.

Per assicurare alla sostanza quella partecipazione al dinamismo della vita divina che anche la *traditio* plasmata dal lombardiano *nec generat nec generatur* è pronta a riconoscerle, Tommaso si sofferma a sottolineare che non si spiega l'essere genitore del Padre, se non con il concorso del principio nella nascita stessa comunicato, che è appunto l'essenza. Sullo sfondo, il pensiero sempre di nuovo riaffiorante nelle pagine del commento e oltre, fino alla *Summa Theologiae*¹⁷: per maturare una pallida idea di come stiano le cose *in divinis*, altro non possiamo fare che immaginarle sulla falsariga di come funzionano *in creaturis*. In rapporto a Padre, Figlio e Spirito, l'essenza va dunque considerata come una forma pienamente condivisa dai Tre fra i quali è comunicata, in forza della *virtus* di principio generativo che il Primo, proprio grazie a essa, possiede. Quando pensa *l'ὁμοούσιον*, l'Aquinate ha in mente un atipico processo di individuazione capace di promuovere – senza concorso di alcunché realmente distinto dalla natura determinata nei suppositi – il moltiplicarsi scevro da aggiunte dei Tre perfettamente identici all'essenza che in essi sussiste, funzionando per loro come fosse un'unica forma¹⁸.

q. 2, p. 154): se l'essenza si rapporti alla generazione come a ciò in base a cui la generazione avviene.

¹⁶ Ivi, q. 2, a. 1, sol., p. 155.

¹⁷ Confermerà infatti il Tommaso maturo: «intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest; sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicuius speciei per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formae, propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium Personarum» (*S. Theol. I*, q. 39, a. 2, resp., Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 187).

¹⁸ Emblematico della tendenza tommasiana – estranea alla sensibilità del Bagnorese – ad accostare anche *in divinis* l'idea di essenza a quella di forma, è il modo in cui Tommaso affronta, concludendo il suo commento alla *distinctio* 5, la questione degli eventuali spazi speculativi da lasciare aperti alla possibilità di affermare che la sostanza divina è termine della generazione. Tommaso tratta il problema nei termini di una *extrema ratio* che spunta quando consideriamo l'essenza in quanto ricevuta dal Figlio, e guardiamo al punto di partenza della generazione sotto il profilo del suo presentarsi come mancanza di una forma da introdurre: come quando si imbianca un muro si può dire che il termine dell'opera è il muro imbiancato o il colore bianco di cui all'inizio

Niente, nessuna forma anche solo lontanamente accostata all'essenza, nel commento bonaventuriano alla quinta. E come potrebbe, il Bagnorese, procedere in questa direzione, convinto com'è che la forma sia sempre, in qualche modo, forma di una materia?¹⁹ Per sottrarre l'essenza divina al rischio di essere intesa nei termini di un fondale inerte e privo di vita, non serve impegnare il commento alla quinta *distinctio* in un terzo passo, inteso ad approfondire il rapporto fra essenza e ipostasi. A Bonaventura sono sufficienti i due articoli interessati agli interrogativi imposti dal *Magister* all'attenzione della fede e della teologia – genera? è generata? –, per cogliere l'occasione buona a ribadire una verità a lui particolarmente cara: autentica maturazione dell'autocoscienza credente c'è solo se la lombardiana riscoperta della fontalità del Padre, è anche immediata conferma del fatto che quella divina è l'essenza che, sola, pienamente vive e perfettamente realizza la tensione a comunicare sé stessa insita in ogni natura.

Certo, *in divinis* la sostanza non può essere principio o termine di generazione, dunque non può esserle ascrivito il ruolo che va attribuito alle persone. Ma non gli manca, anzi, è in pienezza solo sua, quella tensione a comunicare sé stessa che è in tutte le cose. Se l'atto di generare è del Padre, la generazione di cui si parla *in divinis* è la *ratio*, il principio di quella piena comunicazione dell'essenza capace di dare vita a una unità sostanziale che nessuna comunicazione parziale – moltiplicando la sostanza e non solo i suppositi – potrà mai realizzare. L'eterna *generatio* è dunque la *ratio* di una consegna che unicamente nel Principio Semplicissimo è integrale e perfetta²⁰. Per il Francescano è in fondo questa, questa verità legata al profilo dinamico, prima che formale,

era privo, così – osserva il Domenicano – del termine della generazione possiamo in qualche modo parlare non solo in riferimento al Figlio, ma anche all'essenza che riceve dicendola generata, ovvero provvista di una forma di cui senza il dinamismo di generazione sarebbe rimasta priva. Cfr. S. THOMAE AQUINATIS *Commentum in I librum Sententiarum*, cit., d. 5, q. 3, a. 1, pp. 157-158.

