



La Candida Rosa come esperienza di comunione: Imago Dei, Trinità ed intersoggettività

The Candida Rose as an experience
of communion: Imago Dei, Trinity and
intersubjectivity

*Ricardo Lucio Perriello**

Pontificio Istituto Teologico Leoniano Di Anagni

Recebido em: 25/10/2024. Aceito em: 04/12/2024.

Riassunto: *L'articolo cerca di interpretare la contemplazione beatifica compiuta da Dante nell'Empireo, al vertice del suo viaggio ultramondano, come esperienza di profonda autoconoscenza. Ricordando l'adagio procliano presente nel teorema 184 della Elementatio Theologica, l'essere umano acquisisce la piena autoconoscenza di se stesso e della sua verità fondamentale, in ordine alla conoscenza del proprio fondamento metafisico che è Dio. Quest'esperienza in cui collimano conoscenza della propria origine e conoscenza di se stesso, presenta un carattere non solamente interiore e privato, bensì condivisivo e partecipativo. Infatti, è proprio all'interno della candida rosa beatifica, che Dante, osservando la vastità dei beati che contemplano assieme il Primo principio dell'essere, è da questi beati accompagnato e sorretto in questa esperienza interiore di beatitudine. Interiorità, comunione e condivisione divengono così strettamente relazionati, e si realizzano nell'orizzonte di quell'origine fontale che è Dio stesso, un Dio tutt'altro che monadico, bensì trinitario. La trinità di Dio, così, rappresenta l'origine dell'essere umano, delle sue facoltà e della sua capacità medesima di relazionarsi agli altri, ossia di essere persona. La triplicità*

* Dottore in Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana e specializzato presso la Scuola Superiore in Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum. Baccellierato, Licenza e Dottorato presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Laurea Magistrale presso l'Università Degli Studi di Tor Vergata – Roma 2. Diploma superiore in Studi Medievali e Francescani (79 ETCS), sotto l'Alto Patronato dell'UNESCO, presso la Pontificia Università Antonianum di Roma.

E-mail: ricardolucio@alice.it.





delle facoltà umane nell'unità indissolubile della sua persona, si originano in Dio medesimo, ed, altresì, ne rivelano l'intima verità da conoscere e condividere.

Parole chiave: *empireo; candida rosa; visione beatifica.*

Abstract: *The article searches to interpret the beatific contemplation of Dante in Empireo, at the top of his otherworldly voyage, as an fundamental experience of himself's knowledge. Mentioning the proclian message in the 184 theorem of the Elementatio theologica, the human being acquires the full knowledge of himself and of his fundamental Truth in order at his own metaphisic fundament, wich is God. In this knowledge collimate the knowledge of his principle and knowledge of himself and presents a characteristic singular and inner, but so sharing and participatory. Into the snow-white rose of beatific contemplation Dante in his inner experience of bless is accompanied by other blesses in an sharing and community experience of contemplation. Interiority and communion can be in relation in strenght of the fundamental metaphisic principle, who isn't monadic but trinitary. The trinity of God represents the origin of the human being, of his faculties and his same potencialities of relation with others persons, of his own be person autentically. The triplicity of human faculties in his indissolubly personal unit, is originated in God and presents the fundamental true of the human being, to know and to share.*

Keywords: *empyrean; snow-white rose; beatific vision.*

1 Trinità oggi come ieri

Interior intimo meo scriveva sant'Agostino nel Terzo libro delle Confessioni, rivendicando il carattere interiore di Dio, che si incontrava come presente nella nostra più profonda ed intima interiorità. Un Dio interiore alla nostra intimità, più proprio della nostra privatezza più esclusiva e superiore alle nostre più alte capacità: *superior summo meo*. Un Dio che è "mio", personale, interiore, autentico, un Dio a cui non posso mentire, in quanto è presente in me come fonte di senso, come origine sorgiva, come la radice più insopprimibile:

Povero me! Giù per quei gradini sprofondai nell'inferno, travagliato dall'arsura che mi dava la sete di verità, mentre cercavo te, Dio mio, non con la ragione per la quale mi volesti superiore alle bestie, ma con i sensi carnali. Ora lo riconosco e lo confesso a te che avesti compassione di me quando ancora non ti riconoscevo. Tu infatti eri più intimo a me di me stesso e superiore ad ogni mia grandezza¹.

¹ AGOSTINO D'IPPONA. *Le Confessioni*. Introduzione, traduzione e note a cura di Aldo Landi. Milano: Edizioni Paoline, 1987. III, 6.



Il nostro essere si configura proprio ad immagine di questo Dio, Uno e Trino, vivo e vero: noi, infatti, siamo memoria, intelligenza, e volontà; Lui è Padre, Figlio e Spirito Santo. Questa *similitudo* si precisa nel libro XIII, 11 delle Confessioni:

Chi riuscirà a comprendere l'onnipotente Trinità? Eppure chi non parla di lei, o meglio, chi non s'illude di parlare di lei? È raro che, qualunque cosa si dica di lei, si sappia che cosa si dice. Si discute, si dibatte, ma nessuno, se non è nella pace, può contemplare quella visione. Vorrei che gli uomini riflettessero su queste tre cose, che sono molto diverse da quella Trinità, ma che indico ad essi perché vi si esercitino, e così sperimentino e sentano quanto sono diverse. Intendo parlare di queste tre: essere conoscere e volere. Io infatti esisto, so e voglio: esisto sapendo e volendo, so di esistere e volere, voglio esistere e sapere².

Il carattere euristico dell'invito di sant'Agostino è sorprendente, come la torpedine socratica, un questionare che invita alla riflessione attiva, più che all'immediata assunzione del dogma, che prospetta la pace interiore come condizione ed assieme come culmine della ricerca nella contemplazione. *L'immagine Dei, come sottolineerà in seguito san Bonaventura, non è semplice vestigium*, ma realtà dinamica e attiva, esperienza interiore del divino che articola i molteplici livelli dell'essere, così come i differenziati contenuti del conoscere.

La vita è inseparabile dall'essere, in quanto esistere, dal sapere e dal volere come se fosse un'unica essenza, un'essenza identitaria in cui si attua una vera distinzione tra tre realtà relazionate ma differenti l'una dall'altra. Questa differenza è co-implicanza nella distinzione, cioè è unimolteplicità e identità nella differenza. L'essenza unitaria comporta la distinzione facoltativa, ma non divisiva: è sempre l'identità fondamentale a garantire il senso unitario della pluriforme attività dell'essere, del sapere-sapersi e del volere. Esisto nel sapere e nel volere, così come so di esistere e di volere, e voglio esistere e sapere. L'unità essenziale non si perde in nessuna di queste tre attività, esse si compiono pienamente solo nella loro relazione, una loro separazione sarebbe lesiva del loro pieno attuarsi. La pienezza dell'esistere dell'uomo si accompagna al sapere di esistere e al volere questo esistere: un esistere che non si desidera non sarebbe pieno esistere, ricco di bontà e bellezza, sorgente di desiderabilità, così come l'esistere comporta la meraviglia di conoscere

² *Id.* XIII, 11.



tale esistere, approfondirlo, sperimentarlo in pienezza. Agostino arriva, quindi ad affermare che si tratta di un'unica essenza, di un'unica vita e di un'unica intelligenza, pur nella veridicità di tale distinzione.

L'invito al pensiero di Agostino è un invito all'autoconoscenza ad una sempre più approfondita consapevolezza, che si esercita nella comprensione delle molteplici dinamiche riconducibili all'unica essenza dell'essere umano, quale realtà unimolteplice. Rimarcare la reale e veritiera distinzione tra queste tre espressioni dell'unica essenza significa conoscerne una in funzione dell'altra, giacché è necessario per individuare una distinzione conoscere l'identità di ciò che si distingue, altrimenti le cose distinte rimarrebbero indiscernibili. Platone stesso, nel Fedone, allorché esamina la dinamica dell'anamnesi dell'idea richiama non solamente la somiglianza-identità tra realtà sensibile e idea, ma, altresì, la differenza: l'anamnesi, infatti avviene sia per somiglianza che per dissomiglianza e in tale dinamica è possibile rischiarare non solamente l'idea archetipica che si annuncia nel sensibile, bensì anche la sua differenza-trascendenza dal sensibile medesimo. L'unità della persona, pertanto, è unità della differenza una differenza che si esercita in quel senso integrante, proprio dell'essenza.

L'identità unitaria dell'essenza non confonde le distinzioni, ma le mantiene e le realizza appieno.

Questa consapevolezza interiore, che si attua nell'esercizio dell'autoconoscenza, – sapere, infatti, è anche sapersi – è, assieme, esercizio di autoconoscenza e tentativo di conoscere Dio come Trinità. Conoscere Dio è conoscersi in Dio, delucidando sempre più sia la differenza tra noi e Dio che la nostra somiglianza con Dio. Questo percorso euristico di autoconoscenza, che attraversa il tempo della coscienza, giacché in esso si realizza ha come vertice paradigmatico l'essere immutabile di Dio Trinità. Simili a Dio non siamo Dio: *Ma anche quando avrà trovato qualcosa e ne parlerà, non creda di aver raggiunto l'Essere che immutabilmente esiste, immutabilmente sa e immutabilmente vuole*³.

Il paradigma del nostro dinamismo è una realtà metatemporale, non più temporale. Inoltre, se riflettiamo bene, la nostra coscienza temporale, nonché la nostra riflessione sul tempo medesimo che caratterizza la nostra vita, non è totalmente temporale, ma implica sempre la dimensione dell'eterno come implicita nel tempo stesso. Il tempo in

³ *Id.*



sé, infatti, è evanescente nell'attimo presente che subito si dissolve ed acquista tempo in quella estensione temporale propria dell'anima e non del sensibile. In questa capacità dell'anima di estendersi sul tempo evanescente presentificandolo nella propria durata non è implicata solo la coscienza del tempo, bensì anche l'eternità stessa. L'uomo, infatti nella propria anima racchiude la coscienza del tempo ed altresì l'eternità. Non dobbiamo dimenticare, infatti, come Platone fondi il tempo, quale immagine in movimento dell'eternità, all'interno dell'anima cosmica medesima, da cui deriva l'anima umana e che rappresenta una sintesi tra indivisibile e divisibile, cioè tra eternità e divenire. Il non essere del tempo, acquisisce diverso spessore ontologico all'interno di un'anima, che presentifica stabilmente il non essere del tempo, in quanto munita di un radicale principio di eternità.

