

*Paolo Brambilla\**

## DIO, PIÙ SEMPLICE DI QUANTO SI CREDA

Come la complessità del mistero trovi espressione nella semplicità divina

SOMMARIO: I. IL FALSO CONTRASTO TRA SEMPLICE E COMPLESSO – II. LA SEMPLICITÀ DIVINA: 1. *Dove si colloca la semplicità nel linguaggio teologico*; 2. *Breve storia del concetto*; 3. *La definizione classica di semplicità*; 4. *La somma semplicità metafisica di Dio* – III. L'UTILIZZO DEL CRITERIO DELLA SEMPLICITÀ NEL PENSIERO TEOLOGICO: 1. *La generazione del Figlio avviene secondo la volontà o secondo la natura?*; 2. *Persona significa essenza o relazione?*; 3. *Dio sarà misericordioso o giusto?* – IV. SEMPLICITÀ DIVINA E COMPLESSITÀ DELLA CONOSCENZA UMANA: 1. *La nostra complessa conoscenza del Dio semplice è vera*; 2. *Per un rilancio della semplicità*

Il presente articolo affronta il classico concetto della semplicità divina, che per secoli è stato fondamentale nell'approccio al mistero di Dio. Oggi il termine è sostanzialmente caduto in disuso. Riteniamo, però, che la semplicità, paradossalmente, sia uno degli attributi che meglio aiuti a considerare la complessità del mistero divino.

Lo studio si aprirà contestualizzando i concetti di complessità e semplicità (§ I). Si passerà poi a descrivere la proprietà della semplicità divina nelle sue varie declinazioni e definizioni (§ II). Successivamente si vedrà come, nel ragionamento teologico, la semplicità sia in grado di evitare riduzionismi, di porre domande in modo corretto e di rispondere a questioni difficilmente solubili (§ III). Si concluderà con alcuni spunti per la riflessione sul tema della complessità (§ IV).

### I. IL FALSO CONTRASTO TRA SEMPLICE E COMPLESSO

Tra il XX e il XXI secolo, la Menzogna ha cambiato bersaglio. Non è più la Verità. Il suo nome è Complessità. Il modo prevalente che ha usato per colpirla è stato di esorcizzarla e, più di recente, di ignorarla, derubricarla, mutilarla,

\* Professore incaricato di Teologia Dogmatica presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

vestendosi di panni più seducenti, più brillantemente “veridici”: quelli della Semplicità<sup>1</sup>.

Affrontare il tema della semplicità in un progetto di ricerca dedicato alla complessità può apparire un assurdo; nell’accezione comune, infatti, i due termini si oppongono. In realtà, nella riflessione contemporanea, vocaboli, concetti e modelli interpretativi si moltiplicano ed è difficile anche solamente chiarire la terminologia utilizzata<sup>2</sup>.

Crediamo si possano distinguere almeno due macro-approcci alla complessità e, in ognuno di essi, la semplicità assume un diverso valore. Potremmo indicare questi due approcci come una “via ermeneutica” e una “via pragmatica” di considerazione della complessità<sup>3</sup>.

Iniziamo dallo sguardo alla complessità di tipo ermeneutico-filosofico. È la proposta più rilevante e significativa, che assume la complessità come uno sguardo interdisciplinare che permette di descrivere la realtà e si condensa attorno alle idee di E. Morin. Nel suo pensiero il «paradigma della complessità» si oppone all’usuale «paradigma della semplicità», il quale è un approccio alla realtà che intende mettere ordine al caos e scacciare il disordine<sup>4</sup>. La semplicità, in quest’ottica, è il modo di guardare alla

<sup>1</sup> M. CERUTI - F. BELLUSCI, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune* (= Piccola biblioteca 8), Mimesis, Sesto San Giovanni 2020, 21.

<sup>2</sup> Anche l’etimologia dei vocaboli è strettamente legata. Per A. NOCENTINI, *L’etimologico. Vocabolario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 2010, 257.1090, «semplice» viene dal verbo latino *plīcāre* (piegare) unito a *sem-* = «uno», mentre il medesimo verbo con il prefisso «co(n)» rivela l’etimo di «complicato»; «complesso» è invece un prestito latino da *complexus*, part. pass. di *complecti* = «abbracciare» (da *plectĕre* = «intrecciare» con il prefisso «co[n]»). A partire da questa differenza di verbi coinvolti si fa spesso notare come complesso, nel senso di intrecciato, si ponga a un livello superiore rispetto a complicato/piegato; la piega di un foglio si apre facilmente, l’intreccio di una stoffa non si può sciogliere, pena perdere la stoffa stessa; cf A.F. DE TONI - G. DE ZAN, *Il dilemma della complessità*, Marsilio, Venezia 2019<sup>2</sup>, 111. Tuttavia i due verbi latini hanno probabilmente un’origine comune: cf A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 2001, 514-515.

<sup>3</sup> In P. BRAMBILLA - V. CONTI - P. BANNA - S. POGLIANO, «Complessità: teorizzazioni moderne, sfide antiche», *La Scuola Cattolica* 150/2 (2022) 199-218, sono stati distinti tre filoni; la via ermeneutica qui illustrata include elementi dei filoni (b) e (c), mentre la via pragmatica elementi dei filoni (a) e (b). Cf *ivi*, 201-207.

<sup>4</sup> Cf E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità* (= Scienza), Sperling & Kupfer, Milano 1993, 56-64. La sua opera più celebre, *La Méthod* (1977-2004), è uno studio in sei volumi dedicato al tema del pensiero complesso.

realtà riducendone la ricchezza e la consistenza: «La semplicità vede sia l'uno, sia il molteplice, ma non può vedere che l'Uno può essere nello stesso tempo Molteplice»<sup>5</sup>. Qui la semplicità è intesa come sinonimo di semplificazione e riduzionismo e assume un'accezione negativa<sup>6</sup>. Vi è da aggiungere che, in questo sguardo, la complessità supera la complicazione. I sistemi complessi non sono solamente difficili e complicati. Quando si sostiene che il sistema totale è più della somma delle parti, si ritiene che esso assuma o in esso “emergano” proprietà inattese e principi regolatori che tendono a conservare il sistema, tanto che esso è in grado di “auto-organizzarsi”<sup>7</sup>.

Seguendo questa prospettiva, G. Bonaccorso ha fatto la sua proposta di epistemologia della complessità in ambito teologico. Egli ritiene che la teologia dovrebbe abbandonare la semplicità per abbracciare la complessità<sup>8</sup>: ognuno dei tratti del pensiero complesso (il sistema, l'auto-organizzazione, l'emergenza, l'olismo) avrebbe qualcosa da insegnare al pensiero cristiano<sup>9</sup>. In questo contesto la semplicità è nemica di una buona teologia e la complessità si pone al modo di uno sguardo laico capace di far intravedere una trascendenza che si percepisce nel mondo sensibile<sup>10</sup>.

Dentro l'ampia letteratura sul tema della complessità vi è poi una seconda via. Non viene espressamente dichiarata, tuttavia si mostra come diversa dalla prima. In essa si affronta la complessità in modo pragmatico, con il fine di affrontarla e gestirla, e contestualmente si parla in modo diverso della semplicità. Soprattutto nel mondo dell'economia, dell'orga-

<sup>5</sup> E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso*, 58.

<sup>6</sup> In questa prospettiva si pone molta della letteratura sulla complessità; cf C.S. BERTUGLIA - F. VAIO, *Complessità e modelli. Un nuovo quadro interpretativo per la modellizzazione nelle scienze della natura e della società* (= Saggi. Scienze), Bollati Boringhieri, Torino 2011, 61-133.

<sup>7</sup> Cf C.S. BERTUGLIA - F. VAIO, *Complessità e modelli*, 66-83.90-94. Un elenco di proprietà e principi che si individuano in un sistema complesso si trova in M. CERUTI - F. BELLUSCI, *Abitare la complessità*, 65-66.

<sup>8</sup> G. BONACCORSO, «L'epistemologia della complessità e la teologia», *Rivista di Teologia* 54 (2013) 61-95.

<sup>9</sup> Cf G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza* (= Leiturgia. Sezione antropologica), Cittadella, Assisi 2016, 137-154.

<sup>10</sup> Cf G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura*, 143-144. Bonaccorso ignora completamente il significato del tradizionale concetto di semplicità in teologia.

nizzazione e della fisica, il concetto di complessità si avvicina al concetto di complicatezza caotica<sup>11</sup>. Mentre nel precedente approccio si valorizza maggiormente il principio per cui il tutto è più della somma delle parti e si pensa al sistema nella sua unicità, qui si passa ad un sano pragmatismo, dove parlare di complessità indica soprattutto che il sistema è difficilmente conoscibile e governabile. Quindi, se si è imparato a studiare un oggetto, si imparerà a studiare anche un sistema; se il sistema è troppo complesso e non si potrà governare in modo preciso, si potranno elaborare dei criteri perché sia, almeno in parte, gestibile<sup>12</sup>. Il riduzionismo, tanto osteggiato dai teorici della complessità, per i pragmatici diventa la strada ovvia per affrontare anche questi problemi<sup>13</sup>. In questo contesto la semplicità, intesa come semplificazione attuata in modo intelligente, è ritenuta una virtù e un criterio per accostarsi a qualcosa di eccessivamente complesso<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> G. COSTA, «Introduzione», in A.F. DE TONI - G. DE ZAN, *Il dilemma della complessità*, 9, definisce «complicato» un Boeing 747, mentre indica come «complesso» un piatto di spaghetti. Il primo è estremamente articolato ma gestibile con le normali tecniche di organizzazione. Il secondo, invece, è complesso: nonostante tutti gli sforzi non si riuscirà mai, con una forchetta, ad arrotolare la pasta con la stessa forma e la stessa quantità; il sistema, infatti, è caotico.

