

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA (800/810-877ca.)

LA QUADRIPARTIZIONE DELLA NATURA

«*Natura* è il nome generale comprendente tutte le cose che sono e tutte le cose che non sono... Poiché dunque siamo d'accordo sul fatto che questo vocabolo è *generale*, vorrei ora applicare ad esso la regola della divisione in più *specie* mediante più *differenze*... Mi sembra che la divisione della natura assuma, in base a quattro differenze, quattro specie, di cui la prima è da indicare in *quella che crea e non è creata*, la seconda in *quella che è creata e crea*, la terza in *quella che è creata e non crea*, la quarta *che non crea e non è creata*» (*De divisione naturae* I,411).

L'INCONOSCIBILITÀ DELL'ESSENZA DI DIO E DELLE CREATURE

«Dio, che solo è veramente, è l'essenza di tutte le cose, come dice Dionigi l'Areopagita: *E' l'essere di tutte le cose, la Divinità che è superessere (esse omnium est superesse divinitas)*. Anche Gregorio il Teologo, con molti argomenti, conferma che nessuna sostanza o essenza, né di una creatura visibile né di una creatura invisibile, può essere compresa dall'intelletto o dalla ragione nel suo *quid*. Infatti, come Dio in se stesso, al di là di ogni creatura, non è compreso da nessun intelletto, così anche l'*ousia*, considerata nelle profondità più segrete della creatura da lui creata e in lui sussistente, è inconoscibile» (*De divisione naturae* I,413).

LA CONOSCENZA DI DIO COME INEFFABILE ARMONIA DEI CONTRARI

«Dio è infinito e più che infinito, è infatti l'infinità degli infiniti; ed è semplice e più che semplice; è infatti la semplicità di tutte le semplicità. Al tempo stesso, si crede e si comprende che nulla esiste con Dio, poiché egli stesso è l'ambito di tutte le cose che sono e che non sono e che possono essere e che non possono essere e delle cose che a lui possono sembrare contrarie o opposte, per non parlare delle cose simili e dissimili. Egli, infatti, è la stessa somiglianza delle cose simili e la dissomiglianza delle cose dissimili, l'opposizione delle cose opposte e la contarietà delle contrarie. Infatti raccoglie e compone tutte queste cose con una bella e ineffabile armonia in un'unica concordia. Infatti, quelle cose che negli elementi dell'universalità sembrano reciprocamente opposte e contrarie e tra di loro dissonanti, invece, considerate nella generalissima armonia della stessa universalità, sono convenienti e consonanti... Dunque, in Dio il fare e l'essere non sono altro, ma sono lo stesso... Quando dunque ascoltiamo che Dio fa tutte le cose, dobbiamo capire che Dio è in tutte le cose, cioè sussiste come essenza di tutte le cose. Infatti, soltanto Dio è veramente per se stesso e tutto quello che, nelle cose che sono, veramente si dice essere, è soltanto egli stesso. Niente, infatti, delle cose che sono è veramente per se stesso» (*De divisione naturae* I,517-518).

L'AMORE DI DIO COME UNIVERSALE DIFFONDERSI NELLE CREATURE, CONVERTITE IN DIO

«L'amore è la connessione (*connexio*) e il vincolo grazie al quale l'universalità di tutte le cose è unita con ineffabile amicizia e indissolubile unità. Può anche essere definito così: l'amore è il movimento naturale di tutte le cose, che sono in movimento, e il fine e il quieto stabilizzarsi, oltre il quale nessun movimento della creatura progredisce... A ragione, dunque, l'amore è definito Dio stesso, poiché è la causa di tutte le cose e si diffonde per tutte le cose e unisce in un tutte le cose e ritorna a se stesso con una conversione (*regressu*) ineffabile e conclude (*terminat*) in se stesso i movimenti amatori di ogni creatura. Anche questa stessa diffusione della natura divina in tutte le cose, che sono in lei e da lei, è definita come amare tutte le cose, ma senza che questo implichi che, Colui che è privo di qualsiasi moto e che riempie tutte le cose, possa diffondersi casualmente, ma perché Dio dilata e muove per tutte le cose la visione della mente razionale, in quanto Egli è la causa del dilatarsi e del muoversi dell'anima che lo cerca e lo trova e, per quanto le è possibile, lo conosce, Lui che riempie tutte le cose, perché siano e che, con il pacifico amplesso (*pacifica copulatione*) dell'amore universale, riunisce e comprende indissolubilmente tutte le cose in un'unità inseparabile, che è ciò che Egli stesso è. Pertanto si dice che è amato da tutte le cose, che da Lui ricevono il loro essere, non perché patisca qualcosa da parte loro, in quanto Egli soltanto è impassibile, ma perché tutte le cose lo desiderano e la sua bellezza attrae a sé tutte le cose. Infatti Egli solo è veramente amabile, perché Egli solo è la somma e vera bontà e bellezza: tutto ciò che si conosce di veramente buono e di veramente bello e amabile nelle creature, è Egli stesso. Come infatti nessun bene è essenziale, così nessun bello e amabile è essenziale, se non Egli stesso. Come dunque quella pietra, che è chiamata magnete, pur attraendo a se stessa con la sua virtù naturale il ferro che le si avvicini, tuttavia in alcun modo, nel far questo, si muove o patisce qualcosa da parte del ferro che attrae a sé, così la causa di tutte le cose riconduce a sé tutte le cose che da lei derivano, senza alcun suo movimento, ma con la sola virtù della sua bellezza... Infatti anche questa luce sensibile, che riempie tutto il mondo visibile, tuttavia resta sempre immobile, sebbene il suo veicolo, che chiamiamo corpo solare, gira intorno alla terra con un movimento eterno attraverso gli spazi intermedi dell'etere; ebbene questa stessa luce, che fluisce da questo stesso veicolo come da una fonte inesauribile, si diffonde, attraverso la diffusione incommensurabile dei suoi raggi, attraverso tutto il mondo, senza che vi sia alcun luogo ove non si muova, e pure rimane sempre immobile... Dio, dunque, è amore per se stesso, visione per se stesso, movimento per se stesso; e tuttavia non è né amore, ma più che amore, né visione, ma più che visione, né movimento, ma più che movimento. Ed è per se stesso amare, vedere, muovere, né è per se stesso amare, vedere, muovere, poiché è più che amare, più che vedere, più che muovere. Così è per se stesso essere amato, essere visto, essere mosso, e tuttavia non è per se stesso essere amato, essere visto, essere mosso, perché è più che

