

PL 97

EUGENIO MASSA

LE PRIME MEDITAZIONI  
DEL  
*SECRETUM* DI PAOLO GIUSTINIANI

*Estratto dagli*

ATTI DEL QUARTO CONVEGNO DI STUDI UMBRI  
GUBBIO 22-26 MAGGIO 1966

*"FILOSOFIA E CULTURA IN UMBRIA TRA MEDIOEVO  
E RINASCIMENTO"*

CENTRO DI STUDI UMBRI PRESSO LA CASA DI SANT'UBALDO IN GUBBIO  
A CURA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA

EUGENIO MASSA

## LE PRIME MEDITAZIONI

DEL

### *SECRETUM* DI PAOLO GIUSTINIANI

Il patrizio veneto Tommaso (poi Paolo) Giustiniani (1476-1528)<sup>1</sup> arriva all'eremo di Camaldoli nell'avvento del 1510. Nel settembre del 1520 è in viaggio per le Indie Occidentali. Camaldoli ha deluso il suo desiderio di pace: tra i pagani d'America cerca l'evangelismo e la perfetta solitudine. Ma il suo viaggio oltremarino si arena fra le montagne di Gubbio: l'eremita Tommaso da Fabriano sul monte Calvo, Galeazzo Gabrielli e un domenicano spagnolo, di nome Raffaello, in Gubbio, lo persuadono facilmente di consacrarsi ai romiti « salvatichi » dell'Appennino.

È così di nuovo non ebbe pace, perché si trovò organizzatore e capo di una nuova compagnia eremitica camaldolese, che prenderà nome dall'eremo perugino di Montecorona. Nelle

<sup>1</sup> Cf. spec. PL. LUGANO, *La congregazione camaldolese degli Eremiti di Montecorona*, Frascati 1908; J. LECLERCQ, *Un humaniste ermite. Le bienheureux Paul Giustiniani (1476-1528)*, Roma 1951; dello stesso, *Seul avec Dieu. La vie érémitique d'après la doctrine du bienheureux Paul Giustiniani*, Parigi 1955; S. TRAMONTIN, *Un programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense V: il Libellus ad Leonem X dei veneziani Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in « Venezia e i concili », Venezia 1962, pp. 67-93; TH. MERTON, *Un eremita del rinascimento: Paolo Giustiniani*, in « Problemi dello spirito », Milano 1962, pp. 197-209; E. MASSA, *Paolo Giustiniani*, in « Bibliotheca Sanctorum », 7 (1966), pp. 2-9; P. GIUSTINIANI, *Trattati, lettere e frammenti*, a cura di E. Massa; I, E. MASSA, *I manoscritti originali custoditi nell'eremo di Frascati*, Roma 1967 (a questo libro rinviano le descrizioni di Mss.); II, *I trattati dell'amore di Dio*, a cura di E. MASSA, Roma 1967 (i testi del *Secretum* sono cit. dall'ed. ivi contenuta).

nuove condizioni poteva scrivere ancor meno che a Camaldoli: qualche soliloquio, molti progetti, ma niente altro.

Sino al 7 maggio 1524. Quel giorno meditò per iscritto come altre volte: però quello scritto non finì nel nulla come gli altri. Furono le prime pagine d'uno dei libri più suggestivi della mistica moderna.

Il testo del *Secretum meum mihi* è conservato autografo nel Ms. Tusc. Q IV bis, ff. 11-79v (= n. 1, 2)<sup>2</sup> ed è accompagnato da un frammento di redazione latina compreso nel Ms. Tusc. Q IV, ff. 171r-172r (= n. 5)<sup>3</sup>, da una parte di seconda redazione italiana inserita nel Ms. Tusc. F VII, ff. 62r-71v + 173v-1 (= n. 24)<sup>4</sup> e da schemi contenuti nel Ms. Tusc. Q IV bis, ff. 11-3v (= n. 1, 1), 164r-166v e 166<bis> (= n. 10, 1-4)<sup>5</sup>. Pubblicato in modo empirico a Frascati nel 1941, fu oggetto di alcune rapide osservazioni da parte di A. Stolz<sup>6</sup> e di J. Leclercq<sup>7</sup>, e recentemente è comparso fra le «Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice casinese 584» studiate da T. Leccisotti<sup>8</sup>.