¹⁹ Significativo il fatto che nel commento alla *distinctio* 34, fra gli argomenti a sostegno della tesi che la persona non aggiunge nulla alla natura, ce ne sia uno, il quinto (cfr. *I Sent.*, d. 34, a.u., fund. 5: I, p. 587), in cui si osserva che l'aggiunta potrebbe essere materiale o formale: ma, sottolinea il Francescano, se non può certo essere materiale perché Dio è puro atto (e la materia, non lo si può dimenticare, dice sempre potenza), neppure potrà essere formale, perché la forma è sempre forma di una materia: dunque non potendo esservi in Dio alcunché di materiale, non potrà neppure esserci alcuna aggiunta formale. Per il Serafico, cheché ne dica l'Angelico collega, da creature quali sono, con la materia anche gli angeli devono avere a che fare: e anche solo da questo si intuisce che la via battuta dal Bagnorese per accostarsi al mistero segnalato dall'*ὁμοούσιον* vive di un'ispirazione diversa da quella propria dell'Aquinate.

²⁰ «Posita emanatione in divinis, ponitur communitas et distinctio; remota generatione vel emanatione, essentia est in uno solo, sicut hypostasis; ergo generatio est ratio communicandi essentiam» (ivi, d. 5, a. 2, q. 2, fund. 2: I, p. 118a).

dell'essere divino, ciò su cui Nicea attira l'attenzione, annunciando il Figlio ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ.

2. *I Sent.*, d. 19: «*in se ipsis substantificantur*»

Quanto pesino, sulla sua lettura della consustanzialità, le remore di Bonaventura rispetto all'associazione fra l'idea di forma e quella di essenza divina, lo si evince con particolare chiarezza dal commento alla diciannovesima *distinctio*. Il *Magister* lo avvia focalizzando l'attenzione sulla *aequalitas* fra le persone divine. Nella seconda parte, impegnata a confermare l'uguaglianza escludendo ogni possibile ragione del suo venir meno, viene chiesto se *in divinis* sia possibile trattare il problema del rapporto fra l'uno e i molti con gli schemi utilizzati per il mondo creato: si può parlare di Dio in termini di *totum universale*? Ovvero: è dato di cogliere il suo essere *unum* nei termini di una totalità emergente con la possibilità di predicare dei molti l'universale che li accomuna? La risposta negativa non si lascia attendere.

Dovunque c'è un universale, c'è anche una forma moltiplicabile o moltiplicata²¹: ma nulla di tutto questo può avere a che fare con Dio. Sarebbe fuorviante pensare la distinzione dei suppositi divini sul modello di quella interessante i creati. Se nessuna creatura può dare all'altra tutta la sua essenza, la differenza destinata a emergere fra le realtà mondane non potrà basarsi sul solo dinamismo di origine. Essa sarà anche, inevitabilmente, il riflesso dello scarto fra originante e originato. Con il suo avvento alla materia, la forma abbandona il tutto per lasciarsi abbracciare dal parziale, ed è grazie a essa che la materia finisce per risultare distinta: questo vuol dire che, *in creaturis*, la forma stessa è limitata da una *tractio in partem*, e ad affiorare nell'orizzonte dell'essere è il singolo numericamente individuato, l'originato necessariamente separato dal suo principio originante.

A differenza dell'universale, la Somma Essenza «*est simplex, quae nullo modo trahibilis in parte per additionem*». E se mancano sia aggiunta di materia che determinazione di forma, neppure sarà dato di trovare, *in divinis*, universale e particolare²². A distinguere i suppositi

²¹ Boezio insegna che «*ubicumque est universale, ibi est una forma multiplicabilis vel multiplicata*» (*I Sent.*, d. 19, pars 2, a. u., q. 2, fund. 2: I, p. 357a).

²² «*Quoniam igitur in divinis non est additio ad materiam nec tractio in partem, ideo non cadit in divinis universale nec particolare, sicut ostendunt rationes ad hoc inductae in opponendo*» (ivi, resp., p. 359b). E poco dopo, nella quinta replica alle obiezioni, il Francescano conclude ribadendo che l'essenza divina «*est simplex, quae nullo modo trahibilis in parte per additionem, sicut trahitur universale; ed ideo non est universale*» (ivi, concl., ad 5, p. 359b).

increati, potrà essere solo quel perfetto dinamismo di origine che dice totale consegna dell'essere e consente di riconoscere, nella *aequalitas* dei tre, la sorprendente figura di una reciprocità destinata a risolversi nella trina semplicità della divina *circuminsessio*. Dove il ritrovarsi l'una nell'altra, pur riguardando le più semplici fra le *res*, non porta alla confusione; infatti, quando si tratta di realtà «che si distinguono da sé stesse e sono in sé stesse sostanziate (*in se ipsis substantificantur*), allora, sebbene esistano simultaneamente, non si confondono: e tali sono le ipostasi divine»²³.