In tal modo l'anima umana può innalzarsi all'interrogazione su Dio quale essere paradigmatico, stabile ed immutabile.

Agostino invita, quindi, a trascendere l'interrogazione su se medesimi e dirigersi verso l'interrogazione sulla Trinità. Dio in sé è infinito scopo di se stesso, le Persone della Trinità sono sommamente compiute in quanto sommamente relazionate in una sovrabbondante unità. La distinzione personale non esclude l'unità, anzi la esalta; il bastare a se stesso di Dio, compimento supremo della Trinità, non esclude l'atto estatico creativo: esistere, conoscere e bastare a se stesso è l'origine dell'atto creativo.

Sant'Anselmo d'Aosta, all'interno della tradizione agostiniana, che ha varcato i più profondi e reconditi spazi e sentieri della nostra intimità e del nostro interiore sentire, consigliava di entrare nella stanza della nostra mente per cercare Dio, lasciando fuori tutto ciò che non giovasse alla sua ricerca. All'interno della nostra mente incontriamo quel Dio meraviglioso, un essere di cui non si può pensare nulla di maggiore; un essere che possiede tutte quelle virtù e proprietà che è meglio avere piuttosto che non avere, che è meglio essere piuttosto che non essere, un Dio summe sensibilis. Nelle pagine del Proslogion, Sant'Anselmo esamina tutti gli attributi di Dio, come la bontà, la misericordia, la giustizia, la potenza, l'eternità, rivelazioni della sua Trinità, che egli celebra e loda al termine della sua disamina delle proprietà divine:

Questo sei tu, Dio Padre; questo è il tuo Verbo, cioè il tuo Figlio. Infatti nel Verbo col quale tu dici te stesso non vi può essere altro da ciò che tu sei, né qualcosa di maggiore o minore di te, perché il tuo Verbo è vero



*come tu sei verace ed è perciò la verità stessa come lo sei tu, non altra da quella che tu sei; e tu sei così semplice che da te non può nascere altro da ciò che tu sei. Questo stesso bene è l'amore unico e comune a te e al Figlio tuo, cioè lo Spirito Santo che procede da entrambi*⁴.

In perfetta sintonia con sant'Agostino e sant'Anselmo, san Bonaventura ripercorre l'*itinerarium* che lega la nostra interiorità a Dio: parte dall'*extra nos*, cioè dalle creature, delle quali Dio è l'origine amorevole, per addentrarsi nell'*intra nos*, scorgendo una profonda somiglianza tra le persone divine e l'interiorità di ciascuno: la Trinità di Dio, come già sant'Agostino rilevava, si riflette nelle facoltà umane della memoria, dell'intelligenza e della volontà, un'interiorità personale che riflette la Trinità di Dio per aprirsi virtuosamente a Lui e all'esperienza della sua grandezza. L'itinerario della mente a Dio, in tal modo, si apre al *supra nos*, a conoscere Dio come sommo bene e sommo essere, ad esperirlo come superiore alle nostre più alte capacità, "commorendo" con Cristo e abbandonandosi alla sua trascendenza: *interior intimo meo, superior summo meo*⁵.

Scriva san Bonaventura:

*Rientra, dunque, in te stesso e vedi come la tua mente ami ardentemente se stessa; non potrebbe amare se stessa se non avesse conoscenza di sé; né potrebbe avere conoscenza di sé, se non avesse memoria di sé, poiché niente apprendiamo con l'intelligenza che non sia presente nella nostra memoria; e da ciò comprendi che non con gli occhi corporei ma con quelli della ragione, che la tua anima ha tre facoltà. Considera, dunque, le operazioni e i rapporti scambievoli di queste tre potenze e sarai in grado di vedere Dio attraverso te stesso, come per mezzo di un'immagine, che è come vederlo in uno specchio, in maniera confusa*⁶.

L'esperienza interiore è la linfa di tutto il nostro personale percorso, che realizza la nostra persona nella sua più autentica ed insostituibile identità. Un Dio così intimo e vicino, che ognuno può veramente definire "mio", un Dio intimo e personale. Ma, come si evince dal messaggio di questi grandi esponenti della spiritualità cristiana, questo Dio, così intimo, collima con l'interiorità personale, ma, essendo un Dio anch'esso

⁴ ANSELMO D'AOSTA. *Proslogion*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto, Testo latino a fronte. Milano: Rusconi Libri, 1996. par. 23.

⁵ Cfr. BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, cap. VII.

⁶ BONAVENTURA. *Itinerario della mente in Dio*. Introduzione di Letterio Mauro. Traduzione di Silvana Martignoni e Orlando Todisco. Roma: Città Nuova, 2006. Cap. III, 1.



personale, non chiude la persona in se stessa, ma la apre, in modo che l'esperienza più autentica di ogni singola persona si apra al mondo intero, all'intera umanità, "Fratelli Tutti". Il nucleo della propria personale esperienza di Dio concerne un Dio personale, un Dio Trinitario di comunione ed amore. La verità della persona è la comunione con gli altri fratelli, con le altre persone, proprio sulla base della Trinità di Dio.

La Trinità di Dio rappresenta l'origine veritativa di ogni persona, tanto da penetrarla in tutto il suo essere ed in tutte le sue facoltà, e, altresì, rappresenta il paradigma interpersonale dell'autentica apertura di ogni persona al dono di sé, alla condivisione e comunione con gli altri della propria vita. Aprirsi agli altri, nella prospettiva del dono di sé e della ricerca del bene comune, è la vera realizzazione dell'essere umano, una realizzazione che non vede l'uomo chiuso in se stesso, ma, sul modello della vita intratrinitaria, che è amore e comunione, si rivela realizzazione nella condivisione, nella collaborazione in vista del Bene comune, da ricercare e realizzare insieme. A tal punto, quel Dio così intimo da essere "mio", si rivela molto più che "mio", si rivela "nostro": un Dio condivisibile, comunicabile, partecipabile in un'esperienza da vivere assieme, in un'esperienza che si può irradiare sull'intera umanità, che può avere una risposta, che può risuonare in un'esperienza comune, condivisibile oltre che intima.

Mi sembra, a tal punto, molto interessante porre in relazione, su questo aspetto del bene comune da condividere, il messaggio degli ultimi tre grandi Pontefici che la Chiesa ha avuto: san Giovanni Paolo II Magno, Benedetto XVI, Francesco. Papa Francesco, rimarcando più volte la continuità del suo messaggio con quello dei suoi Predecessori al Pontificato, sottolinea l'importanza del dono di sé e della condivisione quanto alla realizzazione piena della nostra umanità. Questa condivisione non solo investe la dimensione insostituibile della persona, ma ogni singola cultura, che è chiamata ad offrire il suo contributo all'intera umanità. In un modo straordinariamente lucido, Papa Francesco focalizza la sua attenzione su due movimenti: la tutela e cura dell'identità culturale, che non va sottovalutata, né disprezzata, né tantomeno dissolta in un'omologazione "innaturale"; la capacità, che ogni identità culturale deve coltivare, di aprirsi al mondo ed alle altre culture. Disprezzare la propria cultura, svalutarla o dimenticarla rappresenta un grave errore, giacché l'identità e le radici culturali sono un dono di Dio, in cui si enuclea tutta la saggezza dei nostri avi, tutto il vitale vincolo tra le generazioni. Altresì, ogni identità culturale deve aprirsi alle potenzialità che offre il mondo, maturando e crescendo attraverso queste. Avremo così un



mondo non omologato, ma multicolore, un mondo che valorizza appieno le differenze tra le identità culturali ed il loro confronto, che è crescita, condivisione ed integrazione⁷.

Benedetto XVI, nell'Enciclica *Deus Caritas est*, sottolinea proprio il carattere estatico dell'amore di Dio, modello di ogni cristiano che contribuisce alla vita sociale del suo paese con la propria peculiare sensibilità. Il modello di questa missione amorevole dei cristiani e di tutta la Chiesa è l'amore di Dio, l'amore intratrinitario, estatico e condiviso, diffusivo di sé e comunicativo:

Lo Spirito è anche forza che trasforma il cuore della Comunità ecclesiale, affinché sia nel mondo testimone dell'amore del Padre, che vuole fare dell'umanità, nel suo Figlio, un'unica famiglia. Tutta l'attività della Chiesa è espressione di un amore che cerca il bene integrale dell'uomo: cerca la sua evangelizzazione mediante la Parola e i Sacramenti, impresa tante volte eroica nelle sue realizzazioni storiche; e cerca la sua promozione nei vari ambiti della vita e dell'attività umana⁸.

San Giovanni Paolo II Magno, che nel suo pontificato ha unito per così dire “fisicamente” il mondo, percorrendolo quasi per intero e facendo crollare molti “muri” della storia, rende “sublime” il concetto di comunione. Da grande filosofo quale è, san Giovanni Paolo II, come ben rileva Giovanni Reale in un suo capolavoro letterario: *Karol Wojtyła. Un pellegrino dell'Assoluto*, evidenzia la profonda unità che lega il carattere antropologico dell'*imago Trinitatis*, all'impegno dell'uomo nella storia e nella società, che ha come modello proprio la vita intratrinitaria. L'essere umano è persona, immagine della Trinità ed, assieme, dinamismo aperto alla partecipazione, alla comunicazione, alla condivisione: il Dio di cui è immagine, infatti, è un Dio personale, è un Dio di comunione. E' la comunione è la cifra della Trinità e il nucleo originario della persona umana, giacché la persona umana è creata proprio da quella realtà di comunione che è Dio: la massima realizzazione della persona, in tal modo, è il suo donarsi agli altri, il suo partecipare, condividere, comunicare il Bene comune. Quel Sommo Bene dal quale deriviamo ontologicamente ci invita alla ricerca e alla realizzazione del Bene comune, condivisibile,

⁷ Cfr. FRANCESCO. *Fratelli Tutti*. Lettera Enciclica sulla Fraternità e l'amicizia sociale. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

⁸ BENEDETTO XVI. *Deus Caritas est. Lettera Enciclica sull'Amore cristiano*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006. 19.



partecipabile. L'*interior intimo meo* si rivela come un Dio di comunicazione, di comunione, un Dio che non è semplicemente mio, ma Nostro.