Allo stato attuale è composto di sei meditazioni o «ragionamenti» o «cogitationi» (come dice l'autore). Ne doveva esistere anche una settima, che figura sunteggiata in una «summa o argomento» del Ms. Tusc. Q IV bis, ff. 11-3v (= n. 1, 1)<sup>9</sup>: ma noi non la possediamo, e con tutta probabilità fra Paolo non la scrisse mai. Infatti la «summa» in questione

<sup>2</sup> Cf. E. MASSA, *op. cit.*, p. 307.

<sup>3</sup> Cf. MASSA, *op. cit.*, p. 288. Il titolo riproduce un passo di *Isaia* 24, 16, reso celebre dalla chiusa dell'*Epistola ad fratres de Monte-Dei* di Guglielmo di Saint-Thierry (v. ed. M.-M. Davy, Parigi 1940, p. 156) e da S. BERNARDO, *De gradibus humilitatis et superbiac*, 8, 23 (v. in S. BERNARDI *Opera*, III, 1963, p. 35, 2).

<sup>4</sup> Cf. MASSA, *op. cit.*, p. 185.

<sup>5</sup> Cf. MASSA, *op. cit.*, pp. 307 e 310-311.

<sup>6</sup> Nella pref. all'ed. del 1941, pp. 17-18.

<sup>7</sup> Cf. *Seul avec Dieu*, ed. cit., pp. 142-155. *Ibid.* v. anche la prefazione di Th. Merton, pp. 14-16.

<sup>8</sup> Cf. «Archivio italiano per la storia della pietà», 4 (1965), pp. 12, 16 e 19.

<sup>9</sup> Cf. MASSA, *op. cit.*, p. 307.

registra non solo il contenuto ma anche la sede libraria (= foliazione) delle altre sei parti: cosa che non fa per la settima, dove lo spazio riservato alla foliazione è rimasto in bianco. Lo stesso convincimento è sostenuto dall'indice autografo del medesimo Ms. Tusc. Q IV bis, dove, al n. 1, il Giustiniani descrive, ad una ad una, le sei parti del *Secretum*, ma non la settima<sup>10</sup>.

A proposito del suo libro, l'autore non ci ha lasciato problemi di cronologia, avendo sottoscritto ciascuna meditazione con tanto di luogo e di data.

Colofone del primo «ragionamento»: «Hec f. Paulus post misse celebrationem, nunquam dimisso calamo, scribebat MDXXIII, die VII a<u>gusti, in eremo sancti Hieronimi de Pascilupo, die dominico». La data è ripetuta in f. 5v, in forma di postilla al testo I, 2, 1 («Ed ecco che hogi»): «o 7 adì de agosto».

Colofone della seconda parte: «Nesciens quid diceret F. Paulus hec scribebat, ad lucernale lumen, die, imo nocte, octava augusti in eremo s. Hieronimi <= de Pascilupo>».

In ambedue le sottoscrizioni il Giustiniani registra l'impeto dei pensieri «quotidiani» che danno il via a un libro imprevisto: «nunquam dimisso calamo» (I); «Nesciens quid diceret» (II).

La stessa unità di tempo (un giorno) vale per il terzo «ragionamento», che pure impegna l'autore a una formulazione teorica sistematica, come ci documenta il nuovo colofone: «Idem f. Paulus, ibidem die VIII a<u>gusti».

La medesima cosa non si verifica più per la parte IV. Ma qui il testo supera non tanto le misure quanto la struttura dei pensieri 'quotidiani', assumendo la forma di un vero e proprio trattato, come ci dimostrano anche alcuni dati librari: dalla revisione del testo (chè porta ad una seconda redazione dei cc. 1, 1-3, 33) al titolo. Un vero e proprio titolo («De' sei gradi e qualità de amore») al posto degli eser-

<sup>10</sup> Cf. MASSA, *op. cit.*, p. 303.