3. *I Sent.*, d. 31: «*ratio similitudinis est convenientia vel indifferentia in qualitate vel substantia*»

Dove sta andando, Bonaventura, sull'onda del rifiuto di un'essenza divina pensata evocando la forma? Nella *distinctio* trentunesima il *Magister* torna a trattare di *aequalitas*, sebbene non più *a parte rei* come nella diciannovesima, quanto piuttosto *a parte nominis*²⁴. Ma apparirà decisivo, per cogliere il senso e la forza che questo nome, *aequalitas*, guadagna *in divinis*, l'accostamento che la stessa *sententia* lombardiana suggerisce, associandolo a *similitudo*.

Per il Serafico²⁵, come per l'Angelico²⁶, l'uguaglianza dice rapporto fra quantità, mentre la similitudine parla di un confronto giocato sul piano della qualità. A partire da questa considerazione, Tommaso articola la sua *lectio* puntando sulla forza inclusiva dell'uguaglianza rispetto alla similitudine²⁷, concedendo a quest'ultima, nelle sue glosse

²³ «Ad illud quod obiicitur, quod simplicia simul existentia confunduntur in unum; dicendum, quod illud verum est, quando simplicia habent distingui penes illud, in quo sunt, sicut punctus et unitas ab eo, in quo est. Sed quando se ipsis distinguuntur et in se ipsis substantificantur, tunc, quamvis sint simul, non confunduntur; et tales sunt hypostases divinae» (ivi, ad 5, p. 349a).

²⁴ «In parte ista sunt dubitationes circa litteram et primo dubitatur de situ huius partis, quia cum supra distinctione decima nona, actum est de aequalitate, videtur hic *Magister* superflue repetere. Respondeo: Dicendum, quod de aequalitate et similitudine est loqui dupliciter, scilicet a parte rei, vel a parte nominis. Et primo modo agitur de aequalitate et similitudine in praecedentibus, secundo modo hic» (ivi, d. 31, pars 1, db. 1, p. 538b).

²⁵ «Similitudo enim est secundum qualitatem, similiter et aequalitas secundum quantitatem» (ivi, a. u., q. 2, resp., p. 536b).

²⁶ «Cum aequalitas fundetur in unitate quantitatis, idem est aliquid esse aequale alicui, quod habere quantitatem illius; et esse simile, quod habere qualitatem illius» (S. THOMAE AQUINATIS *Comm. in I Sent.*, cit., d. 19, q. 1, a. 2, sol., p. 464a).

²⁷ «Ad quartum dicendum, quod sicut aequalitas appropriatur Filio, ita et similitudo: sed Augustinus posuit aequalitatem, quia in divinis aequalitas includit similitudinem, et non e converso. Cum enim in divinis non sit quantitas nisi virtutis, quae

alla trentunesima *distinctio*, solo un ruolo secondario. Bonaventura, dal canto suo, sviluppa un commento inteso a mantenere la tensione veicolata dal binomio suggerito dal *Magister* nel momento stesso in cui, avviando la *distinctio*, chiama i due nomi a convivere sotto l'arco speculativo descritto da un'unica domanda: quando vengono predicati della Trinità, *aequalitas* e *similitudo* sono detti secondo la sostanza, oppure secondo la relazione? La risposta è complessa. I due termini denotano infatti sia distinzione che unità: generalmente parlando, quando vengono predicati in riferimento alla distinzione, sono detti secondo la relazione; in rapporto all'unità, secondo la sostanza.

Ma quando usiamo *aequalitas* e *similitudo* per parlare di Dio, quale delle due prospettive prevale? Certo, se usati in riferimento alla causa della compresenza di unità e distinzione, essi evocano la semplicità dell'essenza insieme alla pluralità dei suppositi, e sono dunque detti secondo la sostanza. Ma questo profilo del loro potenziale semantico è conseguente al loro primo e più immediato significato: *similitudo* esprime infatti il *respectum*, il «rapporto di suppositi distinti convenienti in qualche uno; e in questo caso il rapporto è implicato nel modo della forma, mentre l'unità dell'essenza e la pluralità dei suppositi sono implicati nel modo della causa. Perciò sono detti propriamente e principalmente secondo la relazione»²⁸. Sullo sfondo, una consustanzialità compresa come incessante *respicere* di suppositi che proprio grazie al gioco dei reciproci riflessi che presiede il loro abbraccio, si ritrovano Uno. Così, tanto *similitudo* che *aequalitas* parlano dell'intimo rapporto che fa dei Tre un unico Dio, ma la centralità guadagnata dal divino sguardo evocato dal *respicere* che dà vita alla relazione, ci spinge a riconoscere alla si-

fondatur in aliqua forma; sequitur ut quaecumque conveniunt in quantitate virtuali, convenient in forma; et ita, si sunt aequalia, quod sint similia. Sed non convertitur: quia aequalitas privat excessum, quem non privat similitudo; unde duo quorum alter altero albius est, sunt similes in albedine, sed non aequales» (ivi, d. 31, q. 3, a. 1, ad 4, p. 727b).