<sup>12</sup> Il premio Nobel 2021 è stato attribuito a tre studiosi per lo studio dei sistemi complessi, tra i quali l'italiano Giorgio Parisi. L'ottica nel quale i sistemi sono stati considerati non è la "via ermeneutica" ma la "via pragmatica": il riconoscimento non deriva dalla considerazione di quei sistemi come forieri di proprietà sconosciute e auto-organizzanti, ma per la capacità di prevederli e possibilmente gestirli. Cf G. PARISI, *In un volo di storni. Le meraviglie dei sistemi complessi*, Rizzoli, Milano 2021, 7-23.54-75.

<sup>13</sup> Cf K. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1974, 137-148: si tratta del capitolo settimo che tratta del tema della semplicità.

<sup>14</sup> In questa seconda via si possono collocare molti studi di *management*. Oltre al sopracitato A.F. DE TONI - G. DE ZAN, *Il dilemma della complessità*, riportiamo un paio di titoli significativi, che rispecchiano i contenuti delle monografie: F. DUPUY, *Business for the 21st Century. Towards Simplicity and Trust*, Palgrave Macmillan, Basingstoke - New York (NY) 2011; S. COLLINSON - M. JAY, *From Complexity to Simplicity. Unleash Your Organisation's Potential*, Palgrave Macmillan, Basingstoke - New York (NY) 2012. Per i sistemi informativi cf P.P. LEMBERGER - M. MOREL, *Managing Complexity of Information Systems. The Value of Simplicity*, ISTE - Wiley, London - Hoboken (NJ) 2012. In questo medesimo approccio si trovano anche proposte di taglio filosofico; ad esempio R. SWINBURNE, *Simplicity as evidence of truth* (= The Aquinas lecture), Marquette University Press, Milwaukee (WI) 1997, non difende la semplicità propriamente teologica e non comprende la portata della riflessione sulla complessità filosofica, ma si occupa unicamente di difendere la semplicità delle formule di una teoria come approccio per la sua veridicità.

In qualche modo la “via ermeneutica” è guidata dalla volontà di considerare seriamente la realtà, nell’ottica di un certo stupore di fronte a ciò che si rivela. La “via pragmatica” non si oppone a questa visione ma vi si affianca, proponendosi però un fine eterogeneo. In altre parole, pone un altro ordine di valori: non si tratta di comprendere cosa sia la realtà e quali siano le qualità dell’esistente, ma piuttosto si vogliono affrontare le difficoltà che questa realtà impone.

Noi riteniamo che la migliore teologia non abbia mai abbandonato il suo sguardo “complesso” (secondo la prima via) su Dio e sul mondo, e questo è evidente nella proposta della categoria di mistero, nella difesa delle vie negativa e di eminenza, nell’affermazione dell’analogicità del linguaggio teologico<sup>15</sup> e, infine, nella semplicità teologica.

La semplicità, infatti, nella storia del pensiero cristiano, si è mostrata almeno sotto tre punti di vista. Primo, è emersa come criterio ermeneutico di valutazione, condensato nel cosiddetto «il rasoio di Ockham»<sup>16</sup>, che ben si colloca nella “via pragmatica”: è meglio scegliere ciò che è più semplice. Secondo, si è parlato di semplicità come criterio ascetico-morale<sup>17</sup>. Terzo e soprattutto, la semplicità è categoria teologica tradizionale per descrivere l’essenza di Dio. In questo senso, e lo si vuole mostrare in questo articolo, la semplicità non è affatto nemica della complessità e della verità di Dio, bensì l’ha sempre difesa.

## II. LA SEMPLICITÀ DIVINA

Al fine della comprensione del concetto di semplicità in teologia, si procederà anzitutto a classificarla all’interno del linguaggio teologico (§ II.1). Si vedrà successivamente l’affermazione nel contesto della storia del pensiero (§ II.2) per poi passare alla descrizione vera e propria dell’at-

<sup>15</sup> Cf P. BANNA, «Potenzialità e limiti della “teoria della complessità” per la riflessione teologica», *La Scuola Cattolica* 150/2 (2022) 249-277: 253-256.

<sup>16</sup> Sull’evoluzione del cosiddetto criterio di discernimento scientifico chiamato «il rasoio di Ockham» (che in realtà appare come principio già in Aristotele), cf E. SOBER, *Ockham’s Razors. A User’s Manual*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2015, 4-12.

<sup>17</sup> Cf Y. DE ANDIA - V. DESPREZ - M. DUPUY, «Simplicité», in *Dictionnaire de spiritualité. Tome XIV: Sabbatini - System*, Beauchesne, Paris 1990, coll. 892-921; L. IZZO, «Semplicità», in E. CAROLI (ed.), *Dizionario francescano. Spiritualità*, Edizioni Messaggero, Padova 1995<sup>2</sup>, coll. 1863-1882.

tributo, prima secondo il modo classico (§ II.3) e poi secondo l'accento metafisico di Tommaso d'Aquino (§ II.4).

### *1. Dove si colloca la semplicità nel linguaggio teologico*

La semplicità è anzitutto una proprietà o attributo dell'essenza divina, utilizzato nella predicazione essenziale di Dio.

In teologia trinitaria si parla del mistero dell'unico Dio in tre persone e delle quattro relazioni<sup>18</sup> che permettono di distinguere le persone divine. Considerando la distinzione delle persone, si procede a una predicazione tradizionalmente detta *nozionale*, in cui si valorizzano le tre proprietà personali, le quattro proprietà relative e le cinque nozioni<sup>19</sup>. L'obiettivo di questa predicazione è poter parlare di Dio considerando la distinzione delle persone divine.

Un altro tipo di predicazione è quella detta *essenziale*, che si occupa di indicare aggettivi o proprietà che vogliono delineare i caratteri dell'unico Dio. Senza preoccuparsi dalla distinzione delle persone, si descrive che cosa Dio sia in sé, ossia nella sua essenza; per essenza intendiamo qui la *quidditas*, ovvero la risposta alla domanda «che cosa è?». Le proprietà essenziali, quindi, sono quelle che descrivono l'unico Dio o la sua essenza<sup>20</sup>; tra esse si colloca la semplicità.

Riguardo al loro utilizzo, le proprietà essenziali ricalcano l'uso del predicato «Dio», per cui si utilizzano sempre al singolare. Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio, tuttavia non sono tre dei ma un unico

<sup>18</sup> La *paternità* è la relazione del Padre verso il Figlio; la *filiazione* indica la relazione del Figlio verso il Padre. La *spirazione attiva* descrive la relazione del Padre e del Figlio verso lo Spirito Santo, mentre la *spirazione passiva o comune* definisce la relazione della persona dello Spirito verso Padre e Figlio.

<sup>19</sup> Le tre *proprietà personali* permettono di descrivere l'identità della persona; sono paternità, filiazione e spirazione passiva. Le *proprietà relative* sono un altro modo di indicare le relazioni; sono quattro e sono specificate nella nota precedente, cioè le tre proprietà personali e la spirazione attiva. Le *nozioni* sono le proprietà attribuibili a una o due persone, ossia sono attribuzioni che permettono di descrivere qualcosa nel mistero della vita di Dio al suo "interno"; sono cinque, le proprietà relative con l'aggiunta dell'innascibilità del Padre.

<sup>20</sup> Per alcuni elenchi emblematici cf CONCILIO LATERANENSE IV, *Definitio contra Albigenses et Catharos*, DH 800; CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius* 1, DH 3001: «un solo Dio vero e vivo, creatore e signore del cielo e della terra, onnipotente, eterno, immenso, incomprendibile, infinito nel suo intelletto, nella sua volontà, e in ogni perfezione, che essendo

Dio. Allo stesso modo si può affermare che buono, eterno e onnipotente è il Padre, buono, eterno e onnipotente è il Figlio, buono, eterno e onnipotente è lo Spirito Santo, tuttavia non tre ma un unico Buono, Eterno e Onnipotente<sup>21</sup>. Descrivendo l'essenza (che cosa è Dio, che cosa è il Padre, che cosa è il Figlio, etc.), le proprietà essenziali ben descrivono la Trinità e ciascuna delle tre persone divine<sup>22</sup>. Si tratta quindi di affermare che semplice è il Padre, semplice è il Figlio, semplice è lo Spirito Santo, tuttavia non tre semplici ma un unico Semplice.