ghi<sup>10a</sup> o temi delle altre parti (I: «Ad nihilum redactus sum, et nescivi»; II: «Vivo, iam non ego, sed in me vivit Christus»; III: «Deus charitas et qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo, et erit Deus omnia in omnibus»; V: «Et proximum <tuum> sic<cut> te ipsum diliges»; VI: «Certus sum quia nihil me poterit separare a charitate Dei»). Tuttavia la quarta «cogitatione» non ha richiesto molti giorni di lavoro. In tutto, sette: «Hec vero, cum incepisset scribere die VIII <Augusti>, ad hanc calcem perduxit die XV eiusdem mensis F. Paulus, dictus eremita, in Eremito S. Hieronymi de Pascilupo. MDX<XIII>». E noi possiamo determinare i limiti di almeno cinque contributi giornalieri, perché taglio di legatura ed erosione di topi hanno risparmiato alcune note cronologiche intermedie: in f. 25v (= IV, 4, 24): «die XI»; in f. 28v (= IV, 6, 1): «die XII»; in f. 32r (= IV, 8, 1): «Die XIII»; in f. 38r (= IV, 9, 1): «Die XIII»: naturalmente tutti di agosto.

Il colofone della parte V informa: «MDXXIII, adì 25 de octobris, in le grote del Massatio, F. Paulo, dicto eremita, scriveva». Ma questa data vale solo per le ultime pagine, e precisamente per i ff. 67r-69v, perché nel margine sinistro di f. 67r una nota rivela che il testo (= V, 5, 40) fu scritto «25 octobris».

Anzi, il 23 dello stesso mese lo scrittore credeva di aver esaurito l'argomento, come dimostra il colofone cancellato nel f. 60v, in calce al testo del c. 4: «1524, die 23 octobris, in criptis Massacii F. P<aulus> d<ictus> E<remita> festinantissime». Invece, il giorno successivo (v. nota nel margine di f. 61r: «24 octobris»), il Giustiniani riprese la penna, e chiedendo scusa agli eventuali lettori («Et quivi se licito ei è anchora in questo tale discorso extenderci»: V, 5, 1), perché, pur essendo andato oltre il tema proposto già nei precedenti capitoli (v. V, 3, 10 e 13), introduce (ma non

<sup>10a</sup> L'esergo «Dilige dominum deum <m> tuum ex toto corde tuo», accanto al titolo di *Secretum IV* nel Ms. Tusc. Q IV bis, f. 16v, costituisce una giunta posteriore di fra Paolo (v. la collocazione e l'inchiostro).

senza opportunità) lo svolgimento di una sua nuova teoria sull'amore del nemico (V, 5), seguita da nuovi e più definitivi corollari (V, 6).

È questo non è tutto. Il testo, più degli altri soggetto a ripetizioni e riprese, è sconvolto da interruzioni (rotture della vita attiva) che gravano in modo perspicuo su questo scritto 'di invenzione'. Ce ne fanno fede le date sparse sui margini, e non distrutte dal taglio del legatore: f. 48v (= V, 1, 1): «<d>ie 11 settembris in ch<r>ip<tis> massaccii»; f. 49v (= V, 1, 6): «<I>2 sett(embri)s»; f. 51v (= V, 2, 4): «<2>2 octo<b>re in <cr>iptis <m>assa <ccii>». Fra Paolo ha scritto solo cinque paragrafi l'11 settembre. Almeno un mese e dieci giorni separano il secondo capitolo (§ 4) dal primo.

La parte VI fu scritta dopo un'interruzione di due anni, nel 1526: e di nuovo nell'eremo di Pascilupò, dove il Giustiniani ebbe alcuni giorni di inattesa pace eremitica. Egli impiegò quei giorni negli ultimi corollari del *Secretum*, probabilmente perché quella pace eremitica, in quel luogo, non poteva non ricordargli i pensieri nati in un'altra pausa di pace contemplativa, nello stesso romitorio.

Il colofone ricorda la casualità di questo ozio e, nel dichiarare la data, mostra un'esattezza (= vale solo per l'ultima parte dell'ultima meditazione) che era mancata in calce a *Secretum V*: «Hec vero postrema hui<u>s cogitationis scribebat F. Paulus, dictus Eremita, anno MDXXVI, die XIII se<p>tembris, in Eremo S.ti Hier(onymi) de Pascilupò, cum ibi esset otiosus, dum maioris, qui eum advocaverat, prestola<r>etur adventum».

Una precisazione cronologica può essere data all'interno del testo. Il 14 settembre l'autore scrisse la parte che inizia a 1, 15 in f. 72r, dove una nota marginale ci dice: «1526 die 14 setembris in s.to hieronymo».