²⁸ «Certum enim est, quod similitudo dicitur respectus aliquorum ad invicem; sed in divinis non est nisi respectus personae ad personam. Respectus autem personae ad personam non potest dici secundum substantiam: ergo necesse est, quod hoc nomen simile, quod a similitudine imponitur, secundum substantiam non dicatur. Et ideo est tertia opinio, quod huiusmodi nomina dicuntur secundum relationem, formaliter loquendo. Dicunt enim respectum suppositorum distinctorum convenientium in aliquo uno; et ita respectus cadit ibi per modum formalis, sed unitas essentiae et pluralitas suppositorum cadit per modum causae. Ideo proprie et principaliter secundum relationem, ex consequenti vero secundum substantiam dicuntur, causaliter loquendo. Et hoc magis patet, si consideremus significationem horum nominum in creaturis, unde fit translatio. Similitudo enim est secundum qualitatem, similiter et aequalitas secundum quantitatem; et similitudo dicit relationem formaliter, sed qualitatem causaliter, similiter aequalitas dicit quantitatem causaliter, sed relationem formaliter. Non enim est similitudo qualitas, sed relatio, quae attenditur secundum qualitatem» (*I Sent.*, pars 1, a. u., q. 2, resp., pp. 536b-537a).

militudo il ruolo di perno dell'argomentazione; ruolo tanto più marcato, quanto più alla *aequalitas* sembra affidata la funzione di sottrarre spazio a una somiglianza intesa nella prospettiva subordinazionista della copia rispetto all'originale, per garantire una reciprocità tale da aprire le porte alla considerazione che se è scontato vedere il Figlio simile al Padre, è anche possibile riconoscere il Padre simile al Figlio.

Non può sfuggire, a una considerazione attenta del testo, che il Bagnorese articola la sua glossa elaborando lo spunto offerto dalla visione lombardiana della divina *similitudo* come *indifferens essentia*²⁹, fino a renderla centrale nella complessa trama della *lectio* intesa a gettare nuova luce sulla verità del rapporto fra essenza e persone: «ratio similitudinis – sintetizza il Serafico – est convenientia vel indifferentia in qualitate vel substantia»³⁰. La *ratio* della *similitudo* descrive l'arco su cui sembra potersi armonicamente distendere quella convenienza nella qualità o nella sostanza che rende possibile qualificare in termini di indifferenza la divina *coniunctio*³¹, che lega, facendoli essere una

²⁹ «Cum enim dicitur Filius similis Patri, relative quidem dicitur, sed similis est Patri propter unitatem essentiae; est ergo appellatio tantum relativa, similitudo est indifferentia» (Mag. PETRI LOMBARDI *Sententiae in IV libris distinctae*. Liber I et II, Tomus I, Pars II, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1971, Liber I, d. 31, cap. I, p. 224). Qui leggiamo «similitudo est indifferentia», ma nell'edizione Mandonnet del commento tommasiano il testo riportato del Lombardo è quello che la nota alla p. 225 della citata edizione delle *Sententiae* presenta come apparso in una prima lombardiana edizione delle *Sententiae* stesse: «Similitudo est indifferentens essentia». Leggiamo infatti nella *distinctio* 31 del *Magister* così come appare nel tommasiano *Commentum in I librum Sententiarum*, ed. cit., p. 711: «Est ergo appellatio tantum relativa; similitudo vero est indifferentens essentia». Anche nel testo della *distinctio* 31 del commento bonaventuriano leggiamo: «Est ergo appellatio tantum relativa, similitudo vero "indifferentens essentia"» (*I Sent.*, I, p. 529a; dove alla nota 5 della stessa pagina, in riferimento a *indifferentens essentia* viene spiegato: «Haec definitio sumpta est ex Hilario: de Synodis n. 73: "Similitudo res ipsas naturalis coaequat per similitudinem non indifferentis essentiae"»: l'editore, a seguire, sviluppa la nota e, richiamando la testimonianza di Alessandro di Hales, parla di una seconda edizione delle *Sententiae* in cui il *Magister* stesso avrebbe operato dei cambiamenti, facendo scomparire la *indifferentens essentia* o *indifferentens substantia* della prima edizione).