## 2. Breve storia del concetto

L'affermazione della semplicità come carattere divino, e più in generale come tratto metafisico di Dio, nasce nel contesto filosofico (neo)platonico<sup>23</sup>. Per quanto riguarda l'uso della categoria per approcciare il Dio d'Israele, se ne trovano tracce nelle opere di Filone d'Alessandria<sup>24</sup>. Nell'ambito del-

una sostanza spirituale unica e singolare, assolutamente semplice e immutabile, deve essere dichiarato realmente ed essenzialmente come distinto dal mondo [...]». Tutti i grandi teologi ne hanno fatto una parte fondamentale per la loro teologia: cf per esempio AGOSTINO, *Le Confessioni* (= Nuova Biblioteca Agostiniana 1), Città Nuova, Roma 1965, I,4.4, pag. 7 e la celebre riflessione in ID., *La Trinità* (= Nuova Biblioteca Agostiniana 4), Città Nuova, Roma 1987, lib. VI, pag. 266-287; BONAVENTURA, «Itinerario della mente in Dio», *Opuscoli teologici I* (= Opere di San Bonaventura V/1), Città Nuova, Roma 1993, 498-569: V,5-8, pag. 551-555; TOMMASO, *La Somma teologica* [d'ora in poi *STh*], Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, I, qq.3-11.

<sup>21</sup> Cf il *Simbolo Quicumque* o pseudo-atanasiano in DH 75. Per approfondimenti si veda J. AUER, *Il mistero di Dio* (= Piccola dogmatica cattolica), Cittadella, Assisi 1982, 468-475 e seguenti.

<sup>22</sup> È opportuno chiarire che, per la persona del Figlio incarnato, la teologia calcedonese invita a specificare la natura di cui si predica. Il Figlio di Dio, secondo la natura divina, è eterno, immutabile e immenso; il Figlio di Dio, secondo la sua natura umana, vive nel tempo, soffre veramente e agisce in un tempo e in un luogo. Sebbene questo renda "complesso" il discorso sulla persona di Cristo, la teologia afferma che il Figlio di Dio, come non può perdere la propria essenza, non può perdere i caratteri che la descrivono. Quindi il Figlio di Dio è temporale e mortale secondo la sua natura umana e insieme è eterno e immutabile secondo la sua natura divina.

<sup>23</sup> Cf «Semplice», in CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 10450; J. AUER, *Il mistero di Dio*, 561-569, percorre per cenni la storia del pensiero greco (il Parmenide di Platone e Proclo), i principali Padri e il Medioevo; P.L. GAVRILYUK, «Plotinus on Divine Simplicity», *Modern Theology* 35/3 (2019) 442-451.

<sup>24</sup> Cf FILONE DI ALESSANDRIA, «L'allegoria delle leggi», lib. II, I.2-3, pag. 157; «I cherubini», IX.27, pag. 331; «La posterità di Caino», I.3-4, pag. 561; «L'immutabilità di Dio»,

la teologia cristiana, saranno i Padri a considerare questo attributo come necessario per considerare in modo rispettoso il mistero di Dio<sup>25</sup>. Ireneo<sup>26</sup>, Atanasio<sup>27</sup>, i Cappadoci<sup>28</sup>, Agostino<sup>29</sup>, Massimo il Confessore e Giovanni

XI.56., pag. 697; XVIII.82-82, pag. 705; «La fuga e il ritrovamento», XXIX.164, pag. 1485; «La mutazione dei nomi», XXXIV.184, pag. 1594-1595; tutti i testi si trovano in ID., *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* (= Il pensiero occidentale), Bompiani, Milano 2011<sup>2</sup>.

<sup>25</sup> Per H. VORGRIMLER, «Semplicità di Dio», in ID., *Nuovo Dizionario Teologico*, EDB, Bologna 2004, 665-666, l'attributo della semplicità non è "autodimostrato" da Dio ma rilevato da una deduzione logica. Di parere opposto J.P. BARRETT, *Divine Simplicity. A Biblical and Trinitarian Account*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2017, 33, il quale ritiene che la semplicità divina sia radicata nella Scrittura e insieme sia stata sviluppata per evitare una falsa lettura della Scrittura. Si potrebbe dire che ogni affermazione dogmatica, inclusa quella della semplicità divina, vada riconosciuta come una preziosa acquisizione da parte della Chiesa – per opera dello Spirito – di uno sguardo da avere per leggere la Scrittura (cf L.F. LADARIA, «Che cos'è un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale», in K.H. NEUFELD [ed.], *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 97-119). Solamente alla luce della fede della Chiesa, e quindi anche del dogma, le Scritture mostrano tutta la loro forza e profondità, aprono il loro tesoro, permettono di comprendere ciò che Dio vuole rivelare. Fondare l'affermazione della semplicità nella Scrittura, come cerca di fare lo stesso J.P. BARRETT, *Divine Simplicity*, 133-162, nel cap. 5: «Biblical Roots of Divine Simplicity», ci pare sia una forzatura di qualcosa che non è ancora il concetto della semplicità, ma l'intuizione che il mistero di Dio debba andare oltre ogni riduzione antropologica e antropomorfa. Sarà la riflessione teologica patristica – come si mostra in *ivi*, 35-70 – a proporre la semplicità come vocabolo e come concetto vero e proprio. Il recente studio di P.H. IP, *The emergence of divine simplicity in patristic Trinitarian theology. Origen and the distinctive shape of the ante-Nicene status quaestionis*, tesi dottorale difesa presso l'Università di Cambridge, 2019 <https://doi.org/10.17863/CAM.27053>, prova a ricercare l'origine della riflessione di Origene da una parte negli scritti di Platone, dall'altra nella riflessione pre-nicena.

<sup>26</sup> Cf J. BEHR, «Synchronic and Diachronic Harmony. St. Irenaeus on Divine Simplicity», *Modern Theology* 35/3 (2019) 428-441.

<sup>27</sup> Cf S. WEDGEWORTH, «The brightness of God's own light: divine simplicity in the theology of Athanasius», in J.T. MINICH - O.A. KAMEL (edd.), *The Lord is one. Reclaiming divine simplicity* (= Davenant retrievals), The Devenant Press, Leesburg (VA) 2019.

<sup>28</sup> Cf A. RADDE-GALLWITZ, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity* (= Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, USA, 2009; ID., «Gregory of Nyssa and Divine Simplicity. A Conceptualist Reading», *Modern Theology* 35/3 (2019) 452-466.

<sup>29</sup> Cf J.P. ROSHEGER, «Augustine and Divine Simplicity», *New Blackfriars* 77/901 (1996) 72-83; R. CROSS, «Divine Simplicity and the Doctrine of the Trinity: Gregory of Nyssa and Augustine», in D. BRADSHAW (ed.), *Philosophical Theology and the Christian Traditions: Russian and Western Perspectives* (= Russian Philosophical Studies V. Christian Philosophical Studies III), Council for Research in Values and Philosophy, 2013, 53-65.

Damasceno<sup>30</sup> sono i Padri chiamati in causa più frequentemente<sup>31</sup>. La semplicità diverrà successivamente attributo divino irrinunciabile in ogni proposta teologica medievale e più in generale scolastica<sup>32</sup>. La neoscolastica e la manualistica difenderanno e riproporranno questo attributo<sup>33</sup>.

Nella revisione post-conciliare dei trattati, tuttavia, la semplicità vedrà una sorta di oblio, scomparendo dalla trattazione propriamente teologica del mistero di Dio<sup>34</sup>. Solamente in tempi molto recenti la discussione sulla semplicità ha visto un rilancio nella letteratura di ambito anglosassone<sup>35</sup>.

### 3. La definizione classica di semplicità

Pur essendo una proprietà che indica una qualità posseduta da Dio, la definizione più sintetica della semplicità è negativa: si dice semplice ciò che manca di composizione, ciò che non è composto né fisicamente né metafisicamente. Volendo esprimere, invece, la proprietà positivamente, si

<sup>30</sup> Cf B.E. DALEY, «Contemplating the monad who saves us. Maximus the Confessor and John of Damascus on divine simplicity», *Modern Theology* 35/3 (2019) 467-480.

<sup>31</sup> Non è un caso che siano i Padri più attenti all'aspetto metafisico del mistero di Dio.

<sup>32</sup> Ogni autore scolastico può essere indagato sulla semplicità divina nel proprio Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo alla Distinzione 8. Si vedano altresì le *summae* più note: ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologica. Tomus I*, Collegio S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924, lib.1, p.1, i.1, t.1, q.3, pag. 50-53; ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae pars prima* (= Opera Omnia 31), a cura di A. Borgnet, Vivès, Parisiis 1895, t.IV, q.20, pag. 133-148; *STh*, I, q.3, pag. 48-63. La centralità del concetto per gli autori medievali si può ben cogliere in E.-C. RAVETON, *L'idée de simplicité divine. Une lecture de Bonaventure et Thomas d'Aquin*, Université Paris-Sorbonne. Centre Pierre Abélard, Paris 2014 <http://www.theses.fr/2014PA040138/document>.