essere amato, che essere visto e che essere mosso. Ama dunque se stesso ed è amato da se stesso, in noi e in se stesso; e tuttavia neanche ama se stesso ed è amato da se stesso, in noi e in se stesso, ma più-che-ama e più-che-è-amato in noi e in se stesso. Vede se stesso ed è visto da se stesso, in se stesso e in noi; e tuttavia neanche vede se stesso ed è visto da se stesso, ma più-che-vede e più-che-è-visto da se stesso e in noi. Muove se stesso ed è mosso da se stesso, in se stesso e in noi; e tuttavia neanche muove se stesso ed è mosso da se stesso in se stesso e in noi, ma più-che-muove e più-che-è-mosso da se stesso e in noi» (*De divisione naturae* I,519-521).

TEOLOGIA POSITIVA E TEOLOGIA NEGATIVA

«Qualsiasi cosa sia detta, pensata o compresa della Trinità della semplicissima bontà non sono che tracce (*vestigia*) e teofanie della verità, e non la verità stessa, che eccede ogni contemplazione (*theoriam*) non solo della creatura razionale, ma anche della creatura intellettuale. Questa Unità o questa Trinità è tale che nessuna creatura non può né immaginarla né concepirla, né formarsene una rappresentazione (*phantasia*), per quanto luminosissima o somigliantissima al vero essa sia; infatti tutti questi, se noi ne facciamo il fine della nostra contemplazione (*haec enim omnia fallunt, dum in eis finis contemplationis ponitur*), poiché Dio è più che Unità e più che Trinità. Nondimeno, bisogna dire e pensare e comprendere qualcosa di lui, per quanto l'intelletto riesca ad attingerlo, avendo come guida e maestra la teologia, così da avere in qualche modo materia di lode e di benedizione... La santa Trinità e l'inseparabile Unità supera ogni intelletto ed è remota da ogni creatura visibile e invisibile nell'infinita altezza della sua natura. E tuttavia gli uomini puri e gli angeli sempre e incessantemente desiderano contemplarla, pur essendo incapaci di contemplarla in se stessa, e ciò è simboleggiato dal volo delle ali mediane. Per questo la Scrittura dichiara: *E in lui che gli angeli desiderano guardare* (1Pietro 1,12). Infatti è infinito colui che cercano, e incomprendibile colui che desiderano, e oltre ogni intelletto ed esaltato oltre ogni creatura colui che bramano. E tuttavia la somma e divina Unità muove se stessa nelle intelligenze angeliche e umane, perché su di lei trovino, per quanto è concesso alla creatura, una materia per la sua lode e per la sua intelligenza, scorgendo la Trinità nell'Unità» (*De divisione naturae* II,614-615). «E questa è la cauta e salutare e cattolica professione che dobbiamo riferire a Dio: bisogna prima predicare di lui tutte le cose catafaticamente, cioè secondo l'affermazione, sia nominalmente che verbalmente, non tuttavia propriamente, ma allegoricamente (*non tamen proprie, sed translative*); quindi, tutte quelle cose che di lui abbiamo predicato catafaticamente, neghiamo che Egli le sia apofaticamente, cioè secondo la negazione, tuttavia non allegoricamente, ma propriamente. E' infatti più vero negare che Dio sia qualcosa di quelle (perfezioni) che di Lui sono predicate, piuttosto che affermare che Egli le sia; quindi, al di sopra di tutto ciò che di lui è predicato, vi è superessenzialmente la superessenziale natura che dev'essere superlodata. Dunque quello che il Dio Verbo fatto carne dice ai suoi discepoli: *Non siete voi che parlate, ma lo Spirito del Padre vostro che parla in voi* (Matteo 10,20), questo la vera ragione ci costringe a credere, dire, comprendere similmente delle altre predicazioni similari. Non siete voi che amate, che vedete, che muovete, ma lo Spirito del Padre vostro, che dice in voi la verità intorno a me, al Padre mio e a se stesso, Egli stesso ama e vede me stesso, e il Padre mio e se stesso in voi e muove se stesso in voi perché ami me e il Padre mio. Se dunque la santa Trinità in noi e in se stessa ama e vede e muove se stessa, certo da se stessa è amata, vista, mossa, secondo quel modo eccellentissimo, ignoto ad ogni creatura, con il quale ama e vede e muove se stessa e da se stessa, in se stessa e nelle sue creature è amata, vista, mossa, essendo oltre tutte le cose che sono dette di lei» (*De divisione naturae* I,522).