La somiglianza dell'uomo con Dio non sta solo e non tanto nella intelligenza, ma soprattutto nella dimensione dell'amore e della *communio* con gli altri, e in tal senso l'uomo è immagine della comunione delle tre Persone della Trinità.⁹

Il Dio "mio", in tal modo, si profila come un Dio "Nostro", come nucleo della verità più profonda e originaria della persona, non può che inverarla nella donazione all'altro e all'intera comunità umana, "Fratelli Tutti" perché Figli di un unico Dio, con un comune destino alla ricerca del Bene comune, partecipativo e collettivo, riflesso del Sommo Bene.

San Francesco d'Assisi così si esprimeva nella sua *Expositio in Pater Noster*:

Sia fatta la tua volontà /Come in cielo così in terra, /affinché ti amiamo con tutto il cuore, /pensando sempre a te; /con tutta l'anima, /desiderando sempre te; /con tutta la mente, /dirigendo tutte le nostre intenzioni a te, /cercando in ogni cosa il tuo onore; /e con tutte le nostre forze, /consumando interamente le nostre energie, /e tutte le risorse dell'anima e del corpo /a servizio del tuo amore, e non ad altro scopo. /E amiamo il nostro prossimo come noi stessi, /attirando tutti al tuo amore /secondo che ci sia possibile, /godendo del bene degli altri come se fosse nostro, /soffrendo con essi i loro mali / e non facendo offesa ad alcuno¹⁰.

L'attività interiore dell'anima umana che ama, desidera, pensa Dio e tenta di trovarlo in tutte le cose, impegnando, altresì, le risorse e le energie psichiche e fisiche in questa attività di ricerca di Dio, è chiamata a diffondersi nell'amore per il prossimo e nella condivisione delle sue risorse come dei suoi mali, delle sue gioie come dei suoi dolori. L'interiorità diviene, così, condivisione e comunione con gli altri, si irradia nell'amore per il prossimo, chiunque Egli sia, e per l'umanità intera, nessuno escluso. Il bene è comune, il destino è comune, come pure quell'origine a cui ritorniamo, la quale è origine e fine, *exitus – reditus...* Sommo Bene.

⁹ Cfr. GIOVANNI REALE. *Karol Wojtila. Un pellegrino dell'Assoluto*. Milano: Bompiani, 2005. p. 131.

¹⁰ FRANCESCO D'ASSISI. *Expositio in Pater Noster*. In: KAJETAN ESSER OFM. *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*. Nuova edizione critica e versione italiana. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1995. par. 5.



2 Non perderai il Tuo volto

In Dio nessuno perde il suo volto, lo mantiene, anzi è Dio stesso che lo illumina in pienezza. Una prova di ciò possiamo averla dalla testimonianza di Dante stesso, allorché, a più riprese, mentre sale di cielo in cielo, vede tralucere di splendore il volto stesso di Beatrice, la donna amata e osservata con gli occhi dell'amore, o come il volto di san Bernardo di Clairvaux, ardente d'amore nell'Empireo, mentre Dante si appresta, per intercessione della Vergine, a contemplare la vita intima intratrinitaria. Questa esperienza dell'amore si irradia per tutti i cieli e la luce dei cieli rifulge nell'esperienza amorosa, perché questa esperienza di amore sgorga dal Primo Amore, Bontà che si diffonde.

Quando amiamo una persona, simile ad una stella luminosa come direbbe Massimo Recalcati, la luce diffusiva della persona continua a illuminare la nostra vita anche dopo la morte. La persona amata dopo la morte non c'è più, non ci attende più, non ci risponde più, ma la sua luce, il suo ricordo, alcuni "dettagli" continuano ad irradiare di energia vitale la nostra esistenza, nonostante gli effetti nefasti, tremendi, che la scomparsa della persona amata ha sulle nostre vite.

Il ricordo della persona amata coinvolge l'intera esistenza: infatti, quando rimembriamo questa persona scomparsa con la morte, che, però, non la annichisce, né cancella il nostro legame con lei, tutto un intero mondo riemerge, un mondo di dettagli, che non sono semplici frammenti, bensì nuclei di senso, capaci di attraversare il tempo degli istanti e di superarlo quasi fossero, questi dettagli, una superiore totalità, nascente da vari richiami. Un qualcosa di veramente sorprendente: il dettaglio diviene totalità, da semplice frammento che apparentemente sembrava. Il dettaglio, come osserva Recalcati, è una fonte di senso che conferisce nuova energia alla vita, la quale, nel ricordo della persona amata, non è più scissa, "necata", bensì rinnovata: nuovamente sente la linfa vitale della radice, radice di senso della nostra totalità personale, della nostra identità profonda, radice che irrori di significato gli eventi, i vari periodi dell'esistenza, i disparati istanti di cui è costellata la nostra temporalità.

Ricordando una persona amata riemergono vari dettagli, che ridestano sensazioni ed emozioni, emozioni che, riattualizzandosi nell'affetto, sembrano ricostituire il mondo che ci ha legato alla persona amata, è lì di fronte, come un luogo sacro custodito dal tempo. Il potere della memoria nell'affettività è straordinario, supera il non essere del tempo passato e



riporta quel passato nell'ora presente, fermo restando che il presente non è nemmeno un'ora, è qualcosa di più come osserva sant'Agostino, raccordando l'inconsistenza dell'attimo in cui si riduce il presente temporale, piccolo filamento di sabbia che si scioglie nella clessidra del tempo, all'eterno presente che è Dio e che è la vera sorgente di quella coscienza umana che è la coscienza presente, ben più consistente di un attimo che scivola nel nulla¹¹.

I dettagli sono così scaglie luminose che rinvigoriscono la vita umana, in ognuna di quelle scaglie, come il movimento di impollinazione, i ricordi illuminano il presente richiamando un intero mondo che non è riducibile a singoli frammenti, ma ad una vera totalità entro la quale si è realizzata l'esperienza amorosa. Il dettaglio come singolo ricordo, in tal modo, costituisce solo il pallido inizio della dinamica del ricordo, questa investe non solo la memoria, bensì anche l'affettività, di modo che nell'esperienza amorosa esperiamo una realtà totale di senso che si inserisce nell'esperienza di Dio: la memoria si fa così gratitudine, rinnovamento estatico e significativo della vita.

I defunti continuano, così, ad illuminare la nostra vita e la rinvigoriscono nel senso e nella volontà di vivere, attiva e creativa, sono come la luce di stelle scomparse, che nell'universo non sono più, ma la loro luce continua a risplendere nel firmamento e a renderlo meraviglioso. La nostalgia si trasforma nella gratitudine, gratitudine per un bene, che, ricevuto, continua a irradiare di senso i nostri giorni, pur nella scomparsa delle persone da cui è venuto il dono medesimo: *il bene ricevuto tende a diventare bene donato*.

Ora questa dinamica, immanente alla nostra finitudine, ben esaminata da Recalcati, deve a nostro avviso essere pensata non solo nella legittima prospettiva della finitudine, ma nella prospettiva di ciò *che solo amore e luce ha per confine*, cioè di Dio. Questo fa Dante proprio nella *Divina Commedia*, in particolare, nell'Empireo. Nell'esperienza dantesca queste stelle, non sono semplicemente morte, ma avendo attraversato la

¹¹ Cfr. Massimo RECALCATI, *La luce delle stelle morte. Saggio su lutto e nostalgia*. Feltrinelli, Milano 2022. Scrive Recalcati a pag. 116: *Diversamente dal frammento, il dettaglio, pur radicandosi anch'esso nella nostra memoria, eccede la ricostruzione storica. Esso può essere preso come un esempio della potenza creativa della seconda forma di nostalgia, la nostalgia – gratitudine. Il dettaglio non è il frammento vincolato al ricordo, ma ciò che condensa misteriosamente un intero mondo in un singolo tratto Ogni volta il dettaglio si rivela antico e nuovo insieme, in modo tale che l'invisibile affiori sulla superficie di ciò che vediamo.*



morte sono risorte alla pienezza della vita. La *Divina Commedia* è un incontrare coloro, che sono morti nel tempo, ma nella pienezza della vita sempiterna, in modo tale che la vita terrena, a cui si contrappone la morte, si inverte come vita piena superando la morte nella Resurrezione. L'intera opera, infatti, prefigura il compimento della storia umana proprio in quella Resurrezione dei corpi in cui l'umanità si trasfigura. Non dimentichiamo che le tre cantiche si concludono proprio con un richiamo alle stelle e che le stelle fisse caratterizzano quel cielo in cui Dante incontra "dal vivo" san Pietro, san Giacomo e san Giovanni e in cui si celebreranno quelle virtù teologali che compiono le virtù cardinali che nel bene guidano l'esistenza.

Se la morte nella *Divina Commedia* si trasfigura in vita piena e se, come ricorda Platone nel *Fedone*, la Filosofia è esercizio di morte; pensare la morte in Dio è trasfigurare la vita mortale in vita piena e la Filosofia in vera sapienza, la sapienza dell'intelligibile a cui la Filosofia aspira, quel movimento intelligibile che è vita divina, sapienza del Padre, Verbo di Dio, Amore che procede da entrambi. La fede, in tal modo, inverte la Filosofia, le apre il suo più autentico orizzonte: la gloria di Dio. La dimensione della finitudine dell'essere umano, che si mostra comunque *capax Dei*, si inverte nella dimensione dell'eterno grazie al carattere relazionale del desiderio umano, il quale non è autoreferenziale, bensì relazionale, ossia posto in relazione a quell'autentico bene che è Dio sommo Bene.