<sup>33</sup> Cf D. PETAU (PETAVIUS), *Opus de theologicis dogmatibus. Tomus primus, in quo de Deo uno, deque proprietatibus agitur*, Ex typographia Andreae Poleti, Venetiis 1745, lib.II, cap.I-VII, pag. 85-115, che raccoglie svariate fonti greche e latine; B. BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica. Vol.1. Rivelazione e fede - Dio - La Creazione*, Paoline, Alba 1949, 219-224; M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica. Vol.1. Introduzione - Dio - Creazione*, Marietti, Torino 1959, 346-356.

<sup>34</sup> La maggior parte dei manuali di dottrina trinitaria e dei dizionari teologici più recenti ignorano completamente o quasi il tema. Per una recente trattazione ordinata del tema in lingua italiana cf D. CHARDONNENS, «La semplicità di Dio Trinità», *Teresianum* 68/1 (2017) 7-47.

<sup>35</sup> Ivi viene spesso evocata la «Doctrine of Divine Simplicity» come DDS. Un contributo che ha rilanciato il tema, negando in buona sostanza l'attributo della semplicità, è quello di A. PLANTINGA, *Does God Have a Nature?* (= The Aquinas Lecture), Marquette University Press, Milwaukee 1980. La letteratura degli anni successivi è ampia e viene

dice semplice l'ente che è tutto ciò che possiede. Dio è semplice perché è tutto quello che ha. Di seguito si presenterà prima la definizione negativa per poi passare a quella positiva.

Nella prospettiva del negare ogni composizione, la semplicità ha spiegato tutta la sua forza descrittiva dentro l'approccio metafisico classico, in cui vengono utilizzati i concetti di forma e materia, di potenza e atto. Se un ente è composto di forma e materia, se un ente è sia in potenza sia in atto, si realizza una composizione di stampo metafisico che va a scapito della semplicità<sup>36</sup>.

In questa prospettiva, almeno secondo quanto proposto da Tommaso, si dice che l'anima è più semplice del corpo, in quanto non ha materia e quindi non ha parti<sup>37</sup>. Anche l'angelo è semplice a causa dell'assenza di materialità, in quanto è forma pura<sup>38</sup> o «forma semplicemente sussistente»<sup>39</sup>. Certamente l'unico ente assolutamente semplice è Dio. Egli, come l'anima e l'angelo, non ha materia ma solo forma; è una forma spirituale

sintetizzata e classificata in B.D. SMITH, *The Oneness and Simplicity of God*, Pickwick Publications, Eugen (OR) 2014, 84-119. Noi ci limitiamo a rimandare agli studi più recenti. Oltre al già citato e notevole Barrett, cf J.E. DOLEZAL, *God without Parts. Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Pickwick Publications, Eugen (OR) 2011, che fornisce un'ottima panoramica sulla semplicità divina; ID., *All That Is in God. Evangelical Theology and the Challenge of Classical Christian Theism*, Reformation Heritage Books, 2017; S.J. DUBY, *Divine Simplicity. A Dogmatic Account* (= T&T Clark Studies in Systematic Theology 30), T&T Clark, London - New York (NY) 2015, notevole per profondità speculativa; J.T. MINICH - O.A. KAMEL (edd.), *The Lord is one*. Omettiamo il riferimento agli innumerevoli articoli, segnalando solo il numero monografico di *Modern Theology* 35/3 (2019).

<sup>36</sup> Per un esempio di approccio negativo che non include le categorie metafisiche aristoteliche, cf AGOSTINO, *La Trinità*, VI,6-7.8, pag. 279; il testo principia descrivendo la composizione come opposta alla semplicità e termina mostrando la semplicità in ottica positiva.

<sup>37</sup> Cf TOMMASO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo. Vol.1*, ESD, Bologna 2001, I, d.8, q.5, a.2-3, pag. 527-539: l'anima non è materiale ma spirituale e si rivela come la forma del corpo. Per la sua semplicità, essa è tutta in qualsiasi parte del corpo, in quanto determina l'esistenza al modo di "quell'uomo" rispetto alla materia che informa.

<sup>38</sup> Cf TOMMASO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo. Vol.3*, ESD, Bologna 2000, II, d.3, q.1, a.1, pag. 161-167.

<sup>39</sup> Cf TOMMASO, *Commento alle Sentenze. Vol.3*, II, d.3, q.1, a.1, ad.6, pag. 167. L'anima e l'angelo non sono tuttavia della medesima specie, pur essendo due sostanze spirituali. Infatti esse differiscono per la potenzialità, per cui l'anima è molto vicino alle realtà materiali, mostrando anche una minor semplicità; cf *ivi*, II, d.3, q.1, a.6, pag. 190-195.

pura e sussistente. È però più semplice di ogni altro ente in quanto Egli è l'unico totalmente in atto: in Lui non vi è traccia di potenzialità, non può realizzare se stesso meglio o diversamente da quanto sia attualmente.

Passando alla definizione positiva della semplicità, ci pare interessante riportare la vicenda di Ademaro di Saint-Ruf, il quale viaggiò per trent'anni per i monasteri e le biblioteche dell'Europa meridionale alla ricerca di una citazione riguardo alla semplicità, senza trovarla. Era un discepolo di Gilberto Porretano, il quale era stato condannato a Reims nel 1148 per alcune sue affermazioni sulla Trinità<sup>40</sup>. Le cronache di quanto accaduto a Reims riportano un'espressione di Bernardo di Chiaravalle: «Dio è semplice e qualsiasi cosa è in Dio è Dio stesso». Questa definizione di semplicità contrastava con quanto affermato da Gilberto, e Ademaro, al fine di riabilitare il proprio maestro, cercò invano tra gli scritti dei Padri l'origine di questa espressione<sup>41</sup>.

Questa espressione, infatti, presa alla lettera, è probabilmente mancante nei testi antichi. Non manca però l'idea di semplicità che l'espressione porta con sé. Tra tutti merita di essere richiamato Agostino.

Si dice semplice perciò quella natura che non ha qualcosa che possa perdere o in cui il contenente non sia altro dal contenuto, come il vaso ha un liquore, il corpo un colore, l'aria una luce o un calore, o l'anima la sapienza. Nessuno di questi “è” ciò che ha: il vaso non è liquore, né il corpo colore, né l'aria luce o calore, né l'anima sapienza; essi dunque possono anche essere privati di ciò che hanno e trasformati in altro stato ed altre qualità<sup>42</sup>.

Per l'Ipponate l'idea di semplicità è infatti legata strettamente a Dio.

In base a ciò si dice semplice ciò che è propriamente e veramente divino, dove non c'è differenza di qualità e di sostanza, e la divinità, la sapienza, la beatitudine, non sono il frutto di una partecipazione ad altro. Del resto la

<sup>40</sup> Ci permettiamo di rimandare a P. BRAMBILLA, *Unitas et Trinitas et Distinctio et Identitas. Bonaventura e Tommaso commentatori del I Sententiarum di Pietro Lombardo* (= *Analecta Gregoriana* 329), Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, 117-123, dove si trovano tutti gli elementi di contesto e teologici.

<sup>41</sup> Cf L. VALENTE, «Alla ricerca dell'autorità perduta: “Quidquid est in Deo, Deus est”», *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 25 (1999) 713-738.

<sup>42</sup> AGOSTINO, *La città di Dio* (= *Il pensiero occidentale*), Bompiani, Milano 2001, XI,10.2, pag. 528.

Scrittura parla di Spirito multiforme della sapienza, proprio per le molte proprietà che ha in sé; ma Egli “è” ciò che “ha” e tutto in Lui è uno<sup>43</sup>.

La riflessione teologica avrà a cuore questa prospettiva, e includerà, nella descrizione della semplicità, la perfetta coincidenza di tutte le proprietà divine tra loro e con Dio. Dio ha la bontà e ha la potenza, Dio è la bontà e la potenza, in Dio bontà e potenza coincidono e sono la stessa essenza divina (e in tal senso sono dette essenziali, come detto sopra). Detto altrimenti, dire che Dio è semplicissimo comporta che in Lui:

vi sono tutte le proprietà della perfezione e cioè: potenza e sapienza e volontà, bontà, verità e unità, l’essere, il vivere e l’intendere, e tutte le altre simili; e in Lui sono presenti in modo autentico, perfetto e sommo, secondo una modalità particolare e perfetta; e sono tuttavia a tal punto una sola realtà da non ammettere alcuna composizione né diminuzione di semplicità<sup>44</sup>.

#### 4. *La somma semplicità metafisica di Dio*

Accanto alla suddetta definizione di semplicità divina, sostanzialmente condivisa dalla teologia patristica e medievale, Tommaso ne ha proposta una più radicale, descrivente il particolare modo di esistere di Dio<sup>45</sup>. Per essere rettamente compresa, essa necessita di comprendere le categorie utilizzate dall’Aquinata.

<sup>43</sup> AGOSTINO, *La città di Dio*, XI,10.3, pag. 530.

<sup>44</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, «Il mistero della Trinità», *Opuscoli teologici /I* (= Opere di San Bonaventura), vol. V/1, Città Nuova, Roma 1993, 226-491, q.3, a.1, Resp, pag. 321.