³⁰ «Ratio similitudinis est convenientia vel indifferentia in qualitate vel substantia» (*I Sent.*, d. 31, pars 1, a. u., q. 3: I, p. 537): il fatto che il motivo della similitudine sia la convenienza nella qualità o nella sostanza, appare espressivo di un approccio che sembra ispirato da una comprensione tendenzialmente qualitativa – piuttosto che tendenzialmente quantitativa – della *indifferentia* sostanziale dei Divini Tre. Si veda quanto rilevato a più riprese da P. BRAMBILLA, *Unitas et trinitas, et distinctio et identitas. Bonaventura e Tommaso commentatori del I Sententiarum di Pietro Lombardo*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2019; in particolare le riflessioni sintetiche offerte nelle pp. 246 e 510-511.

³¹ A evidenziare l'importanza dell'idea di *coniunctio*, sottolineandone il ruolo di *ratio* della *unitas* fra i tre, era stato Boezio: cfr. *De Sancta Trinitate*, 1, in A.M.S. BOETHII *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, Monachii-

cosa sola, l'immagine al modello, l'esemplato all'esemplare, l'originato all'originante.

4. *I Sent.*, d. 34: «ubi est vera origo, ibi sit vera distinctio»

Per portare a compimento la sua indagine intorno al mistero dell'ὁμοούσιον³², il Bagnorese comincia il suo commento alla *distinctio* trentaquattro chiedendosi se la *res naturae* che denominiamo persona, composta per definizione³³, non finisca per aggiungere qualcosa alla natura stessa, oscurandone la semplicità.

A Bonaventura – da questo punto di vista in piena sintonia con Tommaso – appare evidente l'esigenza di farsi carico, *in divinis*, della permanente tensione fra quello che si può dire procedendo *secundum rationem*, e quello che non si deve dimenticare riflettendo su come devono stare le cose *in re*. Ma il Domenicano, per portare il peso di questa tensione, sceglie di ripartire dall'*idem* quale cifra dominante il rapporto fra la *penitus indistincta* sostanza e le tre realmente distinte persone, riproponendo e affinando la strategia speculativa a lui congeniale, quella giocata sul prudente accostamento dell'essenza alla forma, sullo sfondo dell'analogia con i processi di individuazione rilevati *in creaturis*. Il Francescano, l'abbiamo visto, non è affatto persuaso che quello ispirato al modello del rapporto fra i molti e l'universale, possa presentarsi come un paradigma adeguato all'intelligenza dell'ὁμοούσιον.

Facendo emergere tutti i limiti che il protocollo incline a distinguere individuando manifesta ogni volta che si tenta di applicarlo *in divinis*, Bonaventura sottolinea che la persona increata è semplice perché, sebbene in essa vi siano vera natura, vero supposito e vera proprietà, in Dio ognuna di queste cose è anche l'altra: questo vuol dire, non si può fare a meno di ammetterlo, che *in re existente simplicissima* si riscontra, *secundum rationem*, vera composizione e vera aggiunta.

Lipsiae 2000, p. 167. Bonaventura, parlando di Dio come del vero oggetto del diletto e della quiete dell'anima, sottolinea che è a lui che l'anima tende a congiungersi, perché solo in lui c'è vera *coniunctio*: «Item, quia ibi est coniunctio; solus autem Deus est qui perfectissime coniungitur. Nam coniungitur secundum veritatem et intimitatem. Solus enim Deus propter summam simplicitatem et spiritualitatem illabatur animae, ita quod secundum veritatem est in anima et intimior animae quam ipsa sibi» (*I Sent.*, d. 1, pars 1, a. 3, q. 2, resp.: I, p. 41b).

³² Come il *Magister* invita a fare giungendo egli stesso all'*explicit* del suo *de Trinitate* con il richiamo all'originale greco, ὁμοούσιον, del cruciale termine, segnalando l'autorevole sua resa in latino di Agostino: Padre e Figlio sono *unius eiusdemque substantiae*; cfr. PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, ed. cit., I, d. 34, c. 5, p. 253.

³³ Presentandosi come «suppositum rationalis distinctum proprietate» (*I Sent.*, d. 34, a. u., q. 1, resp.: I, p. 587a).

Lo scarto è evidente, e il limite della nostra intelligenza riaffiorante. Per trasformare la situazione critica in occasione di crescita, non c'è altra via che chiedere aiuto a Riccardo Vittorino. È infatti lui a sottolineare che non esiste solo la distinzione basata sulla qualità che, verificandosi *per additionem* della materia alla forma, «non può essere senza aggiunta»: c'è anche la distinzione fondata sull'origine, che si verifica quando uno produce e l'altro è prodotto.