Nella Candida Rosa la storia si compie nella dimensione dell'eterno, dimensione che non si profila come a-storica, bensì come metastorica: la storia compiuta, infatti, si realizza come Candida Rosa e la rosa beatifica possiede un'intrinseca strutturazione ontologica che riflette la medesima dinamica storica, trasfigurandola da lineare a circolare, quale congiunzione nella circolarità di ciò che fu, in modo incompleto, avvicendamento lineare, frammentato e divisibile di Antico e Nuovo Testamento. Se la storia nella sua temporalità lineare è incompiutezza, avvicendamento e divisibilità, sempre minata dal non essere quale mancanza, tesa a supplire questa mancanza con espedienti opportuni come storia, tradizione, memoria e trasmissione; l'eternità è compiutezza indivisibile, nella quale ciò, che nella storia è incompiuto, nell'eterno non perde il proprio volto ma lo vede trasfigurarsi. Ciò che la natura disperde, la grazia raccoglie e ricomponne, ciò che è disseminato nel divisibile, in ciò che è indivisibile, è riunito e risorto: la storia, in tal modo, è anche attesa fiduciosa dell'eterno. Nell'eterno si trovano in forma di principio, tutti



gli elementi che nel tempo si trovano in forma principiata e frammentata. Il frammento si ritrova nella forma della totalità. Ciò che, infatti, nella tradizione e nella trasmissione, quale dono di amore, è frammentario ed avvicinato, nella dimensione celeste è unitario, l'*exitus*, anzi gli *exitus*, si ritrovano nel *reditus* al principio.

La circolarità, quale icastica immagine, non esprime un eterno ritorno dell'identico nella forma temporale, bensì l'identico tornato a sé; l'immagine della candida rosa, infatti, è espressione in un linguaggio sensibile e poetico di ciò che trascende poesia, temporalità e sensibilità medesima, ma che, nell'espressione poetica e nella trasmissione storica, trova nell'immagine della candida rosa la sua forma più opportuna.

3 La Candida Rosa dei beati, una storia “dialogica”

Nella Candida Rosa si compie un percorso ascensionale personale ed interpersonale assieme:

*In forma dunque di candida rosa
mi si mostrava la milizia santa
che nel suo sangue Cristo fece sposa;*¹²

Appena Dante ci presenta la Candida Rosa, infatti, richiama la Chiesa, come sposa di Cristo che riempie di senso la storia umana, varcando i confini dell'eternità. La Chiesa è una realtà aperta all'eternità, ma vive nella storia, si compie come *Ecclesia Triumphans* in un'eternità che è metastorica, ma non a-storica. L'autentica dimensione della storia umana è l'eternità, in essa vengono premiate le azioni umane, che cadrebbero nel nulla senza la grazia di Dio. Le speranze umane sarebbero vane se non inserite nella prospettiva della fede e della carità: l'alleanza di fede e ragione, dei meriti e della grazia rendono possibile questo straordinario connubio tra divino ed umano. L'esperienza somma di Dio, esperienza di beatitudine ultima, vede realizzarsi la convergenza tra fede e ragione, tra merito e grazia, tra storia umana e dimensione divina. Quest'esperienza è personale ed assieme interpersonale, intersoggettiva: l'esperienza intima dell'uomo risuona negli altri uomini e viene corrisposta interpersonale alla luce della Trinità di Dio.

¹² *Pd.* XXXI, vv. 1-3.



Si può parlare proprio di una “convergenza al vertice”: come tutti i molteplici nomi di Dio, che noi possiamo pensare, convergono nell’unità profonda di Dio, così le molteplici risorse, esperienze, facoltà ed atti umani convergono nella beatitudine della contemplazione di Dio. La molteplicità delle dinamiche e degli eventi storici si compiono come processo unitario attorno a Dio, in Lui conoscono la loro autentica verità, la loro autentica realtà. La verità ultima della storia è l’eternità di Dio, la verità ultima dell’umanità, composta di persone irripetibili, è la gloria di Dio. La grazia di Dio ci vuole partecipi della sua gloria, cioè di Lui e della sua vita intratrinitaria: da quella realtà profonda, quale causa efficiente, prende origine l’essere della creatura; a quella realtà profonda, quale causa finale, è rivolta l’intera esistenza dell’uomo, quale essere consapevole, e l’intera natura di ogni realtà finita, in quanto creazione di Dio:

*Nel suo profondo vidi che s’interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l’universo si squaderna;
sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch’i’ dico è un semplice lume.
La forma universal di questo nodo
credo ch’i’ vidi, perché più di largo,
dicendo questo, mi sento ch’io godo*¹³.

Dante sottolinea il carattere comunitario della candida rosa: una platea di beati che godono di Dio con la mediazione trasparente degli angeli, una trasparenza proattiva alla gloria di Dio, che non interpone se stessa tra l’umanità e Dio, ma collabora a quel puro legame tra la creatura razionale e Dio medesimo. E’ puro dono di luce:

*E come clivo in acqua di suo imo
si specchia, quasi per vedersi adorno,
quando è nel vedere e ne’ fioretti opimo,
sì, soprastando al lume intorno intorno,
vidi specchiarsi in più di mille soglie
quanto di noi là su ha fatto ritorno*¹⁴.

Gli angeli sono come le api che impollinano, il loro polline è la luce stessa di Dio, il lor *lieto sembiante* non trattiene nulla per sé, non

¹³ Pd. XXXIII, vv. 85-93.

¹⁴ Pd. XXX, vv. 109-114.



dice io, bensì “noi”, il loro essere consiste nel diffondere Dio, il loro essere è l’essere stesso di Dio che si comunica: se qualcosa non fosse diffusione di Dio, non sarebbe congenere alla loro natura angelica. L’adeguatezza dell’angelo è la sua aspirazione a quel Dio da cui riceve l’essere, quest’adeguatezza concerne la diffusione di quel Sommo Bene che per natura è *diffusivum sui*. Mancare a tale diffusione, mancare a tale bene, significherebbe una mancanza di essere, un’inadeguatezza a ciò che l’angelo è chiamato ad essere. Gli angeli si concedono alla raffigurazione nella visione di Dante: possiedono facce di fiamma viva, un “corpo” bianco e delle ali d’oro, richiamando alla memoria di Dante tematiche proprie di quella tradizione iconografica con le quali l’umanità ha espresso il desiderio di Dio. Erminia Ardisino ben sottolinea questa partecipazione e reciprocità nell’Empireo, proprio in riferimento all’immagine dell’impollinazione:

Il paragone degli angeli con le api operose e sollecite, sottolinea l’idea del regno di Dio come una comunità organizzata e ordinata, equa ed attiva, ma non confusa. Le api infatti sono nella simbologia classica emblema di una comunità ideale, e in quella cristiana rappresentativi della Chiesa e di tutte le virtù del cristiano. Tutto quanto qui detto, come vedremo, crea opposizione rispetto alla Firenze dei tempi di Dante, descritta da Cacciaguida nel canto XVI: città confusa, lasciva e oziosa¹⁵.

Le fonti possibili della “raffigurazione angelica” operata da Dante sono molteplici e sono tratte ad un tempo dalla tradizione, ma “presenti” e reali nella visione medesima del sommo poeta. Gli angeli non sono quindi, in questo frangente, la mera ripresentificazione operata dalla memoria di una tradizione precedente, bensì una presenza reale, che Dante vede e, in tale visione, rinnova nell’esperienza mistica. Assistiamo, pertanto, ad una integrazione tra una tradizione, che si mostra mistagogica, e un’esperienza reale compiuta da Dante. Nella dimensione dell’eterno, pertanto, convergono visione mistica e tradizione, questo a motivo del compimento della mistagogia medesima dell’immagine nella reale visione di Dio. Il valore mistagogico di una tradizione, che ci indica la via verso Dio, non può che compiersi nella visione di Dio medesimo. La tradizione, pertanto, non investe solo la memoria, ma le intere facoltà umane nel loro culminare nella beatitudine. Quest’ultima è quello stadio di piena realtà in cui si compie l’intero essere dell’uomo: l’esercizio delle facoltà

¹⁵ ARDISSINO, E. *Tempo liturgico e tempo storico nella “Commedia” di Dante*. Prefazione di Giuseppe Mazzotta. Città’ del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. p. 148.



in atti discontinui rappresenta una realizzazione parziale di queste, esse raggiungono la piena attualità solo nella loro piena e convergente unità.

Nei mosaici ravennati come nell'arte senese possiamo rintracciare le fonti storiche che hanno stimolato Dante alla comprensione della realtà angelica, come pure le fonti bibliche: *Ezechiele*, *Daniele*, *l'Apocalisse di Giovanni*. Queste fonti non sono il termine ultimo della ricerca e della comprensione umana, ma trovano pieno senso nella delucidazione della realtà che indicano. La mistagogia, così come la storia ed il tempo, non costituiscono il termine del cammino, ma il cammino verso il termine, che si riempie di senso nella misura in cui interseca, nel suo svilupparsi ed attuarsi, l'esperienza e la presenza di Dio, lasciandosi modellare e formare da Dio medesimo. L'esistenza umana autenticamente intesa, pertanto, non è un semplice itinerario o un qualsiasi percorso formativo, ma è un itinerario della mente in Dio ed una formazione che permane in Dio. Il fine ultimo, sommo bene, vertice di ogni cammino umano, non è una causa finale distaccata, ma un'origine amorevole¹⁶.

La poetica, intesa come poiesis tramite immagini, trova quassù la propria realtà nella visione e nella contemplazione. Si assiste ad una trasfigurazione della spazialità e della temporalità: la traduzione dell'esperienza interiore nell'immagine e il richiamo temporale alla tradizione storica trovano la loro autentica realtà, superando la mediazione nella realtà archetipica. La mediazione diviene trasparente nella visione di Dio, questa trasparenza non è un affievolimento di realtà, ma un autenticarsi ontologico: il visibile viene elevato ad invisibile, lo spazio a ciò che è inesteso, il tempo all'eternità. L'eternità si rivela compimento della temporalità, laddove il visibile si trasfigura nell'invisibile. Il ritorno all'origine diviene così possibile nella sua forma adeguata; in altre forme inadeguate ogni ritorno si rivela mancante ed enigmatico, laddove permane l'enigma, permane il domandare. Come la realtà della persona si autentica nell'apertura all'altro, così il valore della tradizione si inverte nella contemplazione di quel Dio, che essa ci indica. La possibilità del ritorno all'origine di ciò che si sviluppa nel tempo, anche come storia umana, concerne la consapevolezza che il tempo medesimo trae origine non in sé, bensì nell'eternità: se il tempo si origina nell'eternità ed in virtù di essa, allora il suo termine ultimo non può che essere l'eternità medesima. Il tempo, nel *Timeo* di Platone, rappresenta un'immagine in

¹⁶ Cfr. SGARBI, V. *Il Tesoro d'Italia. La lunga avventura dell'Arte*. Introduzione di Michele Ainis. Milano: Bompiani, 2013. p. 131-158.



movimento dell'eternità e viene a crearsi solo sulla base della formazione dell'anima cosmica quale realtà mista di divisibile ed indivisibile, nella modalità di una sintesi dei tre generi onnipervasivi dell'Essere, dell'Identico e del Diverso nella forma mista. Il nucleo teoretico di comprensione del tempo rimane l'eternità, così come il nucleo metafisico della possibilità dei mutamenti temporali rimane il *nun*, cioè l'attimo¹⁷.