Ma nel calendario di composizione non si esauriscono le notizie che il Giustiniani confida ai suoi studiosi. Nella «breve summa» del Tusc. Q IV bis, f. 11, così egli presenta il suo capolavoro: «cogitationi extemporaneamente exco-

gitate et scripte». Ossia, scritte d'impeto, pensate al momento di scriverle e scritte al momento di pensarle.

A indicazione dello stesso modo di scrittura vanno ricondotte alcune confidenze similari: per es., quelle contenute in IV, 9, 48 («come quello che poco ha esaminato quel che ha decto») e in una variante di testo cancellata in IV, 9, 49 («che in poche ore et con poca consideratione»).

Al tempo del *Secretum* fra Paolo si ritrova in un particolare impegno di attivismo monastico; anche per questo motivo egli compone secondo lo stile della sua prima solitudine muranese del 1506.

Egli non scrive per esprimere cose pensate: scrive per pensare; nelle materie più intime, anche senza riflettere:

... ut non possim, nisi cum calamum asumo, quid scribendum sit cogitare. Tum, cum asumpsi iam calamum, incipio cogitare quid potissimum scribere debe<a>m<sup>11</sup>.

Tum incipio cogitare, cum iam calamum super papyrum posui. Velocissimus calamus est, non retardans cogitationem. Neque retardatur ipse a cogitationibus. Non examinatur quid aut qualiter scribatur<sup>12</sup>.

Nel *Secretum* la situazione è diversa: ma non del tutto. C'è un impegno speculativo: ma formato poco alla volta. C'è un soggetto: ma scoperto a libro iniziato. E' venuto fuori un libro: ma lo scrittore s'era seduto per scrivere quattro pagine. A un certo punto compaiono i ragionamenti: ma quando il pensatore conchiude l'ultimo, scrive che non valgono nulla, e l'indomani ricomincia a pensare daccapo.

La prima scoperta del *Secretum* (il suo argomento) nasce estemporaneamente da una meditazione che non la cercava; poi, via via, il libro organizza metodo e formule, rinnegando tentativi operati e scoprendo nuove dimensioni speculative quanto più lo scrivere facilita e sviluppa l'impegno

<sup>11</sup> Ms. Tusc. F. †, f. 118r.

<sup>12</sup> Ms. cit., f. 105v.

del pensare. «Non scribimus quidem aliis; nobismet potius cogitamus quam scribimus»<sup>13</sup>.

L'ipotesi dell'eventuale lettore non sta lontana nemmeno dalle *Cogitationes quotidianae de amore Dei*: e balena anche al *Secretum*. Ma il primo lettore è lo scrittore. Egli agisce e reagisce. Non c'è un solo momento in cui lo scrivere non sia contemporaneo al cercare, e la ricerca che cerca è dramma o gioia, mentre diviene «trattato» solo la ricerca scritta a problemi risolti: «Penso che non serò inteso, perché non so io stesso se me intendo»<sup>14</sup>; «Et chi già non mi intende non mi lega, ch'io a me stesso scrivo: et per gratia de Dio già me stesso intendo»<sup>15</sup>.

Il procedimento del Giustiniani è, dunque, particolare e impone un criterio esegetico particolare. Anche il *Secretum* propone un problema di analisi e di storicizzazione: ma prima occorre analizzare come è nato il libro entro al libro, germinando e crescendo dalle prime meditazioni. È vero: un libro scritto «in fieri» manca di architettura e di stabilità logica. Ma è un libro che contiene anche la propria storia. È la storia che il *Secretum* fa del suo pensiero è tanto più preziosa per noi in quanto noi non abbiamo ancora fatto una qualsiasi storia del *Secretum*.

Esso è ancora tutto da esaminare. Da cima a fondo. Nulla di più utile che cominciare ad analizzare l'evolversi dei problemi, dei termini, dei metodi e dei fondamenti in quelle tre parti che nel *Secretum* preparano il vero e proprio trattato della quarta parte. Anche a costo di lasciare per il momento senza risposta definitiva problemi che si configurano adeguatamente solo in *Secretum* IV ss.: per es. quello del così detto panteismo mistico<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Ms. cit., f. 113v.

<sup>14</sup> *Secretum*, II, 3, 3.

<sup>15</sup> *Secretum*, III, 2, 19.