<sup>45</sup> In ogni sua opera Tommaso ha una sottolineatura diversa della semplicità divina, come indica E.-C. RAVETON, *L’idée de simplicité divine*, 257: «nel Commento alle Sentenze, a cui noi aggiungiamo il *De ente et essentia*, la semplicità permette di far emergere il proprio di Dio, per comparazione statica con le creature, e ha come radice l’identità di essere ed essenza; nella *Somma* contro i Gentili, la semplicità è al servizio dello studio di Dio in se stesso secondo la sua costituzione intrinseca ed è fondata sulla sua pura attualità; nel *De Potentia*, essa qualifica Dio come creatore, nella sua relazione dinamica con le creature, e deriva dal suo essere primo». Se si leggesse esclusivamente la *Summa*, si rischierebbe di «ridurre il problema della semplicità divina in Tommaso alla negazione di una serie di composizioni» (*ivi*, 257). Le traduzioni sono nostre.

Nella metafisica di Tommaso la realtà viene descritta secondo tre livelli<sup>46</sup>. Il primo livello è quello dell'esistenza concreta, dove collochiamo ciò che chiamiamo *ente*. Tutto ciò che esiste è un ente: un tavolo, un albero, un cane, un uomo, un angelo, Dio<sup>47</sup>. Il secondo livello è quello dell'*essenza*, ossia della risposta alla domanda «cosa è? / *quid est?*». L'essenza o *quidditas* (o talvolta natura) è la forma di ciò che esiste, descrivibile come l'insieme delle sue proprietà (cf § II.1). È il mondo delle *res*, delle cose nelle loro categorie. Il terzo livello è quello dell'*atto di essere* (in latino *esse* o *actus essendi*), che è l'atto che dona e mantiene in esistenza tutto quello che esiste.

Anche in questo ambito la semplicità è descrivibile come mancanza di composizione, segnatamente in questi tre livelli. Vedremo come per gli enti materiali (tavolo, albero, uomo) i tre livelli sono realmente distinti; per l'angelo vi è una coincidenza reale solamente in due livelli; per Dio i tre livelli coincidono realmente e sono distinti solo di ragione.

Iniziamo dall'ente materiale concreto, ad esempio un uomo, Socrate. Esso ha una essenza, la *quidditas* dell'uomo, ossia l'umanità, l'insieme delle caratteristiche che fanno dell'uomo un uomo. L'uomo Socrate e l'umanità, intesa come definizione di uomo, non sono realmente identici. Terzo elemento è l'atto di essere che fa esistere quell'uomo concreto di nome Socrate. Esso è l'atto di esistere, l'energia che tiene in esistenza quell'uomo, senza la quale egli non potrebbe esistere nemmeno per un istante. Questo atto viene donato all'uomo da Dio per partecipazione, in quanto Dio è colui che possiede ed è l'atto di essere supremo. Per questo l'atto di essere di Socrate, detto talvolta «esistenza» nella letteratura neoscolastica, non è identico né all'uomo concreto (Socrate) né all'essenza dell'uomo (l'umanità).

<sup>46</sup> Non è questo il luogo per ricostruire la metafisica tommasiana a partire da molteplici riferimenti. Rimandiamo alle voci «Ente» (212-215), «Essenza» (228-231), «Essere» (231-239) e «Metafisica» (385-393) di B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991. Ne abbiamo trattato anche in P. BRAMBILLA, *Unitas et Trinitas et Distinctio et Identitas*, 391-397.

<sup>47</sup> Per completezza va chiarito che anche gli accidenti delle sostanze sono enti, in quanto esistono. Tuttavia essi non sono *per se* sussistenti, ossia non esistono per la propria forma, come esistenti di per sé. Il colore bianco di quel particolare cane è un ente, ma esiste solamente come riferito al cane; quel cane, invece, esiste come cane, non riferito ad altro.

Passiamo al mondo angelico<sup>48</sup> e consideriamo l'ente concreto «angelo Gabriele». Egli è pura forma spirituale, e in lui è realmente identico l'ente e l'essenza. Gli angeli sono tutti di specie diverse, differendo tra loro nell'essenza. L'angelicità di Gabriele (l'essenza dell'angelo Gabriele) è diversa dall'angelicità di Raffaele (l'essenza dell'angelo Raffaele) e queste essenze coincidono con i rispettivi enti. Nel mondo angelico, infatti, vi è coincidenza reale tra l'ente e l'essenza: Gabriele e la sua essenza sono realmente la stessa cosa. In questo senso sono metafisicamente più semplici degli enti materiali. Anche gli angeli, però, partecipando dell'essere (di Dio), esistono solo perché ricevono in dono l'esistere; quindi in loro non coincide l'essenza e l'atto d'essere.

Infine si consideri l'ente sommo che è Dio<sup>49</sup>. Egli è un ente perché esiste. La sua essenza, il “che cosa è”, è identico a Lui, in quanto non ha materia come gli angeli. E anche il suo essere, l'atto per cui Egli esiste, è lui stesso. La definizione di Dio cara a Tommaso è «lo stesso atto di essere che sussiste di per sé / *ipsum esse per se subsistens*»<sup>50</sup>. Questo descrive Dio come ente, Dio come essenza e Dio come atto d'essere. Cercando di mostrare la potenza di questa espressione, dovremmo dire che Dio, come tutti gli enti, “ha bisogno” di un atto di essere per esistere, di una energia che faccia esistere l'essenza divina. Ma quell'energia è Lui stesso ed è la stessa energia che dona l'esistenza a tutto ciò che esiste. Egli è quindi l'esistenza (di tutto) che esiste per sé. La forza di questa espressione è nella sua ricorsività interna: per definire l'esistenza ho bisogno dell'esistenza. In questo modo, senza uscire dal sistema metafisico di riferimento – e potendo utilizzare il linguaggio metafisico anche per Dio – si mostra che solo Lui ha una qualità ontologica differente dagli altri.

La qualità ontologica suprema di Dio si può esprimere, quindi, con la semplicità per cui non vi è alcuna composizione in Lui tra ciò che esiste (ente), la sua essenza e il suo atto d'essere:

il modo più nobile di avere l'essere è quello per cui tutta la cosa è il suo essere. Quindi Dio è il suo essere. Al contrario nessun composto è totalmente

<sup>48</sup> Cf B. MONDIN, «Angelo/Angelologia», in ID., *Dizionario enciclopedico*, 39-42.

<sup>49</sup> Due testi riassuntivi sono *STh*, I, q.3, a.2 e a.3.

<sup>50</sup> L'espressione latina si trova letteralmente in *STh*, I, q.4, a.2, Resp, pag. 66; I, q.44, a.1, Resp, pag. 516.

il suo essere, poiché il suo essere segue i componenti, che non sono lo stesso essere<sup>51</sup>.

### III. L'UTILIZZO DEL CRITERIO DELLA SEMPLICITÀ NEL PENSIERO TEOLOGICO

Quanto visto fin ora riguarda la semplicità come descrittiva dell'essenza di Dio, indicandola come proprietà da utilizzare in ambito anzitutto ontologico. Nondimeno, essa trova fecondo impiego anche nella riflessione sull'agire divino, sia nell'immanenza che nell'economia; in altre parole, essa interroga non solo l'essere di Dio ma anche il suo agire, ben sapendo, proprio per la semplicità, che essere e agire in Dio sono coincidenti<sup>52</sup>.

Si vedrà di seguito come alcune domande, di primo acchito difficilmente solubili, trovino la risposta più pertinente nella considerazione della semplicità. Anzi, le domande vengono restituite in modo nuovo, mostrando l'intrinseca semplificazione di cui sono portatrici. In questo paragrafo ne saranno considerate tre, mostrando come debbano essere riformulate alla luce della semplicità divina.

#### *1. La generazione del Figlio avviene secondo la volontà o secondo la natura?*

Questa domanda affiora nell'ultima fase dell'eresia ariana nel tentativo di descrivere la generazione del Figlio da parte del Padre.

L'ariano Eunomio di Cizico sostiene che generare non sia un atto degno in Dio, avendo a che fare con una degradazione della sostanza nell'atto di dare la vita. Dio è l'ingenerato per eccellenza, quindi il Dio ingenerato e il Figlio generato non possono essere somiglianti secondo la sostanza<sup>53</sup>. Ciò che riceve la vita da Dio, Figlio compreso, non ha a che fare con la sostanza ma con la volontà; e la somiglianza del Figlio con il Padre non

<sup>51</sup> Cf TOMMASO, *Commento alle Sentenze. Vol.1*, I, d.8, q.4, a.1, Resp, pag. 513, in risposta alla domanda «Se Dio sia del tutto semplice».

<sup>52</sup> Cf *STh*, I, q.3, a.2, ad.3, pag. 372: «In Dio, invece, non esiste realmente che una sola operazione, che è la sua stessa essenza».

<sup>53</sup> Cf EUNOMIO DI CIZICO, «Apologia», in EUNOMIO DI CIZICO - BASILIO DI CESAREA, *Apologia - Contro Eunomio* (= Collana di testi patristici 192), Città Nuova, Roma 2007, 25-63, cap.22, pag. 52.