Come dunque l'eternità costituisce l'origine, ontologica e di senso, dell'intero itinerario umano, così la dimensione collettiva di comunione rappresenta il senso ultimo dell'esperienza interiore di Dio vissuta dal poeta. *L'interior intimo meo* è realtà di comunione e condivisione, già testimoniata dall'opera degli angeli nell'Empireo, quale donazione totale della natura angelica alla diffusione di Dio tra i beati.

La candida rosa, contesto nel quale Dante esercita la visione di Dio e compie il suo viaggio, è realtà che trasfigura il tempo nell'eternità, nella condivisione e comunione interpersonale dei beati. L'essere beato non solo contempla Dio e, in questa, realizza pienamente il proprio essere, ma contempla Dio assieme agli altri beati e agli angeli stessi, un Dio che, nella sua natura profonda, si rivela come interpersonale, ossia trinitario. L'interpersonalità della dimensione beatifica si collega intimamente al compimento della storia nell'eternità, giacché si rivela essere metastorica e metatemporale, e non a-storica e a-temporale. Come Dio è una realtà amorevole per nulla indifferente all'uomo, così la dimensione dell'eterno non è per nulla indifferente al tempo ed alla storia, ma ne costituisce l'ultimo ed intimo compimento. La struttura medesima della candida rosa, infatti, si sviluppa e si mostra non una semplice intuizione dell'eterno, ma un'integrazione tra tempo ed eterno che compie la storia umana nell'eternità. E' una struttura che trascende la storia, senza esserne indifferente, ed è una realtà che trascende la persona singola senza esserne indifferente, ma realizzando la dimensione personale in quella interpersonale. Gli enigmatici canti che concludono la cantica purgatoriale, sono la conferma del trapasso dalla dimensione temporale a quella metatemporale dei vari cieli, i quali, di cielo in cielo, costituiscono una progressiva manifestazione della gloria di Dio.¹⁸ Inoltre, la candida rosa

¹⁷ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 34 B – 38 C; *Parmenide*, 155 E – 157 B.

¹⁸ *Pd.* I, vv. 1-3: *La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove.*

Quanto al carattere enigmatico dei canti vertenti il Paradiso terrestre si veda: LIVI, F. *Dante e la Teologia: L'immaginazione poetica nella Divina Commedia come interpretazione del dogma*. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2008. p. 159-164;



è una realtà che trascende la ragione e le capacità umane, non negandole, ma compiendole: laddove la ragione si ferma interviene la grazia a far partecipare della gloria di Dio anche gli infanti. Il merito non viene negato, così come vengono conservate le condizioni storiche di ogni beato, le quali sono chiamate a godere della gloria di Dio. La candida rosa, infatti, partendo da un effluvio di luce dal quel punto luminosissimo che è Dio, chiama a sé beati di ogni epoca, dell'Antico Testamento come nel Nuovo; chiama alla beatitudine beati di ogni età, matura o infantile che sia, di qualsiasi merito e vicenda: la grazia compie il merito e non lo nega, l'eterno compie la storia e non la annulla. La storia, infatti, così come la temporalità dell'uomo, non è considerata in sé, ma in relazione all'origine: il *proodos* è assieme *epistrofè*.

La Candida Rosa, infatti, ha una divisione orizzontale ed una verticale: la divisione verticale concerne, da una parte, la presenza di beati dell'Antico Testamento, che nella storia attesero il Cristo venturo, dall'altra, i beati appartenenti ad epoche posteriori alla venuta di Cristo. La divisione "orizzontale" concerne, invece, la maturità dei diversi beati: più in alto i beati che raggiunsero l'età della ragione, più in basso gli infanti. Dio si dona ad ogni beato in conformità al suo merito ed anche ben oltre il suo merito, supplito dalla grazia di Dio medesimo.

Maria è il Vertice della candida Rosa, l'Arcangelo Gabriele celebra la gloria di Dio che su di Lei si diffonde, Maria, piena di grazia, è piena di gloria e scandisce la divisione tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Il senso profondo della storia è determinato dalla grazia e dalla gloria di Dio e non dalla storia medesima, la quale è insufficiente da sé a spiegarsi e comprendersi. La storia non appare come mera datità di fatti, eventi o gesta, bensì guidata da fattori "teologici", che infondono fede, speranza e carità laddove imperversa la morte, il dileguarsi nel non essere di ciò che è. La caducità, pertanto, è solo l'apparente statuto della storia; questa, nella sua verità, non cade nel trapasso, giacché la sua natura profonda non è caduca, bensì intrisa di eternità ed attualità piena. La storia costituisce un insieme di significati che rinviano non al tempo, ma all'eternità come attualità piena; in tal senso la storia si mostra "dialogica", in dialogo con Dio medesimo.

PERRIELLO, R. L. *La scienza del bene e del male nella Divina Commedia: Per un'ermeneutica protologica della grande opera dantesca*. Prefazione di Alessandro Ghisalberti. Roma: Edizioni Antonianum-Medioevo, 2014. p. 197-210.



Sotto Maria dal lato dell'Antico Testamento vi è Eva, la quale aprì la piaga che Maria, offrendoci il Redentore, risanò. Sotto Eva vi sono le grandi figure femminili dell'Antico Testamento: Rachele, Sara, Rebecca, Iudit e Ruth. Il popolo ebraico, *nostre sorelle e fratelli maggiori*, fu prescelto da Dio in preparazione al Mistero della Redenzione: una prefigurazione preformativa che nell'ora eterna diviene forma compiuta e completa:

*La piaga che Maria richiuse e unse,
quella ch'è tanto bella da' suoi piedi
è colei che l'aperse e che la punse.
Ne l'ordine che fanno i terzi sedi,
siede Rachel di sotto da costei
con Beatrice, sì come tu vedi.
Sarra e Rebecca, Iudit e colei
che fu bisava al cantor che per doglia
del fallo disse "Miserere mei",¹⁹*

I seggi dei beati dell'Antico Testamento, cioè dei credenti in Cristo venturo preannunciato dai profeti, sono tutti occupati; i seggi dei credenti in Cristo venuto sono in parte ancora vuoti perché attendono la storia: la storia è intesa nell'eternità medesima, la quale si profila, così, come causa efficiente, ed assieme, causa finale. Quei seggi vuoti sono in realtà pienezza, pienezza di senso, pienezza di carità. L'eternità fa spazio alla pienezza della storia umana, ciò che non attende alcun futuro, perché pienamente compiuta, si fa attesa e si spoglia di se stessa per vestire la storia di gloria sempiterna. La luce venuta dal passato, con la creazione e la manifestazione ai profeti, diviene luce che viene dal futuro, come pienezza di senso: la grande mediazione tra il passato ed il futuro è sempre compiuta dal grande Mediatore, Cristo. La duplicità delle due nature nell'unica persona del Figlio, che Dante sottolinea esplicitamente nel XXXIII canto paradisiaco, conferisce senso compiuto alla natura umana, ne è l'archetipo divino, archetipo di una immagine che si compie e si comprende nella sua ultima verità proprio nella persona del Figlio e nelle dinamiche medesime della vita intratrinitaria. Non può esserci persona del Figlio se non come generato dal Padre, non può esserci persona del Padre se non generando il Figlio; Figlio e Padre sono veramente tali in quanto spirano egualmente, *quinci e quindi*, un amore eterno ed assoluto, cioè lo Spirito Santo. La comunione della Trinità è l'archetipo della

¹⁹ Pd. XXXII, vv. 4-12.



esperienza di beatitudine per i beati, che è esperienza di condivisione di una realtà il cui nucleo è la diffusione medesima. Come osserva san Bonaventura, la massima bontà è la massima diffusività, giacché il Bene è *diffusivum sui*, la massima diffusività è la Trinità di Dio:

Ora la somma diffusione non può che essere attuale e intrinseca, sostanziale e ipostatica, naturale e volontaria, libera e necessaria incessante e perfetta. Se dunque nel sommo bene non ci fosse eternamente la produzione attuale e consustanziale, e l'ipostasi ugualmente nobile, come è il principio che produce per via di generazione e di spirazione – in modo che sia di un principio eterno che produce eternamente il suo eguale – se non ci fosse l'amante e l'amato, il generato e lo spirato, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, non sarebbe sommo bene, poiché non si diffonderebbe in modo sommo²⁰.

Tornando alla divisione della Candida rosa, divisione che è condivisione, Dante mostra la distribuzione dei beati del Nuovo Testamento, una suddivisione ancora provvisoria, in quanto Dante tornerà sulla disposizione dei beati man mano che la sua visione si approfondisce precisandosi come visione mistica. Vi è al vertice della platea, che Dante sta osservando, san Giovanni Battista, di fronte – *di contra* – a Maria, poi “degradando” san Francesco, san Benedetto e sant’Agostino, e poi gli altri beati del Nuovo Testamento. Di qui la divisione successiva orizzontale, che distingue la candida rosa in due parti, una in alto dove vi si trovano gli adulti, l’altra in basso dove si trovano gli infanti. Come abbiamo testé rilevato la candida rosa è il compimento della storia, ed ogni beato conserva l’età raggiunta in vita, nella contemplazione beatifica. L’essere umano, nel contemplare Dio conserva il suo volto, la sua personale ed insostituibile storia, la sua propria identità, che trionfa nella condivisione e non nell’isolamento. L’uomo condividendo diviene migliore, il pieno compimento della persona non può che essere partecipazione e comunione di un Sommo Bene che è sommamente Bene comune, bene che si diffonde, bene che si lascia condividere. Nella candida rosa vengono, inoltre, temperati i meriti con la grazia; la grazia non è contraria alla natura, ma è il compimento della natura medesima: dove la natura non arriva, giunge la grazia di Dio. Infatti, se per l’adulto la condizione beatifica tiene conto sia della grazia di Dio che del merito e delle virtù umane, invece, per l’infante, che non ha potuto raggiungere l’effettiva maturità, la condizione della beatitudine vede intervenire la grazia. La

²⁰ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, VI,2.



dignità incondizionata della natura umana viene suffragata dalla grazia. La divisione verticale sovrintende anche la disposizione degli infanti, infatti, gli infanti sono suddivisi in Antico Testamento, con riferimento alla circoncisione, e in Nuovo Testamento con riferimento al battesimo.