<sup>16</sup> Per ora cf. A. STOLZ, pref. all'ed. del *Secretum* del 1941, p. 17: «espressioni ... che ... sembrano interpretare l'unione dell'anima con Dio in un senso piuttosto panteistico». In questo articolo, vedi le linee fondamentali del problema tra le conclusioni provvisorie del c. IV.



## I

## SECRETUM I

Quella che ora costituisce la prima parte del *Secretum*, doveva essere una semplice meditazione su *Ps. 72, 22*: «*Ad nihilum redactus sum, et nescivi*»; ma nel breve giro della sua stesura («*nunquam dimisso calamo*», come ci dice il colofone) essa propose temi così arditi ed impegnativi da provocare l'autore, prima ad altre meditazioni, poi a un vero e proprio trattato.

## I

«*Ad nihilum redactus sum*». Fra Paolo intende: per il peccato. «*Et perch'io ero tutto nel peccato, io ero niente, perché il peccato è niente: et io, essendo tutto nel peccato, ero tutto in niente*» (I, 2, 2).

Se l'autore avesse inteso che il peccato è niente in senso più o meno metaforico, la meditazione si sarebbe limitata ad una pagina di pensieri quotidiani. Ma non fu così. Egli l'intendeva nel senso reale, in base ad uno dei modi più radicali per considerare la realtà.

a. Fra Paolo attribuisce l'essere a Dio in senso esclusivo («è, solo, l'esser»), e con l'essere di Dio identifica l'essere delle cose: «è, solo, l'esser de tutte le cose che sono» (I, 1, 2). L'affermazione non è incontrollata o di comodo letterario. Sarà il cardine teorico di tutto il *Secretum*. E per il fatto delle sue ripetizioni, si dimostra dottrina acquisita stabilmente da chi scrive il *Secretum I*: «Dio che è, solo, vero esser nostro» (I, 2, 6); «Dio che è, solo, vero essere» (I, 2, 4); «il quale (= *Dio*) è il vero essere» (I, 1, 12); «Dio il quale è, solo, vero esser de tutte le cose» (I, 2, 13); «Dio... il vero essere de tutte le creature» (I, 2, 3).

b. Fra Paolo intende l'«essere in Dio» come un essere l'essere di Dio, escludendo un'accezione di semplice presenza. Così come appare anche dal raffronto di espressioni equivalen-

ti: «vero esser che è solo in Dio» (I, 1, 16) e «vero esser che è Dio» (I, 1, 6).

c. Perché l'opposizione peccato (non essere) — Dio (essere) rappresenti un valore reale, deve assumere valore ontologico l'elemento psichico del peccato («adversione» da Dio). Solo così fra Paolo può dire: «in vero io non ero» (l. cit.). Tuttavia egli non tramuta questa supposizione in svolgimento esplicito: anche perché nel breve soliloquio passa presto dal nulla-nulla del peccato al nulla-tutto dell'amor di Dio. Ma parlando dell'amore-essere, che è l'opposto del peccato-non essere, svolgerà una teoria esplicita dell'essere d'amore, inteso come proprio e vero essere, parallelo all'essere «per essentia» (*Secretum* III, 1, 1 ss.).

L'interpretazione del peccato in termini ontologici non è dottrina nuova. Faceva capo ad un'esegesi tipica di *Io*, 1, 3: «*Sine ipso factum est nihil, id est peccatum; quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant, ut dicit Glossa <Augustini> ibidem*», dove il peccato figurava come il nulla che è l'assenza di Dio, e motivava numerose questioni scolastiche<sup>17</sup>.

Così anche s. Tommaso si chiede: «Utrum peccatum sit natura aliqua». E risponde in modo da illuminare, per contrasto, la dottrina di fra Paolo: «Ex parte ... actus, peccatum est natura aliqua; sed inordinatio est privatio, et secundum hanc peccatum dicitur nihil»<sup>18</sup>; «non est verum quod peccatum sit privatio, sed quod peccatum est actus privatus debito ordine; ... eo enim modo peccatum nihil est quo nihil fiunt homines cum peccant; non quidem ita quod sint ipsum nihil, sed quia, in quantum peccant, privantur quodam bono; et ipsa privatio est non ens in subiecto»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Cf. S. THOMAS, *De malo*, q. 1, a. 1, sed contra, 3; *In evangelium Johannis*, c. 1, l. 2, 2. Per il «peché est nient» dei mistici, cf., per es., MARGHERITA PORETE, *Miroir des simples ames*, 11; ed. R. Guarnieri, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 4 (1965), p. 529.