è secondo la sostanza ma secondo la volontà<sup>54</sup>. Si tratta di dire, secondo Eunomio, che la volontà e la sostanza in Dio non sono la stessa cosa, ed è la volontà l'aspetto cardine che si vuole porre in evidenza. La volontà, infatti, porta ad agire e secondo questa attività Dio dona la vita<sup>55</sup>. Volontà e attività in Dio non sono eterne allo stesso modo della sostanza.

In modo meno polemico, la domanda può essere riformulata attorno ai due classici principi di natura e volontà, considerati – in questo contesto – come escludentisi a vicenda<sup>56</sup>. Così si può porre la domanda: Dio ha generato il Figlio secondo la natura e quindi senza volontà oppure secondo un atto libero e quindi non naturale?<sup>57</sup>

Se impostata in tal modo la domanda non può trovare soluzione. Essa, infatti, veicola implicitamente l'assunto che anche in Dio natura e volontà siano diverse. La domanda trova ragionevole soluzione, invece, quando viene fatta valere la semplicità divina, mostrando l'aporia intrinseca alla domanda stessa. In Dio volere ed essere sono identici, natura e volontà coincidono, per cui ogni atto in Dio non potrà che implicare tutta l'essenza e insieme tutta la volontà, che sono una cosa sola e sono l'unico Dio<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Cf EUNOMIO DI CIZICO, «Apologia», cap.24, pag. 54-55.

<sup>55</sup> Cf EUNOMIO DI CIZICO, «Apologia», cap.23, pag. 53.

<sup>56</sup> L'idea per cui la generazione sia un processo senza volontà, in cui la prima ipostasi divina emette la seconda quasi traboccando involontariamente, era stata proposto da Plotino e viene criticata da GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni* (= Il pensiero occidentale), Bompiani, Milano 2002<sup>2</sup>, Oraz. 29,1.2, pag. 695-697: «noi non introduciamo il concetto di generazione non volontaria, o il paragone con un'escrescenza naturale che non si può fermare, perché questa spiegazione non si addice affatto alle riflessioni sulla divinità» (*ivi*, 697).

<sup>57</sup> Sarà Pietro Lombardo a riproporre l'antica domanda, costringendo i teologi scolastici – tenuti a commentare le sue *Sententiae* per poter abilitarsi all'insegnamento – a confrontarsi su questo tema: «Se il Padre ha generato il Figlio per sua volontà o per necessità; e se Dio sia volente o nolente» (PIETRO LOMBARDO, «Sentenze», in TOMMASO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo. Vol. I*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, I, d.6, pag. 404-407; la citazione corrisponde al titolo iniziale del paragrafo). L'incremento dell'uso di Aristotele in teologia porterà a rafforzare l'idea di natura e volontà come due principi diversi e difforni. Infatti i medievali leggeranno la *Metafisica* sottolineando due modi di produzione nella realtà, ossia la generazione naturale (involontaria) e la produzione artistica (volontaria); cf ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1997<sup>3</sup>, libro VIII, cap.7-9 (un sunto è disponibile *ivi*, 760-761).

<sup>58</sup> Cf GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni* (= Il pensiero occidentale), Bompiani, Milano 2002<sup>2</sup>, Oraz. 29,4.6-7.14, pag. 699-711, che include almeno un riferimento alla coincidenza di natura e volontà: «per Lui, infatti, in qualche modo la generazione corri-

Si può così criticare la domanda inizialmente posta. La generazione del Figlio è atto insieme naturale e volontario, in cui viene comunicata tutta la natura e tutta la volontà dal Padre al Figlio. Ugualmente la processione dello Spirito Santo è atto volontario in cui il Padre e il Figlio danno vita allo Spirito, il quale è della medesima loro natura<sup>59</sup>.

Si tratterà, allora, date queste premesse, di mostrare come il principio della natura aiuti a comprendere la dinamica della generazione del Verbo e come il principio della volontà aiuti a descrivere quanto avviene in Dio nella spirazione dello Spirito. La domanda diventa così più “complessa” e articolata ma insieme più rispettosa del mistero di Dio<sup>60</sup>.

## 2. *Persona significa essenza o relazione?*

Questa è l’alternativa che Tommaso pone in una celebre questione della *Summa*, concludendo apparentemente senza rispondere alla domanda:

sponde alla volontà di generare» (*ivi*, Oraz. 29,4.6, pag. 701; trad. modificata). AGOSTINO, *La Trinità* (= Nuova Biblioteca Agostiniana 4), Città Nuova, Roma 1987<sup>2</sup>, lib. XV,20.38, pag. 691-693, riprende le argomentazioni di Gregorio.

<sup>59</sup> Cf TOMMASO, *Commento alle Sentenze. Vol.1*, I, d.10, q.1, a.1, ad.2, pag. 593: «Come con il primo processo della natura viene comunicata tutta la natura divina, essendo esso perfetto, così anche con il primo processo della volontà, che è la ragione di ogni processione volontaria da Dio, viene comunicata tutta la volontà; e poiché in Dio la volontà si identifica con la natura, e tutta la volontà, che è infinita, non può essere che in una natura infinita, e di un bene infinito, quale oggetto adeguante una volontà infinita (per cui anche l’amore, che il movente della volontà, non può essere che infinito), di conseguenza bisogna che sia comunicata anche la natura. Per cui l’amore, sebbene non dica comunicazione della natura in quanto è amore, lo dice tuttavia in quanto è l’amore di Dio e il primo processo della volontà divina».

<sup>60</sup> Ad esempio, diventa complesso affermare la distinzione delle processioni divine tra loro. Se natura e volontà sono identiche in Dio e si distinguono solo di ragione, si può parlare della generazione come riferita alla natura e della spirazione come riferita alla volontà? Ci siamo occupati di questo problema in P. BRAMBILLA, «La distinzione delle processioni divine in Bonaventura e Tommaso», *La Scuola Cattolica* 146/4 (2018) 535-564. Basti qui richiamare TOMMASO, *Commento alle Sentenze. Vol.1*, I, d.6, q.1, a.3, ad.2, pag. 419: «Sebbene la natura e la volontà si identifichino realmente, differiscono tuttavia concettualmente, come si è detto. Quindi l’essenza divina in quanto ha carattere di natura è principio di qualcosa il cui principio non è essa stessa in quanto ha carattere di volontà».

Stando dunque a queste premesse, è vero che il nome persona significa direttamente la relazione e solo indirettamente l'essenza [...]. Parimenti, significa pure direttamente l'essenza e indirettamente la relazione<sup>61</sup>.

Cosa rende possibile una simile presa di posizione? Certamente la semplicità divina. Nella *Summa* l'attributo della semplicità non viene specificato, e crediamo per una questione di chiarezza e sinteticità<sup>62</sup>. Si mostrerà di seguito come sia esso l'attributo che, pur alzando il livello di complessità della riflessione, consenta di non perdere nessuno degli elementi importanti per definire la persona divina.

Riguardo alla ricerca di una definizione del concetto di persona<sup>63</sup>, i primi interrogativi in ambito occidentale sono posti da Agostino. Egli mostra come i singoli nomi delle persone divine richiama l'aspetto relazionale<sup>64</sup>, mostrando tuttavia come il concetto di persona indichi non la relazione ma la sostanza<sup>65</sup>.

Le riflessioni di Boezio ripropongono la stessa dicotomia. Da una parte, egli sostiene che solo la relazione operi una distinzione in Dio, dove altrimenti tutto è uno e indistinguibile: la riflessione su come l'unico Dio si distingua in tre persone dovrà quindi trovare una soluzione a partire dalla categoria aristotelica della relazione<sup>66</sup>. Dall'altra parte, la definizione di persona che egli consegna alla teologia si pone come espressione tipi-

<sup>61</sup> *STh*, I, q.29, a.4, Resp, pag. 367.

<sup>62</sup> Si ricordi che la *Summa* è scritta per i principianti, con brevità e chiarezza: cf *STh*, I, Prologo, 25.

<sup>63</sup> Una ricostruzione storico-teologica della ricerca sul tema si trova in L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità* (= L'abside), San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 316-358.

<sup>64</sup> Cf AGOSTINO, *La Trinità*, V,5.6, pag. 241.

<sup>65</sup> Cf AGOSTINO, *La Trinità*, VII,1.2, pag. 293-299. Considerando le categorie aristoteliche, tra cui la sostanza (*esse aliquid*) e la relazione (*ad aliquid*), Agostino così afferma: «Quapropter si et Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino qui relative dicatur ad aliquid» (*ivi*, 294). Ciò significa che la persona divina non potrà avere un aspetto relazionale se prima di tutto non dice l'esistenza dell'essenza divina.

<sup>66</sup> Cf M.S. BOEZIO, «Sulla Trinità», in L. OBERTELLO (ed.), *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici* (= I classici del pensiero. Sezione II. Medioevo e Rinascimento), Rusconi, Milano 1979, 357-377: par.V, pag. 374-376.

camente essenziale e sostanziale: «la persona è una sostanza individuale di natura razionale»<sup>67</sup>.