La visione interiore si acuisce progressivamente andando a delucidare, nell'osservazione, visione spirituale, il "vertice" della candida Rosa. Ai vertici della Rosa dei beati vi è la creatura più simile a Cristo, Sua Madre Maria. Più vicini a Maria, alla sua destra, nella parte del Nuovo Testamento, vi sono San Pietro e San Giovanni Evangelista. Dalla parte dell'Antico Testamento, alla sinistra di Maria, vi sono Adamo e Mosè, e, dall'altra parte della rosa, vi è san Giovanni Battista alla sua destra vi è sant'Anna, che fissa sua Figlia Maria, sant'Anna, che generò la mamma di Dio. Alla sinistra del Battista vi è Santa Lucia, la quale mediò la grazia di Maria a Beatrice per il poeta, come Virgilio, guida razionale, sottolinea all'inizio dell'opera. Il dono di Maria a Dante richiama un'opera di mediazione che è partecipazione alla diffusione della grazia: come Dio chiama alla partecipazione della sua gloria, gloria corrisposta e condivisa, tramite la "mediazione" trasparente e proattiva degli angeli; così la grazia donata da Maria al poeta per la sua redenzione comporta condivisione, partecipazione delle guide per redimere il poeta dal peccato e guidarlo sino all'ultima salute. Persino Virgilio, guida razionale, rappresentante della tradizione classica, cultura "madre" di Dante, partecipa a quest'opera di redenzione. La contemplazione, fattasi visione, rende il poeta partecipe di una beatitudine, che è massima realizzazione dell'essere e delle potenzialità umane, in un atto che è compimento supremo di ciò che l'uomo è chiamato ad essere. Partecipando alla beatitudine e fissando il supremo essere beato, cioè Maria, dalla massima somiglianza con Cristo, è possibile contemplare Dio stesso, per intercessione della Vergine medesima.

4 Sé come gli Altri

La preghiera a Maria è affidata a san Bernardo e rappresenta una delle più alte liriche dell'umanità, un canto di amore che si affida all'amore, una fede nell'amore che si rivolge alla fonte medesima della speranza, *di speranza fontana vivace*. In tal modo, la fede, la speranza e la carità si enucleano in Maria e da essa procedono, una trinità di virtù teologali, che compiono e rigenerano di grazia la natura umana, decaduta, ma viva; Dio, nell'effonderci la grazia, dimentica la decadenza, e volge il suo dolce sguardo, tramite Maria, sulle nostre vite.



Mentre san Bernardo di Chiaravalle pronuncia la sua preghiera di intercessione, Dante già viene introdotto alla visione di Dio, una visione personale, intima e condivisa, condivisa dai partecipanti della beatitudine, condivisa ai lettori dell'opera medesima. La visione si enuclea nella vita intratrinitaria, divenendo delucidazione di quella triplicità delle Persone che realizzano l'unità profonda di Dio. Quel Dio, Uno-Bene, che già veniva profilato all'inizio del Paradiso, si rivela a Dante, proprio in questa unità profonda, Trinità personale.

*La gloria di colui che tutto move
per l'universo penetra, e risplende
in una parte più e meno altrove.
Nel ciel che più de la sua luce prende
fu' io, e vidi cose che ridire
né sa né può chi di là su discende;
perché appressando sé al suo disire,
nostro intelletto si profonda tanto,
che dietro la memoria non può ire²¹.*

Notiamo con meraviglia come Dante accosti la gloria di questo Uno-Bene con la triplicità del dinamismo umano, introducendoci in un percorso in cui quella triplicità dinamica dell'unica persona umana – desiderio, intelletto, memoria – ascende alla propria origine, cioè all'Uno Bene, origine fontale, di cui l'essere umano è immagine. Quell'Uno Bene, che origina l'essere umano, si concede alla visione rivelandosi Egli stesso Trinità. L'Unità profonda di quell'Uno-Bene si rivela nella Trinità, la Trinità realizza pienamente l'Unità: Una la sostanza, Tre le persone. Il modello di comprensione teologica dell'Unità Assoluta si converte nel modello interpersonale, il modello interpersonale di comprensione di Dio risulta possibile solo sulla base della Sua Unità Assoluta. Ciò che noi comprendiamo come Unità è la Vera Trinità di Dio; ciò che noi comprendiamo come Trinità è, in realtà, la Sua Unità profonda. I due momenti della contemplazione umana del mistero della Trinità di Dio, sono in realtà un'Una e medesima realtà. Dante lo esprime chiaramente:

*Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna;
sustanze e accidenti e lor costume*

²¹ Pd. I, vv. 1-9.



*quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch' i' vidi, perché più di largo,
dicendo questo, mi sento ch' i' godo*²².

E poco sotto le sue parole sono lapalissiane, e si inseriscono appieno in quella tradizione occidentale, che ha indicato nell'Unità Assoluta del principio il termine ultimo dei molti modi di predicarlo attuati dall'uomo. La molteplicità è propria del discorso umano su Dio, discorso che in realtà si riferisce a ciò che è Uno; il dinamismo di perfezionamento ed attuazione del discorso e del pensiero umano su Dio, si riferisce e tende a ciò che è Uno e che lo è eternamente:

*Non perché più ch' un semplice sembante
fosse nel vivo lume ch' io mirava,
che tal è sempre qual s' era davante;
ma per la vista che s' avvalorava
in me guardando, una sola parvenza,
mutandom' io, a me si travagliava*²³.

San Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum* esplicitamente evidenzia, nel cap. VI, 3, come l'essere umano sia portato a pensare distintamente ciò che in Dio si realizza come Uno. La realtà referenziale del pensiero umano è l'Unità, anche se la modalità discorsiva con la quale l'essere umano pensa la ricchezza di questa unità, si esplicita in modo molteplice. Ma la molteplicità è esplicitazione discorsiva di una ricchezza che negli effetti risulta poliedrica, ma nell'origine è unitaria. Nell'Unità di Dio risiede la potenzialità attiva di quanto noi pensiamo in modo molteplice, interrogandoci sulle profonde implicanze di tale unità nel nostro delucidare il senso ultimo della nostra esistenza, nonché dell'essere creaturale²⁴.

Il compimento nella visione beatifica del viaggio ultraterreno del poeta, viaggio di comprensione di sé medesimi nella contemplazione del proprio principio, si enuclea proprio nella visione di quell'Uno luminosissimo che è Trinità e che, nel modo dell'origine, corrisponde a

²² *Pd.* XXXIII, vv. 85-90.

²³ *Id.* vv. 109-114.

²⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, VI, 3: *Mentre, dunque, tu consideri queste cose in se stesse e separatamente, hai quanto ti occorre per contemplare la verità; quando le confronti, hai sufficienti motivi per innalzarti a più alta ammirazione; e pertanto, se vuoi che la tua mente si elevi dallo stupore all'altissima contemplazione, queste verità sono da considerare insieme.*



ciò che l'uomo è nel modo proprio di ciò che è originato: come l'essere umano creato ad immagine di Dio è un unico essere di tre facoltà, così la sua origine fondamentale è Dio Trinità. Quella luce che è unica si manifesta come Trinità:

*Ne la profonda e chiara sussistenza
de l'alto lume parvermi tre giri
di tre colori e d'una contenza;
e l'un da l'altro com'iri da iri
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco
che quinci e quindi igualmente si spiri²⁵.*

La Trinità di Dio non può che sorgere nell'Unità – *ne la profonda e chiara sussistenza* – , l'Unità di Dio non può manifestarsi che come Trinità – *quinci e quindi igualmente si spiri-*.

La luce eterna di Dio, Uno che si diffonde come Bene nel creato, si enuclea nel suo diffondersi e corrispondersi nella Trinità stessa, è una realtà di diffusione e corrispondenza: diffusione in ciò che è eguale, cioè nella Trinità medesima, dapprima; in ciò che è derivato, ossia la creazione, poi. Ma il poi, come Dante medesimo ci dirà, è compreso già nel dapprima, perché il tempo dall'eterno si origina e all'eterno ritorna.

Scrive Bonaventura nel *Breviloquium*:

Il sentimento altissimo vuole che si creda che Dio possa sommamente comunicarsi; il sentimento piissimo che possa e voglia: perciò l'alto e pio sentimento ci fa dire che Dio si comunica sommamente nella sua eternità con amore singolare e condiviso, e che perciò è Dio uno e trino²⁶.

Quest'unità trinitaria in se medesima riposa, è quiete per il contemplante medesimo, giacché è stabilità somma in se medesima; tale quiete si comprende reciprocamente nella sua somma compiutezza, ed, altresì, si ama e tale dinamica costituisce egualmente la triplicità personale della Trinità e l'unità della sostanza divina. Il *sidi*, infatti, richiama il Padre; l'*intendi* il Verbo, ma come corrispondente al Padre che è *intendente*, e assieme, nella loro corrispondenza, *intelletta* e *intendente*, Padre e Figlio spirano lo Spirito Santo, ossia *l'ami e arridi*, che *quinci e quindi **igualmente** si spiri*. La distinzione personale nella pienezza della sua realtà

²⁵ *Id.* vv. 115-120.

²⁶ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. *Breviloquium*, a cura del P. Giuliano Piccioli PFM, Vol. I. Siena: Ezio Cantagalli, 1931. Parte prima, cap. II, par. 3.



è l'eguaglianza della *luce eterna*, una sostanza in tre persone. Ognuna delle persone divine in se stessa è divina come le altre e questo modello trinitario è il modello di qualsiasi realtà umana di autentica condivisione: la realtà della beatitudine, che si compie nella candida rosa, infatti, non è contemplazione individuale, ma condivisione e corrispondenza.