<sup>18</sup> *Quaestiones quodlibetales*, I, q. 9, a. 1. Ma v. AUG., *De civ. Dei*, XI, 9 «Mali ... nulla natura est».

<sup>19</sup> *De malo*, q. 2, a. 1, ad 4m. Cf. *ibidem*, q. 2, a. 9, ad 2m.: «Unde peccatum dicitur mors animae non essentialiter sed effective. Essentiali-

Alla « natura » (o entità 'fisica') che è « soggetto » della « privatio » (o nulla) del peccato, fra Paolo non rivolge nessuna attenzione in *Secretum* I. Eppure egli distinguerà, nell'anima, essere « per essentia » ed essere « per amore ». Anzi, anche in *Secretum* I egli identifica con l'essere di Dio l'essere di tutte le cose: perché non riduce in Dio anche l'essere fisico del peccato, in modo da attribuire anche al peccato un essere « substantiale » e un essere 'morale'? Fisicamente opera in Dio anche chi agisce « adverso da Dio ». E' vero: egli disprezza le questioni scolastiche; però a questo proposito può prendere esempio da alcuni Padri della Chiesa. Per esempio, da s. Agostino:

Sic ergo malus est mundus, quia mali sunt qui Deo praeferunt mundum. Et bonus est qui fecit mundum ... et ipsos qui amant mundum. Solum enim quod amant mundum et amant Deum, in illis non fecit. Ipsos autem quod ad naturam pertinet, ipse fecit: quod ad culpam pertinet, non ipse fecit. Hoc est quod paulo ante dixi: Deleat homo quod fecit, et placebit ei qui eum fecit <sup>20</sup>.

L'atteggiamento è spiegato dal contesto dottrinario e metodico del *Secretum*. E' vero che fra Paolo distinguerà un essere per essenza da un essere per amore: ma anche allora continuerà a studiare solo l'essere per amore, attribuendogli un'entità propria e autonoma, eguale a quella dell'essere per essenza. Inoltre, fin da *Secretum* I egli attribuisce all'amore il processo ontologico dell'anima che diviene l'essere di Dio: nulla di strano che, nello stesso ordine di idee, consideri sul piano dell'essere anche l'aspetto psicologico del peccato, trascurandone l'essere fisico o per essenza. Anche se per segno contrario. Psicologicamente il peccato è l'opposto dell'amore a Dio, che è essere e essere di Dio, il quale Dio è l'essere di tutto ciò che è. Dunque il peccato è l'opposto dell'essere: cioè non essere.

ter vero peccatum est actus deformis vel inordinatus ». Cf. S. THOMAS, *II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1.

<sup>20</sup> *Sermones ad populum*, 96, c. 5; PL 38, 587. Cf. S. TOMMASO, *De malo*, q. 3, a. 2, c.: « actio peccati est quoddam ens, et in praedicatione entis positum; unde necesse est dicere quod sit a Deo »; « necesse est dicere quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo ».

## 2

«Ad nihilum redactus sum, et nescivi». In *Secretum I* anche il 'non sapere' importa ed esprime una situazione ontologica. È prodotto dal non essere (a) e reduplica il non essere (b):

a. Et tanto più ero ad niente reducto, quanto meno il sapea. O quanto è veramente niente quello che è reducto a niente et, perché è niente, non può sentire né sapere che è facto niente! Tal ero io: et non lo sapeo (I, 1, 3).

b. Ma se è per il peccato reducto a niente, et non lo sa et non sente sé esser niente, alhora è ... in doi modi a niente reducto: uno per il peccato, il qual il privò del vero esser ch'è in Dio; l'altro per la cecità del peccato, il quale fa che, essendo niente, se existimi esser alcuna cosa et non sa la sua nihilità (I, 1, 7).

In questa fase, la negazione (non sapere) della negazione (non essere) non produce positività. Ragione: questa negazione non è vera e propria negazione. È una affermazione empirica che ha per oggetto «alcuna cosa» o particolari qualità dell'essere, e che assume valore di negazione solo perché le alcune cose o le particolari qualità non sono e non costituiscono il «vero esser ch'è in Dio» (I, 1, 7).