Per articolare la domanda sulla persona come essenza o come relazione, uno snodo cardine della riflessione teologica occidentale sarà quanto scrive Pietro Lombardo nella distinzione 25 delle sue *Sententiae*. Egli propone tre diversi significati per il vocabolo persona: talvolta significa l'essenza divina, talvolta significa l'ipostasi, talvolta significa la proprietà personale. Quest'ultima sarà specificata, nelle distinzioni 26-27, anche come qualità relazionale della persona (per esempio la proprietà del Padre è la paternità)<sup>68</sup>. Nelle distinzioni successive, il Maestro delle Sentenze continua a sviluppare e articolare i concetti, fino a quando, nelle distinzioni 33-34 indica che persona coincide sia con la proprietà (e quindi la relazione), sia con l'essenza<sup>69</sup>.

Quando abbiamo trattato della semplicità della Deità abbiamo mostrato con evidenza [...] che Dio è totalmente ciò che ha in sé [...]. Se dunque lì ci sono le proprietà, ognuna di esse è ciò in cui è, e tutte sono una cosa sola e una medesima vita. Confessiamo dunque sia che le proprietà sono nelle tre persone, sia che esse sono le persone e l'essenza divina<sup>70</sup>.

La semplicità è la chiave di volta. Oltre ad essere una proprietà essenziale, si rivela chiave ermeneutica per la descrizione delle singole persone divine. La domanda iniziale, da questo punto di vista, include in sé un'alternativa che non è sostenibile: la persona è sia la relazione sia l'essenza, intese come sussistenti.

Il richiamo alla semplicità, tuttavia, fa aumentare notevolmente la difficoltà della riflessione: non è affatto “semplice” fare riferimento alle persone divine mantenendo entrambi i loro tratti distintivi. Pare interessante, allora, mostrare due modalità di “gestione” di questa complessità da parte di due grandi della teologia nei loro Commenti alle Sentenze.

Bonaventura sceglierà un modo di procedere simile al Lombardo: prima descriverà la persona a partire dalla proprietà, mostrando come essa

<sup>67</sup> Cf M.S. BOEZIO, «Contro Eutiche e Nestorio», in L. OBERTELLO (ed.), *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, 317-351: par.III, pag. 326.

<sup>68</sup> Cf P. BRAMBILLA, *Unitas et Trinitas et Distinctio et Identitas*, 139-155.

<sup>69</sup> Non è facile leggere e interpretare il testo del Lombardo; rimandiamo a P. BRAMBILLA, *Unitas et Trinitas et Distinctio et Identitas*, 156-164.

<sup>70</sup> PIETRO LOMBARDO, «Sentenze», in TOMMASO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo. Vol.2*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, I, d.33, pag. 425.

includa sia l'aspetto relazionale sia quello di origine; solo in conclusione del discorso (affrontando le distinzioni 33-34), una volta evidenziati e descritti con precisione tutti gli elementi, chiederà al lettore di considerare le realtà studiate come identiche tra loro e con l'essenza divina. Si potrebbe chiamare questo processo una "co(i)mplicazione tramite la semplicità": per mantenere un discorso degno di Dio, si suggerisce di distinguere e articolare i singoli concetti in Dio, senza mai dimenticare che essi, poi, vanno sintetizzati e compresi (perché co-implicati) nell'unicità divina<sup>71</sup>.

Tommaso, invece, procede in maniera diversa. Con un approccio che egli stesso chiama "formale", considera fin dall'inizio la complessità dei termini in gioco, ribadendo con sistematicità la loro coincidenza a partire dalla semplicità<sup>72</sup>. La novità dell'approccio tommasiano non è la coincidenza tra persona e relazione e tra persona ed essenza, ma l'intenzione di articolare tutto il discorso trinitario a partire da questa coincidenza di concetti. L'affermazione che la persona è allo stesso tempo relazione ed essenza non va posta alla conclusione del ragionamento teologico, come hanno fatto il Lombardo e Bonaventura: perché la teologia sia il più rispettosa possibile del mistero di Dio, il ragionamento va affrontato, con tutta la sua complessità, fin da principio<sup>73</sup>.

Ci pare che questi due approcci siano indicativi di due modi diversi, ma entrambi possibili, di fare teologia nella piena considerazione della semplicità divina.

### 3. *Dio sarà misericordioso o giusto?*

Si tratta della domanda volgarmente diffusa sul giudizio divino alla fine dei tempi, che può certamente essere traslata anche in altre occasioni di giudizio. Si potrebbe affermare immediatamente che Dio sarà misericordioso nei confronti del colpevole. Tuttavia, non verrà così meno alla giustizia? In alcune occasioni essere misericordiosi e perdonare con larghezza non significa mancare di giustizia?

<sup>71</sup> Cf P. BRAMBILLA, *Unitas et Trinitas et Distinctio et Identitas*, 336-350.525-527.

<sup>72</sup> Cf P. BRAMBILLA, *Unitas et Trinitas et Distinctio et Identitas*, 386-391.517-518.

<sup>73</sup> Cf P. BRAMBILLA, *Unitas et Trinitas et Distinctio et Identitas*, 443-473; per uno schema sintetico, che mostra come i riferimenti tra i concetti pervadano tutto il testo di Tommaso, cf *ivi*, 474-475.

Affrontando la questione del giudizio finale, Agostino afferma:

Noi, nel nostro pervertimento, vorremmo Dio tanto misericordioso, da essere ingiusto. Altri al contrario, confidando troppo nella propria giustizia, lo vorrebbero tanto giusto da non volerlo misericordioso. Dio invece si presenta l'uno e l'altro, si mostra l'uno e l'altro. La sua misericordia non condiziona la sua giustizia né la sua giustizia elimina la misericordia. È misericordioso ed è giusto<sup>74</sup>.

Non si deve assumere una prospettiva semplificata nell'affermare questi due attributi del Dio cristiano. Essi appaiono quasi auto-escludentisi, ma Dio li mantiene entrambi senza contraddizione. Come per la questione della grazia e della libertà, strettamente ad essa connessa, anche la relazione tra misericordia e giustizia dovrà mantenersi complessa<sup>75</sup>. Agostino non risolve il problema – ci pare – attraverso l'esplicita affermazione della semplicità, ma essa si può certamente ora impiegare. Dio è insieme misericordioso e giusto, in Lui questi attributi coincidono pur mantenendo tutta la loro pienezza.

Si potrebbe qui riflettere su come sia possibile questo, ma dovremmo presto accorgerci che non abbiamo delle categorie sufficienti. In ogni situazione che possiamo ipotizzare le categorie impiegate sono sempre le nostre, quelle umane, incapaci di raccogliere tutta la ricchezza degli attributi divini. Tuttavia, secondo una buona razionalità, per la semplicità divina, gli attributi positivi di Dio coincidono e questo permette all'uomo di elevare la capacità descrittiva e conoscitiva del mistero.

Se noi potessimo esplicitamente nominare il punto in cui si identificano, in Dio, la giustizia e la misericordia, l'intelligenza e l'amore, noi non lo chiameremo né giustizia né misericordia, né intelligenza né amore. Il nome di quel punto sarebbe il nome ineffabile. Una tale conoscenza è al disopra della nostra condizione presente<sup>76</sup>.

Giustizia e misericordia sono categorie che descrivono veramente, ma in modo insufficiente, un mistero che supera ogni nostra comprensione,

<sup>74</sup> AGOSTINO, *Discorsi I (1-50)* (= Nuova Biblioteca Agostiniana 29), Città Nuova, Roma 1979, Sermo 22,5, pag. 419.

<sup>75</sup> Cf A. TRAPÈ, «Introduzione generale», in AGOSTINO, *Grazia e libertà* (= Nuova Biblioteca Agostiniana 20), Città Nuova, Roma 1987, IX-CXCII: CXLII-CXLIII.

<sup>76</sup> C. JOURNET, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, Edizioni di Comunità, Milano 1947, 39.

ossia la realtà stessa di Dio. Basti questo per affermare che la domanda, posta in tal modo, non permetta di articolare una risposta corretta.

#### IV. SEMPLICITÀ DIVINA E COMPLESSITÀ DELLA CONOSCENZA UMANA

In conclusione, poniamo la questione su come la razionalità umana possa mantenere un sano equilibrio tra la semplicità divina e la complessità del reale che l'uomo percepisce.

Si è mostrato come Dio sia assolutamente semplice: tutto ciò che è in Dio è Dio e addirittura il suo conoscere e il suo agire sono a Lui identici.

Le domande che sorgono, in ottica epistemologica, ci pare siano le seguenti: la nostra conoscenza di Lui, che si presenta come multiforme e complessa, è veritiera? Ciò che cogliamo di Dio è vero o è mera illusione? Per fare un esempio sfruttando le domande prima affrontate, la giustizia e la misericordia descrivono qualcosa di reale in Dio oppure sono solo una nostra descrizione che però non afferra la sua realtà?

Vediamo anzitutto un testo di Tommaso, per poi raccogliere alcuni spunti conclusivi.