LE TEOFANIE

«Il beato Gregorio teologo nel *Sermone sull'immagine* (=Sulla creazione dell'uomo) ha chiaramente affermato che ogni creatura razionale e intellettuale eternamente e senza fine desidererà e cercherà di vedere il suo Dio (*aeternaliter ac sine fine Deum suum videre desideraturam et quaesituram*); ma poiché è infinito quello che cerca, è necessario che lo cerchi all'infinito (*infinite*) e che in qualche modo non lo trovi e in qualche modo lo trovi; se certo troverà la sua teofania, non troverà la sua sostanza. Infatti è scritto: *Nessuno vede né vedrà Dio occulto*» (*Commentari sulla gerarchia celeste dello Pseudo-Dionigi*, 280). «Se l'altezza dell'essenza divina supera la purissima virtù della contemplazione angelica, ed è ammesso, in base agli argomenti sopra esposti, che l'essenza divina non è comprensibile a nessuna creatura intellettuale, che senza dubbio sussiste al suo più alto grado negli angeli, e se anche a noi è promessa, come felicità (escatologica), l'uguaglianza con la natura angelica, in quale modo la felicità della natura umana sarà in grado di contemplare l'altezza dell'essenza divina?... Pertanto, non vedremo Dio stesso per se stesso, poiché questi non è visto nemmeno dagli angeli; infatti questo è impossibile per ogni creatura. Solo, infatti, come dice l'Apostolo, *abita l'immortalità ed abita la luce inaccessibile* (1Tim 6,16); ma contempleremo alcune teofanie create da lui in noi. Ciascuna creatura, infatti, secondo l'altezza della sua santità e della sua sapienza, non verrà formata da una stessa forma, desiderata da tutte le creature, ovvero dal Verbo di Dio? Essa stessa parla di se stessa nel Vangelo: *Vi sono molti posti (mansiones) nella casa del Padre* (Giovanni 14,2); chiamando se stessa casa del Padre, questa Forma, essendo una ed identica, permarrà incommutabile, benché apparirà molteplice a coloro ai quali concederà di abitare in se stessa. Infatti, come abbiamo detto, ciascuno possederà in se stesso una notizia del Verbo unigenito di Dio, in proporzione alla misura che la grazia gli donerà. E quale è il numero degli eletti, tale sarà il numero delle *mansiones*; e quale sarà la moltiplicazione delle anime beate, tale sarà il possesso delle divine teofanie... Dunque ogni teofania, cioè ogni virtù, sia in questa vita, nella quale ancora comincia ad essere formata in coloro che ne sono degni, sia nella vita futura, nella quale riceveranno la perfezione della beatitudine divina, si realizza non fuori di loro, ma in loro, da Dio e da loro stessi. Dunque, le teofanie procedono da Dio nella natura

angelica e umana illuminata, purificata, perfezionata dalla grazia, grazie alla discesa della Sapienza divina e all'ascesa dell'intelligenza angelica e umana» (*De divisione naturae* I,447-449). «Ho detto nelle teofanie al plurale, poiché né le nature intellettuali né le nature razionali contempleranno la verità allo stesso modo, ma ad ognuna di loro sarà distribuito e definito un grado di contemplazione (*altitudo theoriae*) corrispondente alla propria approssimazione (*secundum propriam analogiam*)... Nessuna creatura, eccezion fatta per l'umanità del Verbo, può ascendere oltre tutte le teofanie e attingere, senza più bisogno della mediazione di alcuna teofania, colui che *solo ha l'immortalità ed abita la luce inaccessibile*... Dio, infatti, non sarà in alcun modo visibile in se stesso ad alcuna creatura, ma si vede e si vedrà nelle nubi della teoria, come dice l'Apostolo: *Saremo rapiti nelle nuvole, per andare incontro a Cristo e così saremo sempre con lui (1 Tess 4,17)*» (*De divisione naturae* V,905-906).

CRISTO COME SUPREMA TEOFANIA

«Il Verbo era incomprensibile per ogni creatura visibile e invisibile, cioè intellettuale e razionale, ovvero per gli angeli e per gli uomini, prima che si incarnasse, in quanto era remoto e segreto oltre ogni cosa che è e che non è, oltre ogni realtà che si definisca e che si comprenda; invece, incarnato, in qualche modo discendendo, tramite una qualche teofania mirabile e ineffabile e senza fine molteplice, procedette nella conoscenza della natura angelica e umana, e incognito oltre tutte le cose, assunse da tutte le cose una natura nella quale fosse conosciuto, riunendo in se stesso, con un'incomprensibile armonia, il mondo sensibile e il mondo intellegibile» (*De divisione naturae* V,912).

LA FINITEZZA DEL MALE E L'INFINITÀ DEL PROGRESSO ESCATOLOGICO

«Nel ventiduesimo capitolo del *Sermone sull'immagine* (=XXI capitolo), Gregorio il teologo, disputando della resurrezione, sperata non soltanto in base alla rivelazione scritturistica, ma anche in base alla stessa necessità delle cose, scrive: *Ma non è così forte il male che possa vincere la virtù del bene; né l'incostanza, ovvero l'insipienza della nostra natura è migliore e più salda e più semplice della sapienza di Dio. Non è infatti possibile che ciò che si muove e si muta sia più potente e più saldo di Colui che sempre si possiede identicamente (similiter) ed è fisso nel bene. Infatti, il consiglio divino sta in sé sempre e ovunque immutabile: invece la mutevolezza della nostra natura non sta sempre fissa nel male. Ciò che infatti sempre si muove, se orienta la sua processione verso il bene, a causa dell'inesauribile trascendenza (eximietatem) della realtà perseguita, mai cesserà dal movimento in avanti; mai infatti troverà il termine della realtà ricercata (terminum quaesiti), che possa mai stabilizzare il movimento di chi progredisce. Se invece avrà orientato il suo movimento alla realtà contraria, lì dove avrà percorso la strada del male e sarà giunto alla sublimissima misura del male, allora ciò che sempre si muove per suo stesso impeto naturale, non trovando nessuna stabilità per la sua stessa natura (nullum ex natura statum inveniens), avendo percorso lo spazio del male, necessariamente si converte al bene. Infatti, mentre il male non progredisce all'infinito, ma è compreso dentro confini necessari, è conseguente che al confine del male segua la successione del bene. E così, come si è detto, il sempre-mobile della nostra natura all'ultimo ritorna sulla buona strada, con la memoria delle infelicità passate, così che non ricada negli stessi errori. Dunque, di nuovo, ci sarà per noi la corsa nel bene, in quanto la natura del male è rinchiusa dentro confini necessari... Così ritengo che noi dobbiamo pensare che, avendo passato il limite del male, quando siamo pervenuti alla sommità dell'ombra del peccato, di nuovo ci convertiremo nella luce, secondo l'infinita moltiplicazione (secundum infinitam multiplicationem) di cui abbonda la natura dei beni, rispetto al limite del male. Di nuovo, dunque, il Paradiso, di nuovo, dunque, quell'albero, che è anche l'albero della vita, di nuovo la grazia dell'immagine e la dignità del comando... La malizia non può essere perpetua, ma per la stessa necessità delle cose perverrà ad un certo termine e prima o poi cesserà. Infatti, se la bontà divina, che opera bene non soltanto nei buoni, ma anche nei cattivi, è eterna e infinita, il suo contrario, necessariamente, non sarà eterno e infinito; altrimenti non sarebbe contrario e diametralmente opposto... La malizia, dunque, si oppone del tutto alla bontà divina. Quindi la malizia finirà e non rimarrà in nessuna natura, poiché in tutte le cose opererà e apparirà la bontà divina. E perciò l'autore sopra citato (Gregorio di Nissa) asserisce che la nostra natura non è fissa nel male, né rimarrà sempre prigioniera della malizia, ma, finito ogni male, ritornerà al bene... Ma poiché ciò che cerca e desidera (quod quaerit et appetit), quando si muove rettamente o non rettamente, è infinito e incomprensibile per ogni creatura (infinitum est omnique creaturae incomprehensibile), necessariamente sempre dev'essere cercato e perciò sempre si muove: sempre cerca, e in modo mirabile in qualche modo trova quello che cerca e al tempo stesso non lo trova, non potendolo trovare. Mentre lo trova attraverso le teofanie, non lo trova invece attraverso la vera e propria contemplazione della natura divina. Dunque, chiamo teofanie le specie (species) delle realtà visibili e invisibili, dal cui ordine e dalla cui bellezza si conosce che Dio è e si trova non che cosa sia (non quid est), ma soltanto che è (quia est), poiché la stessa natura di Dio né si definisce né si comprende; la luce inaccessibile, infatti, supera ogni intelletto. Cercate il Signore e confortatevi; cercate sempre il suo volto. E' questa quella via spirituale che tende all'infinito (quae in infinitum tendit), intrapresa dalle anime pure e perfette che cercano il loro Dio. Infatti, anche le virtù celesti cercano sempre il loro Dio, nel quale sempre desiderano guardare. Questa è quella caligine, del quale Dionigi Areopagita dice, scrivendo a Doroteo: *La divina caligine è il lume inaccessibile ove si dice che abiti Dio* (*De divisione naturae* V,917-920). «Preziosa è la morte dei suoi santi al cospetto del Signore, cioè prezioso è quel transito delle anime purgatissime nell'intima contemplazione della verità, che è veramente la vera beatitudine e l'eternità. E questa è quella morte di cui muoiono coloro che vivono religiosamente, piamente e castemente cercando il proprio Dio, vedendo quello che cercano *come in uno specchio e in enigma*, fino a quando rimangono in questa vita mortale, mentre in futuro, ritornati nell'originaria dignità dell'immagine divina, per la*