Ma c'è un'altra fase in cui la negazione non è più empirica e virtuale, ma esplicita ed essenziale: quando l'anima è consapevole del proprio 'non essere' in opposizione all'essere di Dio. Con la positività della coscienza, il «non sapeo» (che ha valore ontologico) si costituisce a principio: postula l'essere e lo determina. La sua negazione (non sapere) della negazione (non essere) produce la positività, rovesciando il non essere nell'essere. Naturalmente per gradi, determinati dal grado di coscienza che il soggetto ha del proprio non essere:

a. ... già in tanto sono ch'io sento quanto io sun averso et diviso da Dio; et per questo posso dire ch'io son a niente reducto, ma non sì che io già non senta ch'io son nulla (I, 1, 5).

b. ... non solo io manchi in me et a nulla mi converta, ma io non senti questa mia conversione in te (I, 2, 10).

c. O misero quello che ... tanto a niente è reduto che non sente essere niente ... O felicissima quella anima che, per adversion da se stessa et total conversione a Dio, il qual è, solo, vero esser de tutte le cose, in quel esser così si profunda, che, manchando in se stessa, se

stessa non sente come cosa da Dio diversa et, come se totalmente non fusse, perché in sé già non è, ma in Dio è reducta a niente et non lo sa, in sé non è et in sé non si sente, et tanto è in Dio intimata che non vede et non sente et non cognosce et non sa più né se stessa né questa sua nehlità, ma sol Dio sente ... et sol Dio per participatione di gratia è facta! (I, 2, 13).

Caduto il suo essere distinto da Dio, l'anima «se stessa non sente»; divenuta l'essere di Dio, «se stessa non sente come cosa da Dio diversa».

Onde, nel grado più alto il 'non sapere' si identifica con l'essere, in quanto si identifica con l'annullamento positivo del soggetto in Dio. Al suo livello, l'affermazione del particolare (ontologicamente negativa) è sostituita da quella dell'uno-tutto (ontologicamente positiva): e mentre la positività apparente della prima si risolveva in annullamento di «adversione», la positività reale della seconda («vero essere») si attua come annullamento del soggetto ad opera di amore.

Un rovesciamento di valori in termini di piena contraddittorietà: la positività empirica riuscendo negatività e la negatività esplicita assurgendo a positività.

Con questa posizione si compie anche un avanzamento nel discorso di *Secretum* I, che passa dall'annullamento negativo empirico del peccato all'annullamento positivo teorico per amore:

Hora ... vedo ch'io non potrò mai ad esser ritornare, se io così non mi unischi ad esso Idio — che è il vero essere de tutte le creature — che, in Dio tutto somerso, in me stesso sia nulla; ché alhora veramente io serò quello ch'io sono et quello che debbo essere, quando tutto in Dio somerso, in me stesso mancherò, ... quando averso da me stesso et da ogni creatura et in tutto a Dio converso, in me stesso mancherò et in Dio, che è, solo, vero essere, serò così tutto somerso, che potrò, il pianto in riso, le querelle in iubilatione convertendo, dire o in letere non più funebri ma aures et vitali scrivere: a niente io son reducto, et non lo so (I, 2, 3-4).

Così tanto l'analisi delle considerazioni sull'«ad nihilum redactus sum» quanto quelle sull'«et nescivi» portano alla conclusione che il primo soliloquio non si esaurisce sul nulla

del peccato, ma muove verso l'essere-tutto, che è Dio senza io; ossia verso l'annullamento totale dell'io nell'affermazione esclusiva ed assoluta di Dio. Dall'annullamento che è il vero non essere, fra Paolo passa all'annullamento che è il vero essere: «vero esser o... vera anichilation in te, che è il vero esser» (I, 2, 20): «per contrario modo» (I, 2, 15). Il peccato, che è non essere, costituisce un estremo il cui opposto è l'essere dell'essere in Dio per amore.

Il passaggio dal primo al secondo tema costituisce l'origine del *Secretum*. Si verifica per una certa esigenza che il primo ha di superarsi nel secondo: ma anche perché l'autore porta in sé il germe della deificazione per amore, come problema «effectuale» della sua esistenza contemplativa di eremita, e come tema di cultura.

Che il problema della deificazione per amore fosse 'portato' dall'autore, ce lo dimostra il linguaggio usato sin dalle prime pagine del *Secretum*.