##### *1. La nostra complessa conoscenza del Dio semplice è vera*

Si potrebbe affermare che, a motivo della semplicità divina, una conoscenza umana di Dio sia impossibile. Gli attributi che diamo a Lui non dicono nulla in realtà, non hanno fondamento reale, sono solamente creazioni della nostra mente. In altre parole, l'obiezione potrebbe essere presentata così:

Tutto ciò che è in Dio è Dio. Se quindi queste nozioni secondo le quali gli attributi differiscono sono in Dio, esse sono Dio. Ora Dio è uno e semplice. Quindi queste nozioni, per il fatto di essere in Dio, non sono molteplici<sup>77</sup>.

Tommaso dedica a questo problema una delle questioni più lunghe e articolate del suo Commento alle Sentenze. La sua risposta è "complessa", nel senso che non riduce il mistero ma cerca, per quanto possibile, di tenere insieme tutti gli elementi: gli attributi in Dio sono identici a Dio stesso

<sup>77</sup> Cf TOMMASO, *Commento alle Sentenze. Vol.1*, I, d.2, q.1, a.3, arg. 4, pag. 227 (traduzione leggermente modificata).

e in Lui la loro distinzione è solo concettuale; tuttavia la distinzione di questi attributi è reale e ha un fondamento nella realtà di Dio<sup>78</sup>.

Anzitutto viene chiarito che la distinzione degli attributi (bontà, giustizia, eternità, etc.) si ha per una diversa *ratio* degli stessi. Dove è possibile avere una definizione, la *ratio* di un attributo è la sua definizione, ossia ciò che viene appreso dall'intelletto quando si cerca il significato di una realtà.

Per questo, quando affermiamo che una *ratio* (ad esempio la bontà) è in un ente che conosciamo, diciamo che c'è qualcosa in quella realtà che corrisponde al concetto presente nella nostra anima. Quindi la conformità tra la realtà percepita e la concezione dell'intelletto fa sì che l'intelletto sia vero. È la celebre prospettiva dell'*adaequatio rei et intellectus*<sup>79</sup>.

Date queste premesse, alla domanda se le *ratio* degli attributi divini siano in Dio, Tommaso indica che sono state espresse due opinioni opposte.

Secondo una prospettiva quasi apofatica, i filosofi arabi Avicenna e Mosè Maimonide dicono espressamente che questi attributi non sono in Dio, in quanto Dio è atto d'essere (*esse*) senza essenza. In Lui tutto esiste, non vi sono attributi astratti (coincidenti con l'essenza di Dio) ma solo il suo esistere. Per loro vi sono solo due modi di predicare di Dio, secondo la via negativa o quella causale e non esiste predicazione essenziale<sup>80</sup>. Le *ratio* degli attributi divini non sono nel Creatore e non vi può essere piena conoscenza di Dio. Dal punto di vista di questi attributi non vi è alcuna somiglianza tra creatura e Creatore.

Al contrario, secondo una prospettiva di eminenza, Dionigi l'Aeropagita e Anselmo d'Aosta affermano che gli attributi sono realmente in Dio. Infatti in Lui si trovano in modo eminente le perfezioni che vi sono nelle creature. Vi sono tutte, in modo perfetto, coincidenti con Dio stesso. Quindi le *ratio* di questi attributi hanno un fondamento nella realtà di Dio.

<sup>78</sup> La soluzione viene posta all'inizio in modo sintetico e poi articolata lungamente: cf TOMMASO, *Commento alle Sentenze. Vol.1*, I, d.2, q.1, a.3, Resp, pag. 230-237. Noi riportiamo il ragionamento in modo sintetico.

<sup>79</sup> Cf B. MONDIN, «Verità», in ID., *Dizionario enciclopedico*, 647-652.

<sup>80</sup> Secondo la via negativa si predica solamente eliminando un difetto o una privazione; ad esempio, Dio è sapiente in quanto non si trova in Lui il difetto di stoltezza riscontrabile nelle creature. Secondo la via causale si predica di Dio o perché egli è causa di qualcosa (è buono perché causa della bontà) oppure perché gli effetti delle sue azioni somigliano a quelli che vediamo nelle creature (Egli è pio in quanto il suo comportamento somiglia a quello di un uomo pio). Cf TOMMASO, *Commento alle Sentenze. Vol.1*, I, d.2, q.1, a.3, Resp, pag. 233.

Tommaso mostra la sensatezza delle due possibilità e, in una prospettiva di rispetto assoluto della complessità del pensiero su Dio, le indica entrambe come vere. Le due opinioni, a prima vista opposte, in realtà non si negano a vicenda. Si deve quindi affermare che in Dio tutto sussiste realmente, come volevano sottolineare i filosofi arabi, e che a Dio non manca nulla di quanto è perfetto, come hanno detto i teologi cristiani. Le *ratio* di questi attributi (bontà, etc.), infatti, sono veramente in Dio perché il loro senso viene più da chi impone quella *ratio* (ossia l'uomo) rispetto a chi possiede quegli attributi (Dio).

Si può ora rispondere alla domanda se vi sia una pluralità reale di *ratio* per Dio. Dio supera il nostro intelletto, quindi nessun concetto riesce a esprimere tutte le sue perfezioni. Noi infatti conosciamo tramite le creature, dove queste perfezioni si danno in forme diverse. Per questo, anche quando il nostro intelletto si accosta al Dio uno e semplice, percepisce in modo molteplice. Siamo noi a necessitare di nomi e *ratio* molteplici. Questa molteplicità di nozioni, poi, è anche in Dio perché l'affermazione dei molteplici attributi divini dice qualcosa che ha veramente fondamento in Dio. In Dio si trova qualcosa che corrisponde veramente e propriamente a tutti i molteplici concetti che si impiegano per descriverlo. In Dio c'è veramente ciò che noi chiamiamo bontà, giustizia, eternità.

## 2. Per un rilancio della semplicità

Pensiamo di aver mostrato come la teologia abbia incluso, tra i concetti importanti per la considerazione del mistero divino, quello della semplicità. Essa è apparsa inizialmente nel quadro della teologia speculativa dell'essenza divina per divenire poi chiave ermeneutica per diversi aspetti del mistero divino, come, ad esempio, la dinamica intratrinitaria, le persone divine e l'azione di Dio nel mondo.

La semplicità, nel modo di intendere teologico, non intende semplificare il mistero divino, ma, all'opposto, mostrare come le categorie elaborate dal pensiero siano inefficaci per descrivere esaustivamente quanto Dio sia e quanto Egli compia.

Il presente studio si inserisce in una ricerca condivisa sul contributo che il pensiero complesso può avere per la costruzione di un pensiero che sia all'altezza della realtà, in ambito generalmente cristiano e in ambito prettamente teologico. Come si è visto all'inizio (§ I), il teologo G. Bonaccorso ha proposto di integrare, nella riflessione teologica, le acquisizioni

del pensiero complesso, come stimoli per un progresso di tale pensiero. Certamente questo stimolo appare interessante, ma crediamo che potrebbe essere altrettanto interessante – e forse più fruttuoso, in quanto già esplorato dalla buona Tradizione della Chiesa – un rilancio e una riattualizzazione del tema della semplicità.

Si potrebbe impiegare il concetto di semplicità divina nella descrizione non solo dell'essenza divina ma anche dell'azione di Dio nel mondo, per una teologia sempre meno antropomorfica. Inoltre ci si potrebbe domandare quanto la natura risorta e glorificata del Figlio di Dio, resa perfetta con la Pasqua e in qualche modo partecipe dei caratteri divini, assuma, almeno in parte, dei caratteri di semplicità. La presenza dichiarata del Figlio di Dio in noi, la nostra presenza nel suo Corpo, l'azione umana buona possibile solo alla luce dell'agire obbediente di Cristo, possono essere riconsiderate sfruttando le acquisizioni che il tema della semplicità ha introdotto in teologia? Il ragionamento teologico, senza perdere il rigore e consapevole della propria analogicità, può ripresentare alcuni suoi temi tradizionali alla luce della semplicità? Certamente l'operazione di recupero del tema impone un grande sforzo da parte della teologia. Le vie tracciate da Bonaventura e da Tommaso, nella considerazione del tema (§ III.2), indicano diverse strade possibili e valide per l'attuazione di una proposta speculativa.

Tuttavia impostare una teologia che consideri rettamente la semplicità divina in ogni suo tornante è arduo da realizzare. Da un lato perché il nostro modo di conoscere l'unico e semplice Dio è necessariamente complesso: la complessità del reale, la molteplicità dei concetti necessari alla conoscenza e l'unicità di Dio sono elementi non facilmente componibili ma tutti da conservare. Dall'altro lato perché il mistero della nostra fede ha come centro non solo la divinità ma anche l'umanità, quella di Cristo Gesù, dove «il semplicissimo si è congiunto all'essere sommamente composto»<sup>81</sup>. La Scrittura stessa, anima della teologia, ci indica che il discorso su Dio è continuamente alla ricerca della semplicità dell'unico Dio dentro la complessità della storia in cui Dio si rivela, con un linguaggio che è necessariamente molteplice nelle forme e nei generi.

18 marzo 2022

<sup>81</sup> BONAVENTURA, «Itinerario della mente in Dio», VI,5, pag. 561.