quale furono creati, esaltati sopra tutte le cose, vedranno lo stesso Dio *faccia a faccia...* grazie alla teofania a lui prossima (*proxima illi theophania*). Come dice l'Apostolo: *Vediamo ora come in uno specchio e in enigma, allora invece faccia a faccia*, chiamando *faccia* una certa apparizione, comprensibile all'intelletto umano, della virtù divina che, per se stessa, non può essere scorta da nessuna creatura (*faciem appellans comprehensibilem quandam humano intellectui divinae virtutis, quae a nulla creatura per seipsam perspicitur, apparitionem*)» (*De divisione naturae* V, 926). «E qual è, Signore, questo tuo transito, se non l'ascesa attraverso gli infiniti gradi della tua contemplazione? Sempre, infatti, ti fai transito negli intelletti di quelli che ti cercano e che ti trovano. Da loro, infatti, sei sempre cercato e sei sempre trovato e sempre non sei trovato; certo sei trovato nelle tue teofanie, nelle quali molteplici, come in certi specchi, ti rendi presente alle menti di coloro che ti conoscono, nel modo in cui tu ti lasci conoscere, non ciò che sei, ma ciò che non sei e che sei (*non quid es, sed quid non es et quia es*); non sei trovato, invece, nella tua superessenzialità, con la quale trascendi ed eccedi qualsiasi intelletto che voglia e tenda a comprenderti. Dunque, doni ai tuoi la tua presenza in un qualche ineffabile modo della tua apparizione; ti distacchi da loro per l'incomprensibile eccellenza e per l'infinità della tua essenza» (*De divisione naturae* V,1010).

L'APOCATASTASI

«Saremmo quindi costretti ad ammettere che il Dio Verbo non ha assunto tutta la natura umana, ma soltanto una sua parte e che perciò non ha neanche voluto salvare né ha salvato tutto il genere umano; ma credere questo è assurdo. D'altra parte, il corretto ragionamento e la pura riflessione sulla realtà deriderà colui che divide in parti la semplicità della natura umana (*Vera item ratio puraque rerum speculatio eum deridebit simplicitatem humanae naturae in partes dividentem*)... Se la natura umana è immagine e somiglianza di Dio, certamente è interamente in se stessa in Dio tutto intero e interamente nelle singole parti che la partecipano e non ammette nessuna divisione in sé o in qualcosa della sua semplicità uniforme o nessuna suddivisione né in termini di possibilità di dividersi o di ripartirsi, né in atto né in potenza (*Si humana natura imago et similitudo Dei est, profecto et tota per totum in se ipsa est, et tota in singulis eam participantibus, nullam in se ipsa vel in aliquo suae uniformiter simplicitatis divisionem vel partitionem seu possibilitate dividendi vel partiendi seu actu et opere recipens*). Se infatti unica e individua è la Divinità, secondo la cui immagine è creata l'umanità, necessariamente anch'essa è una e individua e tutti gli uomini, nessuno eccettuato, sono uno in essa (*Si enim una et individua divinitas est, ad cuius imaginem humanitas facta est, necessario et ipsa una et individua est et omnes homines, nemine excepto, in ea unum sunt*). E se qualcuno riterrà che io abbia affermato la semplicità e l'indivisibilità della condizione umana senza avvalermi di nessuna precedente autorità dei santi Padri, ascolti il beato Origene (*audiat beatum Origenem*)... [segue una lunga citazione da Origene, *Commentario sulla lettera ai Romani* III]... Dunque se il Verbo di Dio assunse l'umanità, la assunse universalmente tutta e non soltanto una parte di essa, che è nulla (*si Dei Verbum humanitatem accepit, non partem eius, quae nulla est, sed universaliter totam accepit*). E se l'assunse tutta, tutta di conseguenza la restituisce in se stesso, poiché in lui sono restaurate tutte le cose (*Et si totam accepit, totam profecto in se ipso restituit, quoniam in ipso restaurata sunt omnia*) e niente dell'umanità, che egli tutta assunse, abbandona alle catene dei colpevoli, cioè alle pene perpetue del male, cui si aggiunge la disgrazia dei tormenti. Infatti Dio non dannava in nessuno ciò che fece, ma punisce ciò che non fece (*In nullo enim damnat Deus quod fecit, sed quod non fecit punit*)... Forse la loro eterna dannazione sarà l'abolizione universale della loro malizia ed empietà (*et fortassis illorum erit aeterna damnatio suae malitiae impietatisque universalis abolitio*)» (*De divisione naturae* V,922-923d).