Anche in questo secondo caso, anche quando ci ritroviamo confrontati con la verità dell'*origo*, siamo di fronte a una *vera distinctio*. Infatti, se è vero che lo stesso non può essere al contempo bianco e nero, è altrettanto vero che il medesimo non può produrre sé stesso³⁴. Ma allora, se sono queste le premesse, cosa stiamo dicendo quando affermiamo che Dio Padre produce? In questo caso, non è certo lecito pensare la *distinctio* immaginando un prodotto risultante dal fatto che alla sostanza divina possa ritrovarsi associato qualcosa capace di determinarla e moltiplicarla: se così fosse, la semplicità del Principio risulterebbe irrimediabilmente compromessa. Quando si afferma che il Padre produce, altro non si sta dicendo se non che produce da sé stesso, piuttosto che in forza di una *compositio* con alcunché di esterno. Così come quando si dice che la sostanza divina agisce, altro non si può intendere se non che agisce *se ipsa*, senza bisogno di alcuna *additio* con qualcos'altro. *Pari ratione*, nella medesima logica, quando si considera il Figlio in quanto prodotto, si deve pensare che lo è da sé stesso, e non a motivo di una qualsivoglia aggiunta³⁵. Quella che si verifica *in divinis* è una *productio* che *nihil addit*, perché non ha nulla a che fare con la composizione inevitabilmente legata alla *tractio in partem*, al processo di determinazione o individuazione, a cui la forma è costretta, *in creaturis*, dal suo avvento alla materia.

Nulla produce o genera sé stesso. Ma l'alterità segnalata dal Dio da Dio è ugualmente e anzi a più sicuro titolo garantita, dal fatto che lì, *in divinis*, chi produce (o è prodotto) non ha bisogno del concorso di altro per produrre (o essere prodotto). E «dal momento che dove c'è vera origine, c'è anche vera distinzione, allora se l'origine che è in Dio è compresa senza alcuna aggiunta, anche la distinzione che è lì sarà compresa senza alcuna aggiunta. Tuttavia, sebbene la persona o *res naturae*

³⁴ «Et quemadmodum distinctio per qualitatem vera distinctio est et secundum rem, ita distinctio per veram originem vera est distinctio. Sicut enim unus non potest simul esse albus et niger, ita non potest unus et idem producere se ipsum. Quoniam igitur in divinis intelligitur esse vera origo, ideo intelligitur ibi esse vera distinctio». (ivi, d. 34, a. u. q. 1, resp., pp. 587b-588a).

³⁵ «Rursus, cum intelligo, Patrem producere, intelligo, ipsum se ipso producere, sicut cum intelligo, divinam substantiam agere, intelligo, ipsam se ipsa agere, pari ratione et Filium se ipso produci: ergo productio nihil addit» (*ibid.*).

non si rapporti alla natura per aggiunta, nondimeno risulterà distinta da essa secondo ragione; diversamente, non si potrebbe capire in che modo, rimanendo unica la natura esistente, potrebbe essere plurificata la persona»³⁶.

Alla domanda se *in divinis* le tre persone non comportino un'*additio* rispetto all'unica natura, è dunque plausibile e criteriato rispondere, alla luce dell'approfondimento dell'*origo*, che *secundum rem* i tre non aggiungono nulla alla semplicissima sostanza, sebbene *secundum rationem* siano differenti da essa: per Bonaventura, in ribadita conformità con il *nec generat nec generatur* che il Lombardo sentenzia e il Laterano sancisce, in Dio nessuna essenza nasce dall'essenza, né si trova in rapporto di relazione ad alcuna altra essenza; è piuttosto la persona a nascere da un'altra persona e a trovarsi in rapporto di relazione con essa³⁷.

Il reciproco rimando fra lo *in se ipsis substantificantur*, apparso nel commento alla diciannovesima *distinctio* a connotare l'impossibilità di risolvere le persone nell'abbraccio che le fa essere l'una nell'altra, e la plurificazione esente da aggiunte che riaffiora insistente³⁸ nel commento alla trentaquattresima, ci offre uno degli accessi più promettenti al nucleo dell'*ὁμοούσιον* bonaventuriano. Ma questo reciproco rimando, non potrebbe venire alla luce con l'originalità e la forza che gli vengono conferite dalla *lectio* bonaventuriana, se il *producere* delle persone, e della prima in particolare, il Serafico non lo intrecciasse, come a tessere un'unica trama, con il movimento dell'essere segnalato dal *se ipsa agere* che delinea, chiamandola a entrare in gioco, il profilo tutt'altro che scontato della sua idea di essenza.

In exitu

A Bonaventura non è più concesso sostenere, come ancora a Riccardo, che possiamo senz'altro parlare di *substantia* generata; non può più fare appello, come il Vittorino, al consenso di cui sembra godere presso i Padri l'idea che *substantia gignat substantia*³⁹. Ma che il *de Tri-*

³⁶ «Ergo cum ubi est vera origo, ibi sit vera distinctio, et origo intelligitur ibi esse sine additione; et distinctio sine additione intelligitur ibi esse. Quamvis autem persona sive res naturae non se habeat ad naturam per additionem, tamen nihilominus differt secundum rationem; alioquin non esset intelligibile, quod plurificaretur persona, natura existente unica» (*ibid.*).