Il riferimento alla tradizione qui è massimo, in quanto Dante riesce a compiere, e rieseguire conseguentemente in poesia, la sua più profonda esperienza di Dio grazie alla tradizione stessa, che prende forma icastica nella candida rosa quale realtà compiuta di ciò che nella storia è tradizione, ma nell'eterno è attuale visione. La visione della gloria di Dio da parte della Chiesa trionfante è resa possibile da quel Dio che, per grazia, illuminò della sua gloria quella che fu, nella dimensione temporale, Chiesa militante. Il cammino temporale diviene contemplazione eterna all'interno di un vero e proprio itinerario della mente in Dio, itinerario nel quale differenti momenti progressivi si compiono nella visione superiore dell'eterno. L'attualità unitaria della visione dantesca e la visione della realtà divina, ossia la visione di Dio, ma, in quanto visione umana, si profilano essere anche la risultante del contributo di quella tradizione storica, che ha portato Dante ad interrogarsi su Dio medesimo. La domanda è umana, ma la risposta è di Dio, in quanto la domanda umana si rivolge a Dio e non a realtà intramondane. La stessa domanda umana, nella propria possibilità, esige la risposta divina, in quanto, se scomparisse la trascendenza di Dio, scomparirebbe il senso medesimo di questo domandare. La tradizione, quale realtà storica e umana, non deve essere considerata in sé medesima, le sarebbe innaturale, bensì deve essere intesa nel suo tendere intrinseco a Dio stesso, quale sua origine profonda, quale suo senso non solamente ermeneutico esistenziale, bensì originario e metafisico. Gli elementi molteplici di questa tradizione debbono essere individuati nelle fonti possibili della formazione dantesca e, debbono, altresì, essere integrati con l'elemento divino della visione, ossia l'oggetto stesso della visione. Questa integrazione tra visione dell'uomo e realtà divina, che si lascia vedere dall'uomo rendendo, così, possibile la visione stessa, la possiamo individuare all'interno della vita intratrinitaria medesima.

5 Tradizione, integrazione, Verbo della visione

La tradizione consente a Dante di poter comunicare al lettore la propria visione, lo straordinario partecipare alla beatitudine di quella Chiesa Trionfante immersa nella gloria della luce divina; una visione



che, senza fasi temporali e momenti divisibili, indivisibilmente rivela la Trinità. La realtà della tradizione, fattasi nella candida rosa contemplazione compiuta e vivente nell'eterno, si rivela partecipazione alla gloria che Dio comunica, trasfigurando tutti i momenti della storia umana nella realtà eterna e luminosissima dell'Empireo. È, ad un tempo, tradizione grandiosa nella storia, in quanto riesce a prefigurare il divino, e tradizione gloriosa, in quanto trasfigurata nell'eterno.

Bruno Forte ben sottolinea il legame tra la Trinità e la Chiesa, sotto l'aspetto della reciprocità e dell'amore vicendevole:

*<<Amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi>> (Gv 15,12; cfr. 13,34)
 – <<Che essi siano uno, come noi siamo uno>> (cfr. Gv 17,21-22).
 Kathos indica una relazione al tempo stesso causale, esemplare e finale, mostrando nella Trinità la fonte, il modello e la meta della comunione dei discepoli di Gesù, che è la Chiesa. Alla luce del Kathos si può affermare che la Chiesa viene dall'amore della Trinità (Ecclesia de Trinitate), è immagine della comunione trinitaria (Ecclesia communio sanctorum) e tende verso la Trinità nel cammino del tempo (Ecclesia viatorum). Amati nell'Amato, siamo amati per amare: è per questo che il Kathos si unisce in Giovanni al pronome della reciprocità allelon allelous "gli uni e gli altri". L'Amore partecipatoci dai Tre si manifesta nell'amore reciproco: amarci gli uni gli altri è il volto dell'amore che costituisce la Chiesa²⁷.*

Dante è consapevole di essere di fronte a Dio in quanto, *aliquatenus*, riconosce il Lui quella realtà che già aveva dentro di sé. L'esempio del pellegrino è lapalissiano, un pellegrino che, avvicinandosi alla meta ultima del pellegrinaggio, già nel cammino stesso questa meta pregusta, sogna, prefigura, immagina: l'immagine di Dio immagina il suo Dio.

*Qual è colui che forse di Croazia
 viene a veder la Veronica nostra,
 che per l'antica fame non sen sazia,
 ma dice nel penser, fin che si mostra:
 <<Signor mio Gesù Cristo, Dio verace,
 or fu sì fatta la sembianza vostra?>>:
 tal era io mirando la vivace
 carità di colui che 'n questo mondo,
 contemplando, gustò di quella pace²⁸.*

²⁷ FORTE, B. *Le Beatitudini*: Esercizi spirituali. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2023. p. 146-147.

²⁸ *Pd.*, XXXI, vv. 103-111.



San Bernardo costituisce la testimonianza che motiva il cammino e tale testimonianza non è autoreferenziale, bensì dinamica e funzionale alla contemplazione di Dio stesso. La valenza della testimonianza di san Bernardo è inscindibile dal suo indicare Dio stesso, e tale legame tra la beatitudine e la testimonianza di san Bernardo è, come Dante sottolinea esplicitamente, la Carità. Non a caso nel Canto XXXIII del Paradiso Bernardo, nella preghiera che rivolge alla Vergine, evidenzia lo *status* peregrinante di Dante, con una non sottovalutabile empatia capace di porre in luce la difficoltà e la fatica del cammino stesso.

Se, dunque, il percorso del poeta verso Dio è un pellegrinaggio, un grande lume di questo peregrinare verso la fonte di ogni luce è sant'Agostino e lo è, attraverso, la tradizione stessa dell'agostinismo, specie di san Bonaventura. La testimonianza della visione della Trinità indica la realtà ultima di Dio, che sant'Agostino esperì nel suo intimo e testimoniò facendosi tradizione. L'esperienza intima del Vescovo di Ippona si fece tradizione per gli altri in quanto indicativa di Dio. La grandezza del contributo umano, pertanto, risiede nell'indicare non se stesso, ma Dio. Il *sidi*, *l'intendi* ed *ami* di Dante riprende infatti le *Confessioni* e il *De Trinitate* di sant'Agostino, ne partecipa di fronte alla fonte di ogni partecipazione e comunicazione. Questa realtà Trinitaria è, infatti, il modello di ciò che nell'uomo è in forma di immagine, ma l'autenticità e il valore di questa immagine, chiamata ad essere immagine veritiera, risiede nel corrispondere a quell'Origine che è la Trinità di Dio. L'immagine, infatti, non è immagine autoreferenziale ma *imago Dei*. L'uomo, infatti, è un essere che è, che conosce e che vuole e Dio, sua origine ultima e autentico referente della realtà umana, è Essere, Intelletto ed Amore.²⁹ La modalità di tale corrispondenza non è, inoltre, meramente statica, ma dinamica: corrispondere a Dio è rendersi quanto più simili a lui e divenire consapevoli di questo progredire nella somiglianza. Questa corrispondenza è un itinerarium, un peregrinare verso quella meta da cui si proviene originariamente: la gloriosa causa finale è un amorevole causa efficiente.

²⁹ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *Le Confessioni*. Introduzione, traduzione e note a cura di Alberto Landi. Milano: Edizioni Paoline, 1987. XIII, 11. Scrive Agostino in questo passo de *Le Confessioni*: *Io infatti esisto, so e voglio: esisto sapendo e volendo, so di esistere e di volere, voglio esistere e sapere. Chi può, cerchi di capire quanto la vita sia inseparabile da queste tre cose, come si tratti di un'unica vita, un'unica intelligenza e un'unica essenza; come, infine, siano inscindibili gli oggetti di questa distinzione, eppure come si tratti di una vera distinzione.*



Questo tema della autentica realizzazione umana e della corrispondenza tra l'uomo e la sua verità ritorna nel *De Trinitate* attraverso le realtà della *mens*, *notitia*, *amor*, cioè memoria, intelligenza e volontà, che rinviano archetipicamente alla realtà trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, nell'orizzonte del quale l'essere umano acquista pieno senso:

E sono una certa immagine della Trinità la mente stessa, e la sua conoscenza, cioè la prole e la sua parola che viene da lei stessa, e l'amore come terzo, e queste tre cose sono una cosa sola e una sola sostanza. Né la prole è minore finché la mente si conosce tanto quanto è, né l'amore è minore finché essa si ama tanto quanto conosce e quanto è³⁰.

Nella tradizione è sant'Anselmo a riprendere il messaggio di sant'Agostino rendendolo fulcro della sua esperienza di Dio, esperienza che vede la fede illuminare l'intelletto: *intellectus quaerens fidem*. Sant'Anselmo dopo aver delucidato le varie implicanze dell'unità di Dio, ossia molteplici trattazioni, che in noi sono molte, ma che si riferiscono ad un'unica e medesima realtà, tratta del tema della Trinità delle persone divine nell'eguaglianza della sostanza. Dio è tutto ciò che è meglio essere piuttosto che non essere, quell'*Id quo maius cogitari nequit*, origine di ogni conoscenza anche quella sensibile, misericordioso ed impassibile, giusto e misericordioso assieme, vita della quale Egli stesso vive, illimitato ed eterno, maggiore di quanto si possa pensare di lui, eterno e semplicissimo, pieno di soavità, armonia, gusto e bellezza ineffabili, anteriore e superiore a tutte le cose, unico a possedere veramente e sommamente l'essere³¹:

E tu sei colui che sei propriamente e semplicemente, perché né hai un essere passato o futuro, ma un essere soltanto presente, né puoi essere pensato talvolta non esistente. E tu sei vita, luce sapienza, beatitudine, eternità e molti beni di questo genere, e tuttavia non sei che un unico e sommo bene, tu che sei totalmente autosufficiente, di nulla bisognoso, di cui tutte le cose hanno bisogno per esistere e per esistere bene³².

Delucidando le perfezioni di Dio, Anselmo riesce a contemplare quella Trinità di Dio che altro non è che l'unità sommamente semplice:

³⁰ AGOSTINO. *La Trinità*. Saggio introduttivo e note al testo latino di Giovanni Catapano. Traduzione, note e apparati di Beatrice Cillerai. Milano: Bompiani, 2019. IX, 18.

³¹ Cfr. ANSELMO D'AOSTA. *Proslogion*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto. Testo Latino a fronte, Milano: Rusconi, 1996. par. 5-22.

³² *Proslogion*, par. 22.