LA NEGAZIONE DELL'INFERNO E LA SUA "VANIFICAZIONE" MENTALE

«Ma la ragione per i cui latini si riferiscono di solito ai vari supplizi degli empi con il termine inferno deriva dall'opinione del volgo come sant'Agostino spiega nel libro XII del suo *esameron*... Chiamavano inferno come *posto sotto terra*. Di lì si creò la falsa credenza che le anime avessero uno spazio sotto terra. I greci, invece, che solitamente considerano la realtà in modo più acuto (*Graeci autem solito more res acutius considerantes*) e la indicano in modo più chiaro (*expressius significantes*), chiamarono l'inferno *ade*, cioè dolore (*tristitia*). Anche se ricercavano in modo diligente la natura delle realtà visibili e invisibili, non riuscirono a trovare il luogo per i supplizi se non nella mancanza da parte della volontà sfrenata degli uomini malvagi e degli angeli (*locum supplicis invenire non potuerunt, nisi in libidinosae voluntatis malorum hominum et angelorum egestate*) e nel difetto e nella privazione degli enti che avevano amato senza misura (*quas intemperanter amaverant defectu et privatione*). E da queste nasce il dolore, con il quale vengono tormentati gli appetiti irrazionali delle anime razionali sia in questa vita, sia in quella futura, in quanto non riescono a trovare a causa della mancanza ciò che desiderano per sé e a causa del difetto e della privazione veniva totalmente strappato ad essi ciò che avevano creduto di possedere con una passione illecita e dannosa e non è permesso loro di abusarne più a lungo. E questo è tutto ciò che viene definito punizione e supplizio per i cattivi pensieri e i desideri irrazionali, dolore e tristezza, con in quali la coscienza degli empi viene punita in se stessa (*quibus duobus impiorum conscientia intra semet ipsam punitur*). Ma questi due non sono mali, poiché accadono a causa del giustissimo governo della provvidenza divina, a coloro che essa tormenta... La tristezza è positiva in coloro che piangono i loro delitti, come dice il Signore nel vangelo: *Beati quelli che piangono ora, perché saranno consolati*. Allo stesso modo è positivo il dolore in coloro ai quali sembra tardo e lento, finché non giungano alla beatitudine a loro vicinissima... La tristezza e il dolore degli empi non sono mali. Sono infatti come la materia di un'abbondantissima lode della gioia eterna e della salvezza eterna di cui godono coloro che passano in Dio (*quibus qui in Deum transeunt fruuntur*)» (*De divisione naturae* V,955a-b).

«Nella propria coscienza, dunque, ciascuno in se stesso riceverà i premi o sconterà le pene; la natura rimarrà libera in tutti (*Unusquisque in sua conscientia intra semet ipsum aut praemia recipiet aut poenas luet; ipsa natura in omnibus libera permanebit*)» (*De divinisione naturae* V,978b).

LA NEGAZIONE DELLA CORRUZIONE O DELL'ALIENAZIONE DELL'IMMAGINE DI DIO NELL'UOMO PECCATORE

«È assolutamente ridicolo sostenere che la natura umana abbia prima perso l'immagine e la somiglianza con il suo creatore e poi abbia assunto su di sé la causa del peccato (*Ridiculosissimum quippe dicere humanam naturam imaginem et similitudinem creatoris sui prius perdidisse, ac deinde causa peccati in se suscepisse*)... Chi diede la natura, creò in quella anche il libero arbitrio. E come la natura è un bene ed un bene incorruttibile, così lo è anche il libero arbitrio della volontà (*Et quemadmodum natura bonum est et incorruptibile bonum, ita et liberum voluntatis arbitrium*). E perciò consegue necessariamente che, come le cause delle colpe non si collocano nella natura, così neppure nel libero arbitrio (*sicut culpae causae in natura non constituuntur, ita nec in libero arbitrio*)» (*De divinisione naturae* V,974b e d).