³⁷ «Differentia autem secundum rationem est, quia essentia non oritur ab essentia nec se habet ad aliam essentiam; sed persona bene oritur a persona et se habet ad illa» (*ibid.*).

³⁸ Dopo essersi già presentata alla ribalta della scena speculativa del commento alla stessa diciannovesima *distinctio*.

³⁹ Cfr. *supra*, nota 8.

nitate del *Doctor contemplationis* sia una delle prime e più significative fonti del suo pensiero, appare confermato dal fatto che la riflessione del Francescano si sviluppa e cresce in modo tale che il vestito tagliato secondo l'interpretazione più ovvia del *dress code* richiesto dal cerimoniale del Laterano IV, alla sua Trinitaria sembra andare, in alcuni punti, un po' stretto. Da un lato, anche la sostanza divina di Bonaventura, come quella di Tommaso e degli altri che si interessano del Dio di Gesù Cristo dopo il 1215, *nec generat nec generatur*. Dall'altro, neanche per Tommaso il fatto che non sia lei il soggetto che genera, deve condurci a ridurre la somma essenza all'inerzia di un sostrato amorfo e senza vita. E se l'Aquinate per spiegare il *de essentia Patris* giunge ad associare al Genitore una sostanza di cui si può parlare come del principio di generazione comunicato, dove soggetto di questo comunicare è comunque il Padre⁴⁰, Bonaventura sembra deciso a insistere sul profilo attivo del concorso dell'essenza, presentandola come soggetto di un *se ipsa agere* che corre parallelo – e, potremmo dire, in dialogo con esso – al *se ipso producere* (o *produci*) che connota le persone.

Agire, emanare, produrre... non serve altro a introdurci nel mistero di una pluralità che conferma, piuttosto che smentire, la semplicità del Principio. Se nessuna nascita è autogenerazione, *origo* non potrà che parlare di alterità con altrettanta forza di quanto non faccia l'*additio* di materia alla forma che decide la comparsa dei singoli. Ma con il vantaggio di mantenere più efficacemente a distanza il pericolo che l'insorgente alterità finisca per trasformarsi in una inquietante crepa nel nucleo più intimo dell'essenza. Alla luce di queste considerazioni, nella misura in cui «hoc nomen *homoousion* dicit comparisonem essentiae sive naturae ad personas»⁴¹, l'intelligenza bonaventuriana del Simbolo niceno sembra maturare nella chiave di una *circuminsessio* intesa a ritmare la vita divina in modo tale che il sostantificarsi da sé stesse distintivo delle persone, si lasci contemplare come un *existere* ordinato secondo i dinamismi di una *similitudo* così espressiva della perfetta *communicabilitas essentiae*⁴², da stabilirle nello *unius substantiae* annunciato dalla fede.

Per Bonaventura, *omnia*, TUTTO ha origine dal Padre. Ma questo principio che chiamiamo Padre, non genera perché è Padre. Piuttosto,

⁴⁰ «Filius dicitur de Patre et de essentia Patris: tamen de Patre sicut de generante, et de essentia sicut de principio generationis communicato» (S. THOMAE AQUINATIS *Comm. in I Sent.*, cit., d. 5, q. 2, a. 1, sol.: I, p. 155).

⁴¹ *I Sent.*, d. 34, divisio textus (p. 585b).

⁴² «Item, generare est proprietas personae, communicabilitas est essentiae: ergo sicut se habet communicabilitas ad personam, ita proprietas personalis ad essentiam; sed communicabilitas nunquam est personae, quia haec est falsa: Pater est communicabilis; ergo nec proprietas personalis erit essentiae: ergo nec generare, cum sit personae» (ivi, d. 5, a. 1, q. 1, fund. 4, p. 112b).

è Padre perché genera⁴³. E non potrebbe essere diversamente, verrebbe da dire, lì dove il suo essere l'unico genitore, sembra ottenere piena conferma proprio evocando quel *se ipsa agere* che connota dinamicamente l'essenza, sottraendola al triste destino che le sarebbe toccato una volta ridotta ad anonimo sfondo della *productio* posta in essere dalle persone⁴⁴. Un TUTTO, quello che ha origine dalla *fontalis plenitudo* del Padre, che è sempre e comunque attraversato da un processo di sostantificazione inteso a ricondurre a lui i molti che della semplicità dell'essere sono irrinunciabile espressione. E se i tre che *in se ipsis substantificantur* parlano di un *ordo* che è anche immediato abbraccio fra uguali, ecco che anche alle nature razionali – moltiplicate perché sostantificate non in sé stesse, ma nei loro diversi suppositi – si apre la possibilità della partecipazione alla *communio* unificante dell'amore trinitario.