D'altra parte, ciò che ciascuno è singolarmente lo è tutta la Trinità insieme: Padre, Figlio e Spirito Santo, poiché ciascuno singolarmente non è altro che l'unità sommamente semplice e la semplicità sommamente una, la quale non può essere né moltiplicata né essere due cose diverse. <<Ma una sola cosa è necessaria>>. In Verità, questo è quell'unico necessario in cui si trova ogni bene, che è anzi ogni bene, l'unico e totale e solo bene³³.

Riccardo di San Vittore sviluppa il cosiddetto modello dell'Unità Assoluta verso il modello relazionale, molto sensibile alla trinità personale e alla realtà dello Spirito Santo quale *Condilectus* dal *Dilectans* e dal *Dilectus*: l'Unità di Dio non può che essere Trinitaria. Riccardo di San Vittore, assai influenzato dal proprio maestro Ugo di san Vittore, influenzerà san Bonaventura da Bagnoregio che non a caso li richiamerà esplicitamente nella sua *Reductio Artium ad Theologiam*:

Il primo insegnamento riguarda la fede, il secondo il comportamento, il terzo il fine di entrambi. Al primo devono dedicarsi con faticoso sforzo i dottori, al secondo i predicatori, al terzo i contemplativi. Agostino insegna soprattutto il primo, Gregorio il secondo, Dionigi il terzo. Anselmo segue Agostino, Bernardo segue Gregorio, Riccardo segue Dionigi; poiché Anselmo è maestro dell'argomentazione, Bernardo nella predicazione, Riccardo nella contemplazione. Ugo poi eccelle in tutte queste cose³⁴.

Il Dottore serafico nell'*Itinerarium mentis ad Deum* cesellerà il tema dell'Unità di Dio con quello della Trinità nel capitolo V e VI, in un'articolazione che indica una medesima realtà, quello del Dio una sostanza in tre persone, attraverso il suo svilupparsi nella storia e nella tradizione stessa dell'uomo, e nell'avvicinarsi dell'Antico e del Nuovo Testamento.³⁵ Un Dio indicato nella sua Unità e Trinità, attraverso il Suo rivelarsi all'umanità itinerante, ma non errante. L'itinerario della mente, infatti, è *in Deum*. Ci sono, così, due modi o gradi per contemplare le perfezioni invisibili ed eterne di Dio, di cui l'uno ha per oggetto l'essenza divina, l'altro la proprietà delle persone. Nel primo modo fissiamo lo sguardo sull'essere di Dio, chiamandolo "colui che è", in particolare riferimento all'Antico Testamento; nel secondo modo ci concentriamo

³³ *Id.* par. 23.

³⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. *Riconduzione delle arti alla Teologia*. Traduzione di Silvana Martignoni. Roma: Città Nuova 2006. par 5.

³⁵ Cfr. DIZIONARIO BONAVENTURIANO, a cura di Ernesto Caroli. Milano: Editrici Francescani, 2008. Voce "Trinità". Cfr. LIEGGI, Jean Paul. *Teologia Trinitaria*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2020. p. 203-244.



sul Bene, cioè su quella massima diffusività che si realizza nelle persone della Trinità con particolare riferimento al Nuovo Testamento. San Bonaventura si riferisce primariamente, per ciò che concerne l'Antico Testamento, alla Rivelazione di Dio a Mosè come "Io sono Colui che sono"³⁶; per ciò che concerne il Nuovo Testamento si riferisce al Battesimo, nel quale si battezza nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo³⁷.

Possiamo sintetizzare quest'interrogazione, entro la quale l'essere umano ha cercato di pensare l'Unità e Trinità di Dio con le parole stesse che Dante rivolge a san Pietro nel cielo delle stelle fisse, circa l'oggetto del credere:

*E credo in tre persone eterne, e queste
credo una essenza sì una e sì trina,
che sofferà congiunto "sono" ed "este"*³⁸.

Conclusione

Il vertice del cammino dantesco congiunge conoscenza di sé medesimi e conoscenza del Principio primo di tutto ciò che è. Se questo principio ha per confine, cioè come identità profonda, amore e luce, è principio di conoscenza, in quanto illumina, ed è fine ultimo, dinamico e generativo: infatti, è alla luce di questo fine ultimo, il quale si profila anche come origine, che possiamo conferire un significato dinamico ed estatico alla nostra vita. Il sommo bene è, così, origine e fine ultimo, nell'orizzonte del quale indirizzare tutte le buone azioni, che sono tali in quanto partecipano di lui.

Inoltre, nella contemplazione della Trinità, in particolare nel *giro* del Figlio, Dante contempla la *nostra effige*, cioè la nostra ultima verità, l'archetipo dell'umanità, testimoniando per quanto possibile l'acquisizione piena in Dio, da parte dell'uomo, della definitiva e piena verità su se stesso³⁹.

Straordinaria la dinamica che possiamo intravedere proprio nei versi conclusivi del XXXIII canto, allorché Dante si accinge a ritornare

³⁶ Es 3,14.

³⁷ Mt 28,19; Lc 18,19.

³⁸ Pd. XXIV, vv. 139-141.

³⁹ Cfr. PERRIELLO, R. L. *La scienza del bene e del male nella Divina Commedia*, p. 289-301.



alla vita terrena e a testimoniare per quanto può ciò che ha visto. E' già una forma di integrazione e relazione tra la bellezza di un'esperienza vissuta e la vita concreta, che abbisogna di motivazione, di senso, di una risorsa presente nell'anima capace, attraverso il ricordo, di illuminare la quotidianità della vita nelle sue più disparate vicissitudini, nelle sue attese, frustrazioni, delusioni, speranze:

*Qual è l'geometra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond'elli indige,
tal era io a quella vista nova:
veder volea come si convenne
l'imgo al cerchio e come vi s'indova;
ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne⁴⁰.*

La bellezza di un ricordo, può infondere continuamente senso alla nostra esistenza, rinvigorendo le forze del cammino, le motivazioni, la comprensione di un valore, la prosecuzione di un messaggio, l'attuazione di un ideale, come luce perennemente luminosa, che non si spegne neppure di fronte alla morte e alla scomparsa di ciò che non è più⁴¹.

Siamo dunque immagine di quella Trinità, che ci chiama a trovare la nostra ultima verità nella contemplazione di Dio e in questa contemplazione accorgerci della condivisione e comunione che realizza l'essere umano in quanto è realtà stessa del Dio Trinitario, Dio di comunione, condivisione, comunicazione, che vengono donate in modo inesauribile. Tradurre nel tempo e trasmettere nella storia quest'acquisizione si rivela così, veramente, non solo un necessario supplire il non essere ed i limiti della creatura, bensì partecipare a quella vita eterna, infinita ed immortale, *sì come rota ch'igualmente è mossa*⁴².

⁴⁰ Pd. XXXIII, vv. 133-141.

⁴¹ Scrive RAFFAELE MASTROMARINO, nel suo *La gestione dei gruppi. Le competenze per gestire e facilitare i processi di gruppo*. Milano: Edizioni Franco Angeli, 2013. pag. 177: *I partecipanti del gruppo sono invitati a seguire una fantasia guidata, riportata di seguito, condotta dal formatore che li aiuta a ricordare una situazione dove si sono sentiti particolarmente felici.*

Al termine della fantasia guidata 2 o 3 persone del gruppo sono chiamate a raccontare a tutto il ricordo che hanno individuato mentre il formatore le stimola ad analizzarlo seguendo i passi seguenti: ...

⁴² Pd. XXXIII, V. 145.



Riferimenti

AGOSTINO. *La Trinità*. Saggio introduttivo e note al testo latino di Giovanni Catapano. Traduzione, note e apparati di Beatrice Cillerai. Milno: Bompiani, 2019.

AGOSTINO D'IPPONA. *Le Confessioni*. Introduzione, traduzione e note a cura di Aldo Landi. Milano: Edizioni Paoline, 1987.

ARDISSINO, E. *Tempo liturgico e tempo storico nella "Commedia" di Dante*. Prefazione di Giuseppe Mazzotta. Citta' del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

BENEDETTO XVI. *Deus Caritas est. Lettera Enciclica sull'Amore cristiano*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

BONAVENTURA. *Itinerario della mente in Dio*. Introduzione di Letterio Mauro. Traduzione di Silvana Martignoni e Orlando Todisco. Roma: Città Nuova, 2006.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, VI, 2.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. *Breviloquium*, a cura del P. Giuliano Picciòli PFM, Vol. I. Siena: Ezio Cantagalli, 1931.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. *Riconduzione delle arti alla Teologia*. Traduzione di Silvana Martignoni. Roma: Città Nuova 2006.

D'AOSTA, Anselmo. *Proslogion*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto, Testo latino a fronte. Milano: Rusconi Libri, 1996.

DIZIONARIO BONAVENTURIANO, a cura di Ernesto Caroli. Milano: Editrici Francescani, 2008. Voce "Trinità".

FORTE, B. *Le Beatitudini: Esercizi spirituali*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2023.

FRANCESCO. *Fratelli Tutti*. Lettera Enciclica sulla Fraternità e l'amicizia sociale. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCESCO D'ASSISI. *Expositio in Pater Noster*. In: ESSER OFM, Kajetan. *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*. Nuova edizione critica e versione italiana. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1995.

LIEGGI, Jean Paul. *Teologia Trinitaria*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2020.



LIVI, F. *Dante e la Teologia: L'immaginazione poetica nella Divina Commedia come interpretazione del dogma*. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2008.

PERRIELLO, R. L. *La scienza del bene e del male nella Divina Commedia: Per un'ermeneutica protologica della grande opera dantesca*. Prefazione di Alessandro Ghisalberti. Roma: Edizioni Antonianum-Medioevo, 2014.

PLATONE. *Timeo*, 34 B – 38 C;

PLATONE. *Parmenide*, 155 E – 157 B.

REALE, Giovanni. *Karol Wojtila. Un pellegrino dell'Assoluto*. Milano: Bompiani, 2005.

RECALCATI, Massimo. *La luce delle stelle morte. Saggio su lutto e nostalgia*. Feltrinelli, Milano 2022.

SGARBI, V. *Il Tesoro d'Italia. La lunga avventura dell'Arte*. Introduzione di Michele Ainis. Milano: Bompiani, 2013.