LA RICAPITOLAZIONE DEI CORPI NEGLI INTELLETTI E DEGLI INTELLETTI IN DIO, NELLA MEDIAZIONE DI CRISTO

«Mentre leggo tali descrizioni [escatologiche materialistiche] nei libri dei santi padri, esito pieno di stupore e sono titubante e scosso da grandissimo terrore (*stupefactus haesito, maximoque horrore concussus titubo*). E mentre penso tra me perché uomini totalmente spirituali, che ascendono oltre tutte le opinioni dei pensieri spaziali e temporali e superano tutto l'universo sensibile con la potenza della contemplazione, hanno affidato ai loro scritti concetti di questo genere e li hanno tramandati ai posteri, sono più facilmente condotto a credere che furono attratti ad escogitare (*ad haec excogitanda*) e a scrivere queste cose non per altro motivo se non almeno per sollevare verso riflessioni spirituali (*ad spiritualia cogitanda sublevare*) coloro che sono dediti a pensieri terreni e carnali e sono nutriti nei rudimenti di una fede semplice (*simplicis fidei rudimentis nutritos*). Infatti, coloro che pensano che non vi sia più nulla oltre questo mondo sensibile sono più predisposti a negare più che a professare quella riflessione veritiera sulle nature (*veridicam naturarum speculationem*). Quando sentono che dopo la fine di questo mondo non vi saranno né spazi, né tempi, né corpi, né enti corporei (*neque loca neque tempora neque corpora neque corporalia*), subito accesi erompono a dire: Non vi sarà dunque nulla, se non sarà rimasta nessuna di tali cose. E infamano coloro che promettono solo beni spirituali e vanificano le loro aspettative. Pertanto, credo, ai grandi e divini uomini che hanno considerato questi fenomeni per venire in aiuto alle timorose riflessioni dei fedeli semplici, è parso più utile predicare il mutamento dei corpi terreni e sensibili in corpi celesti e spirituali, che non affermare che non vi saranno mai più del tutto i corpi e tutti gli enti corporei e sensibili... Ma chiunque avrà considerato con una certa attenzione le parole di sant'Ambrogio e di Gregorio il teologo, nonché del suo interprete (cioè Massimo), troverà certamente non un mutamento del corpo terreno in corpo celeste (*non mutationem corporis terrenis in caeleste corpus*), ma un passaggio completo nello spirito stesso (*sed omnino transitum in ipsum spiritum*), non quello che viene chiamato etere, bensì nell'intelletto (*non in illuni qui aether, sed in illuni qui intellectus vocitatur*). Ambrogio infatti elimina ogni composizione di modo che, dopo la resurrezione, il corpo, l'anima e l'intelletto siano una cosa sola e semplice, non una composizione di tre parti, ma un'unità di ineffabile armonia; e quelli che qui sembrano tre, là divengono un solo intelletto (*corpus et anima et intellectus unum sint et unum simplec, neque ex tribus coniunctum, sed in unam ineffabilem armoniam compactum; et quae hic tria videntur illic unus intellectus efficitur*). In modo simile, Gregorio sostiene senza dubbio il mutamento del corpo, al momento della resurrezione, nell'anima, dell'anima nell'intelletto e dell'intelletto in Dio; e così Dio sarà tutte le realtà, come l'aria si converte in luce (*mutationem corporis tempore resurrectionis in animam, animae in intellectum, intellectus in Deum; ac sic omnia in omnibus Deus erit, sicut aer vertitur in lucem*)» (*De divinisione naturae* V,986b-987b).

«Infatti non soltanto le creature sensibili, ma anche quelle intellegibili, torneranno nelle loro cause in un modo ineffabile, noto soltanto a Dio, cioè torneranno nella nozione purissima delle proprie cause, per mezzo della quale saranno radunate in esse secondo delle modalità per la quale ciò che comprende in modo puro e ciò che viene compreso in modo puro divengono una sola cosa (*Non enim sensibiles solummodo, verum etiam intelligibiles creaturae ineffabili modo, Deoque soli cognito, in suas causas transibunt, hoc est in suarum causarum purissimam cognitionem, per quam eis adunabuntur ea ratione, qua id quod pure intellegit et id quod pure intelligitur unum efficiuntur*). E questo volle indicare il Signore nel vangelo quando disse: *Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno*... E ciò che è già stato compiuto nel capo dell'intera natura umana, cioè nel Signore nostro Gesù Cristo, sarà compiuto nell'intera natura, quando la terra nuova del nostro corpo sarà mutata in un cielo nuovo (cioè nell'innovazione dell'anima) e poi, con un'ascesa verso ciò che è superiore, il corpo e l'anima insieme saranno mutati in uno spirito e lo spirito in Dio stesso. E tutto ciò si compirà in Cristo e per mezzo di Cristo, che è il fine e la risoluzione della nostra natura (*et hoc totum in Christo e per Christum perficietur, qui finis est nostrae naturae et consummatio*)» (*De divinisione naturae* V,989d).

L'EDEN MISTICO

«Bada che la divina Scrittura non attesta semplicemente che l'albero della vita è nel paradiso, ma in modo più preciso dice: *nel mezzo del paradiso*, affinché tu intenda con il termine paradiso l'intera natura umana di cui tutti, i buoni e i malvagi, partecipano, mentre col termine mezzo le insenature più segrete e intime di questa stessa natura, nelle quali è espressa l'immagine e la somiglianza di Dio, dove è piantato l'albero della vita, cioè nostro Signore Gesù Cristo, della cui

contemplazione non è permesso a nessuno godere se non è del tutto purificato nella fede e nell'azione, illuminato dalla scienza, perfetto nella sapienza e nella comprensione dei misteri divini» (*De divinisione naturae* V,981a).

LA PARTECIPAZIONE A DIO

«Anche se non avesse peccato, la natura umana non avrebbe potuto risplendere con le sue proprie forze, poiché non è essa stessa luce per natura, ma per partecipazione alla luce. E' infatti capace di sapienza, ma non è la sapienza in sé, la cui partecipazione ha il potere di rendere sapienti. Come l'aria di questo mondo non risplende di luce propria, tanto che si potrebbe definire tenebra, ma è capace di impregnarsi di luce solare, così la nostra natura, se considerata per se stessa, è come una sostanza tenebrosa, tuttavia capace di accogliere la luce della sapienza e di esserne partecipe. E come di quest'aria non si può dire che risplenda della sua luce, nel partecipare dei raggi solari, ma piuttosto che in essa appare lo splendore del sole, così che non perde la sua naturale oscurità mentre riceve la luce dall'alto (*et lucem supervenientem in se recipiat*), analogamente la parte razionale della nostra natura, quando possiede la presenza del Verbo di Dio, non conosce le realtà intelleggibili e il suo Dio con le proprie forze, ma in virtù della luce divina in essa infusa. Ascolta la voce del Verbo: *Non siete voi che parlate, ma lo Spirito del Padre vostro che parla in voi (Matteo 10,20)*...Non siete voi ad avere intelletto di me, ma sono io ad avere in voi intelletto di me stesso in virtù del mio Spirito (*non vos estis qui intelligitis me, sed ego ipse in vobis per Spiritum meum meipsum intelligo*), perché voi non siete sostanza di luce, ma partecipazione alla luce che sussiste per sé» (*Omelia sul Prologo del Vangelo di Giovanni* 13).

DAI DIECI ARTICOLI CONDANNATI ALL'UNIVERSITÀ DI PARIGI (1240-1244)

Isti sunt articuli reprobati contra theologiam veritatem et reprobati a cancellario Parisiensi Odone et magistris theologiae Parisius regentibus anno Domini MCCXL... Primus (error) quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. Hunc errorem reprobamus et assertores et defensores auctoritate Wilhelmi episcopi excommunicamus. Firmiter autem credimus et asserimus, quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis.