C'è infatti una natura umana, quella di Gesù di Nazaret, sostantificata nella persona divina del Figlio⁴⁵, mediante la quale le creature

⁴³ È la generazione la *ratio* della paternità? O è vero il contrario? («Utrum generatio sit ratio paternitatis, an e converso» – ivi, d. 27, pars I, a. u., q. 2, p. 468b). La risposta a questa domanda è di quelle governate da una prudente complessità. Il Nostro ha cura di evidenziare che due sono le opinioni a riguardo, e nessuna delle due è da disprezzare. Il che non gli impedisce di argomentare per sostenere il Padre è padre perché genera. La generazione, infatti, «dicit emanationem sive originem, paternitas dicit habitudinem. Constat autem, quod origo est ratio habitudinis, non habitudo ratio originis est. Et ideo generatio est ratio paternitatis, non e converso» (ivi, resp., p. 469).

⁴⁴ Il *se ipsa agere* detto dell'essenza, appare in sintonia con quanto argomentato affermando che «generatio est ratio paternitatis, non e converso». Ma se nella quinta distinzione del primo libro è stato fatto venire alla luce che a generare non è l'essenza ma la persona, e se la persona del Padre non è distinta se non per la paternità, come si fa a parlare della generazione come *ratio*, principio che almeno logicamente precede e fonda, la paternità? Per superare la situazione di stallo prodotta da questa obiezione, Bonaventura introduce e plasma la sua originale idea di *innascibilitas*. È vero che a generare deve essere l'ipostasi: ma non è necessario pensarla generante perché subito distinta in atto, come fosse già individuata da una distinzione completa per la proprietà del generare; la *ratio distinguendi* della prima persona ha il suo inizio nell'innascibilità: essa dunque genera non perché previamente e compiutamente individuata dalla paternità, ma perché comincia in qualche modo ad apparire distinta per il suo essere ingenita: «secundum rationem intelligendi necesse est ante generationem intelligi hypostasim – secundum ordinem intelligendi loquor – sed non oportet praeintelligere eam actu distinctam, quia ipsa distinguitur per proprietatem generationis distinctione completa, sicut melius patebit infra; tamen secundum rationem intelligendi ratio distinguendi inchoatur in innascibilitate, et ideo generat, non ut prius distincta paternitate, sed ut distincta quodam modo innascibilitate» (ivi, concl., ad 1, pp. 469-470).

⁴⁵ «Et quemadmodum Deus, cum est in creatura per essentiam, praesentiam et potentiam, in nullo dependet ab ipsa, sed potius dependet creatura ab ipso, tanquam a causa conservante et sustentante; sic et Deus, cum est in creatura rationali per unionem, non dependet ex ipsa, sed potius e converso rationalis natura dependet ex hypostasi divina et habet substantificari in illa, sicut natura substantificatur in persona» (III Sent., d. 1, a. 1, q. 1, concl., resp.: III, p. 10a).

volute dal Creatore a sua immagine, recuperano la possibilità di risalire i gradi della scala che riconduce al Padre: grazie al processo di assimilazione promosso dallo Spirito che risollewa la nostra anima donandole la forza dell'amore che spera e crede, anche noi, nel nostro grado, siamo invitati a partecipare all'incessante flusso della vita divina. E a lasciarci accompagnare dal Bagnorese lungo i tornanti speculativi dell'*itinera-rium* che egli stesso si era sentito chiamato a percorrere da Riccardo, incontrandolo lì dove il Vittorino esorta ogni suo lettore a parlare della Trinità come di una

divinitatis unda et summi amoris affluentia
in alio tantum effluens nec infusa,
in alio tam effluens quam infusa,
in tertio non effluens sed solum infusa,
cum sit tamen in omnibus una et eadem ipsa⁴⁶.

⁴⁶ «Dicatur itaque illa divinitatis unda et summi amoris affluentia in alio tantum effluens nec infusa, in alio tam effluens quam infusa, in tertio non effluens sed solum infusa, cum sit tamen in omnibus una et eadem ipsa; et in his omnibus una veritas, etiamsi sit de ea loquendi multiformitas» (RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, V, 23, ed. cit., pp. 360-362). L'onda della trina divinità che è Padre Figlio e Spirito bisogna pensarla come un unico dinamismo d'amore che nel primo sgorga senza in lui fluire, nel secondo sgorga tanto quanto fluisce, nel terzo fluisce senza per nulla sgorgare: e si tratta sempre di un unico e medesimo flusso, così come in tutte queste cose quella da contemplare è un'unica verità, sebbene molti e diversi siano i modi in cui di essa si parla.