«Questi sono gli articoli riprovati come contrari alla verità teologica e riprovati dal cancelliere dell'università di Parigi Oddone e dai maestri di teologia reggenti a Parigi nell'anno del Signore 1240... Il primo errore è che la divina essenza in se stessa non sarà vista né dall'uomo né dall'angelo. Riproviamo quest'errore e con l'autorità del vescovo Guglielmo scomunichiamo i suoi assertori e difensori. Invece crediamo fermamente e affermiamo che Dio nella sua essenza o sostanza verrà visto dagli angeli e da tutti i santi e verrà visto dalle anime gloricizzate».

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO (1217-1274)

LA CONDANNA DELL'INVISIBILITÀ DELL'ESSENZA DI DIO

«E infatti alcuni, appoggiandosi su autorità male interpretate e su argomentazioni sofistiche, dissero che mai Dio è visto senza mediazioni (*immediate*), né in via né in patria. Dice infatti il Crisostomo: *Non soltanto i profeti, ma nemmeno gli angeli vedono quello stesso (ipsum) che è Dio*. E vengono scovate altre simili autorità che vengono mal comprese e interpretate in tal senso, che Dio non può essere visto senza mediazioni (*immediate*), a causa della sproporzione (*improportionabilitatem*) della luce increata rispetto all'occhio della mente creata; questi affermarono che Dio è stato visto e *in statu vitae* e *in statu innocentiae*, e sarà visto *in statu gloriae* tramite certe elucubrazioni. E dissero che in quelle luminose influenze, in tutti questi stati, Dio è visto più o meno chiaramente in proporzione a quanto Dio voglia adattarsi al nostro occhio e mostrarsi ad esso tramite teofanie più chiare. Ma questa tesi è eretica e riprovata» (*In II Sent 23,2,3*).

Quidam namque, innitentes auctoritatibus male intellectis et rationibus sophisticis, dixerunt Deum numquam immediate videri, nec in via nec in patria. Dicit enim Chrysostomus: "Ipsium qui Deus est non solum prophetae sed nec etiam angeli vident". Et aliae reperiuntur auctoritates consimiles, quas male intelligentes et putantes hoc dictum esse, quod Deus immediate videri non potest propter improportionabilitatem lucis increatae ad oculum mentis creatae, dixerunt quod Deus per quasdam lucubrationes videri habet et in statu viae et in statu innocentiae videbatur et in statu gloriae. Et in illis luminosis influentiis dixerunt Deum in his statibus videri magis clare et minus clare secundum quod Deus se magis oculo nostro vult contemperare et clarioribus theophaniis ostendere. Sed ista positio haeretica est et reprobata (*In II Sent 23,2,3*).

CONTRO ALCUNI SOSTENITORI DELLA FINITEZZA DELL'ESSENZA DI DIO

Respondeo: ad hoc voluerunt quidam dicere, quod divina essentia sub ratione essentiae est finita, sub ratione potentiae est infinita. Nam essentia nominat Deum ut in se, et sic est finitus, quia perfectus; finitus etiam quia comprehenditur a finito, ut a beatis. Et hoc dixerunt propter essentiae simplicitatem, quam dixerunt totam videri. In quantum autem consideratur sub ratione potentiae, sic dicit respectum ad effectus. Et quia non est status ibi, quia semper est aliquid extra accipere, dixerunt, quod sub ratione potentiae erat infinita... Item, nullum infinitum comprehenditur a finito. Sed Deus comprehenditur a beatis, quia aliter non essent beati, nisi Deum perfecte cognoscerent – semper enim appetitus ferretur ad amplius, et non quiescerent, et ita non essent beati – si ergo comprehenditur, non est infinitus (*In I Sent 43,1,2*). *Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod aliqui dicere voluerunt quod Verbum increatum et ipse Deus non solum ab anima Christi sed etiam ab aliis animabus beatis habet comprehendi et aliquo modo est incomprehensibilis. Comprehendi enim habet quantum ad essentiam, ut dixerunt, quae est finita, et ideo finita quia in se ipsa simplex et perfecta; dicitur autem et est incomprehensibile (sic) quantum ad potentiam, quia respicit infinita; numquam enim potest in tot quin in plura. Et per hoc dissolvere voluerunt auctoritates Sanctorum et Scripturae quae videntur invicem repugnare. Aliquando enim dicitur quod Deus est incomprehensibilis; aliquando dicitur quod beati habent cognitionem comprehensionis et sunt comprehensores* (*In III Sent 14,1,2*). *Ad illud quod infinitum non capitur a finito, dicunt aliqui quod capere infinitum est dupliciter, scilicet quantum ad essentiam, et sic capitur, et quantum ad virtutem, et sic non capitur, sicut punctus a linea totus attingitur secundum substantiam, sed non totaliter secundum virtutem. Sed ista solutio non videtur solvere, quia in Deo idem est essentia quod virtus, et utraque est infinita* (*In I Sent 1,1,1*).

TOMMASO D'AQUINO (1224-1274)

VISIONE E COMPRESIONE DELL'ESSENZA INFINITA DI DIO

«La parola comprensione s'intende in due modi. Primo modo: in senso stretto e proprio, indica qualcosa che è racchiuso nel comprendente. E in questo senso Dio non è compreso in nessun modo né da un'intelligenza, né da qualsiasi altra cosa; perché, essendo infinito, non può essere racchiuso da un essere finito, in modo che l'essere finito lo contenga nella sua illimitata infinità... Secondo modo: il termine *comprensione* si prende anche in senso più largo, quando indica l'opposto di *tendenza* o *conato*. Chi infatti ha raggiunto qualcuno, quando lo tiene stretto, si dice che lo ha (com)preso. In tal senso si dice che Dio è preso o (com)preso dai beati, secondo il detto del *Cantico dei cantici*: *L'ho afferrato e non lo lascio*. In tal senso vanno intese le citazioni dell'Apostolo (*Sic currite ut comprehendatis: 1Cor 9,24*). E intesa così, la comprensione è una delle tre doti dell'anima (beata), quella che corrisponde alla speranza, come la visione corrisponde alla

fede e la fruizione alla carità. Tra noi infatti non tutto quello che si vede già si tiene o si possiede, perché talora si vedono anche cose distanti o che non sono in nostro potere. E neppure godiamo di tutte le cose che possediamo, o perché non ci diletano, o perché non costituiscono il termine ultimo del nostro desiderio, in modo da saziarlo e da quietarlo. Ma i beati hanno queste tre cose in Dio; perché lo vedono: e vedendolo, lo tengono a se stessi presente, avendo sempre la possibilità di vederlo; tenendolo, lo godono, quale ultimo fine che appaga il loro desiderio» (*Summa theologiae* I,q.12,a.7,ad.1).

«E' impossibile che l'essenza divina venga veduta così perfettamente come la vede l'intelletto divino... Una virtù finita non può eguagliare nella sua operazione un oggetto infinito. Ora, l'essenza divina, in confronto a qualsiasi intelletto creato, è una realtà infinita; mentre ogni intelletto creato rientra nei limiti di una determinata specie. Perciò è impossibile che la visione di un intelletto creato veda adeguatamente l'essenza divina, ossia da vederla in tutta la sua visibilità. Quindi nessun intelletto creato è in grado di comprenderla... Si dice però che la realtà divina può essere vista, ma non compresa dall'intelletto creato, non perché essa in parte si vede e in parte non si vede, perché la realtà divina è del tutto semplice. Ma nel senso che non è vista perfettamente dall'intelletto creato in tutta la sua visibilità: come si dice che conosce ma non comprende colui che conosce una conclusione dimostrativa solo come un'opinione; poiché non la conosce in modo perfetto, ossia quale oggetto di scienza, sebbene non ignori nessuna delle sue parti. Da ciò risulta evidente che un intelletto creato, pur vedendo la realtà divina, non vede tutte le cose che possono essere conosciute mediante l'essenza di Dio» (*Summa contra Gentiles* III,LV-LVI).

«La somma e perfetta felicità della natura intellettuale consiste nella visione di Dio... Ora, la felicità non è in un abito operativo, ma in un atto, trattandosi dell'ultima perfezione e dell'ultimo fine. Perciò le cose che sono visibili nella visione dell'essenza divina che ci rende beati, sono vedute tutte attualmente; quindi non l'una dopo l'altra. Quando raggiunge il suo ultimo fine ogni cosa s'acquieta: poiché ogni moto tende a raggiungere il fine. Ora l'ultimo fine dell'intelletto è la visione dell'essenza divina... Dunque l'intelletto che vede l'essenza divina non si muove da un intellegibile all'altro. Perciò le cose che esso conosce mediante questa visione le considera tutte attualmente... Dunque l'intelletto nell'essenza divina vede cose infinite. Ma non potrebbe vederle, se non le vedesse simultaneamente, perché le cose infinite è impossibile percorrerle. Quindi è necessario che quanto l'intelletto vede nell'essenza divina, lo veda tutto simultaneamente. Ecco in proposito quel che scrive S. Agostino: *Allora i nostri pensieri non saranno volubili, andando e tornando da un oggetto all'altro; ma vedremo tutto il nostro sapere con un unico sguardo* (*De Trinitate* XV,16)» (*Summa contra Gentiles* III,LX).

«Coloro i quali raggiungono l'ultima felicità con la visione di Dio, non ne saranno mai privati... Ora la visione suddetta che rende beate le creature intellettive non è nel tempo, ma nell'eternità. Dunque, nel momento che uno ne partecipa, è impossibile che la perda. La creatura intelligente non raggiunge l'ultimo fine, se non quando si acquieta il suo desiderio naturale. Ma essa come desidera la felicità, così per natura desidera che sia perpetua... Dunque la felicità non sarebbe l'ultimo fine, se non durasse in perpetuo. Tutto ciò che si possiede con amore, se si sa che finalmente si deve perdere, causa tristezza. Ora, la visione suddetta che rende beati, essendo sommamente piacevole e sommamente desiderata, è sommamente amata da coloro che la possiedono. Quindi questi non potrebbero non rattristarsi, se sapessero di doverla perdere. Ma se non fosse perpetua, essi lo saprebbero; poiché sopra abbiamo dimostrato che vedendo l'essenza divina, essi conoscono in essa le qualità di codesta visione, se sia perpetua o transitoria. Dunque tale visione non sarebbe in essi senza tristezza. Quindi non sarebbe la vera felicità, che deve rendere immune da ogni male... Niente di ciò che viene considerato con ammirazione può arrecare fastidio: perché fintanto che desta ammirazione, muove il desiderio. Ora, la realtà divina viene vista sempre con ammirazione da qualsiasi intelletto creato: perché nessun intelletto creato è in grado di esaurirla con la comprensione. Perciò è impossibile che una sostanza intellettuale provi fastidio da tale visione. Quindi non è possibile che desista da quella visione di propria volontà... Dunque la creatura intellettuale che vede l'essenza divina raggiunge la massima immutabilità. Quindi non è possibile che essa cessi da codesta visione... Viene così escluso l'errore dei Platonici, i quali sostenevano che le anime separate, dopo aver raggiunto la somma felicità, comincerebbero a voler ritornare nei corpi... Si esclude pure l'errore di Origene, il quale ha affermato che le anime e gli angeli, dopo la beatitudine, possono cadere nella miseria» (*Summa contra Gentiles* III,LXII).

Obiectum autem visionis praedictae (angelica e umana) est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam eius similitudinem creatam... Esse autem divinae substantiae in aeternitate est, vel magis est ipsa aeternitas. Ergo et visio praedicta in participatione aeternitatis est (*Summa contra Gentiles* III,61).

Quidam enim accipientes finitum et finitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus eius est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam, et sic a sanctis eam videri asserebant. Sed istud erroneum est (*In I Sent* 43,1,1). *Quidam erant ponentes Deum numquam per essentiam nec in patria nec in via videri, quod haereticum est* (*In II Sent* 23,2,1).