In *Secretum I* fra Paolo parla di «niente», di «nihilò», di «reducto a niente» o «a niente redacto», così come comporta l'esergo («Ad nihilum redactus sum»): ed anche di «nihilità», di «nichilità», di «nehilità» (sei volte) e di «nientità» (quattro volte), in forma categorica. Ma egli mostra una tavolozza linguistica specializzata appena passa a discorrere di annullamento in Dio: «in Dio tutto somerso», «tutto in Dio somerso, in me stesso mancherò» (2, 3); «serò reducto a nulla», «in me stesso mancherò», «in Dio ... tutto somerso» (2, 4); «per infochato incendio di carità a te se unisca ... a te si unisca, in te si profundi, in te si sumerga, ... in sé manchi et a niente si reduci» (2, 5); «manchar in se stesso», «in Dio ... somerso» (2, 6); «in Dio profundarsi», «in se stessa manchi», «a niente redacto, in Dio solo sia», «intracto et intimato in Dio» (2, 7); «in Dio entracto et in certo modo in Dio per participatione di gratia converso, che nullo altro esser ... habia» (2, 7); «in te profundarmi», «in me stessa manchando et in te tutta convertendomi» (2, 9); «a te mi unisci, in te mi profundi, che, in te tutto converso, ... io man-

chi in me et a nulla mi converta» (2, 10); «manchiamo in noi stessi et in Dio cominciamo ad essere», «mutatione in Dio», «solo in Dio si sente et si cognosce» (2, 12); in Dio «così si profunda che, manchando in se stessa, se stessa non sente come cosa da Dio diversa», «come se totalmente non fusse, perché in sé già non è, ma in Dio è reducta a niente ... et in sé non si sente», «in Dio intimata», «sol Dio per participatione di gratia è facta» (2, 13); «a te mi unisco, in te mi profundo, ... in te ... mi riduchi a niente, in me stesso manchando» (2, 14); «a te unirmi, in te sommergermi, ... in me mancare et ... a niente esser reduto: et tanto ... per vero incendio di charità a te mi converti et unisca, ch'io ... non senti più me, né in me né in te, ma solo te senti» (2, 15); «Absorba il tuo esser divino ... il mio esser» (2, 16); «in te, signor mio, tutto absorto et in me manchato» (2, 17); «alhora veramente ... serò, quando ... a niente serò reducto et non saperrò ... non cognoscerò più me stesso» (2, 18); «a te unito et in te redacto», «nel gaudio tuo ... tutto soproso et in me manchato» (2, 22). È il linguaggio della mistica studiata da fra Paolo, quella cistercense<sup>21</sup>, che si rivela presente anche con il «Liquefa questo poco metallo imperfecto de l'esser mio et in modo uniscilo al semper per amore liquefacto oro della tua divinità, che si faci così uno di te et di me, che tu sii tutto et io non sia» (I, 2, 16), e particolarmente con l'apparato del «gustare et sentire» (I, 2, 5), ossia col metodo dell'esperienza interiore:

... per experientia il gusti et fruisca. Ché alhora veramente io cognoscerò a qualche grado di vero esser o di vera anichilation in te, che

<sup>21</sup> Cf. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, III, art. *Divinisation*, col. 1405 ss; v. anche gli indici dei vocaboli in GUGLIELMO DI ST.-THIERRY, *Epistola*, ed. Davy, cit., pp. 157 ss.; *Deux traités de l'amour de Dieu*, ed. Davy, Parigi 1953, pp. 169 ss.; *De contemplando Deo* (= *Sources chrétiennes*, 61), ed. Hourlier, Parigi 1959, pp. 131 ss. Per la parte del medesimo vocabolario comune ad altre scuole, cf. M. SANDAEUS, *Pro theologia mystica clavis: elucidarium, onomasticon vocabulerum et loquutionum*, Colonia 1640 (ed. anastatica Lovanio 1963). Nei Mss. Tuscolani v. anche le note di lettura di fra Paolo; attraverso MASSA, *op. cit.*, indice dei nomi, alle voci «s. Bernardo», «Ps. - s. Bernardo» e «Guglielmo di Saint-Thierry».

è il vero esser, *esser reducto*, quando io non potrò con alcuna forza de intellectu comprendere quello che con infocato amore fruerò, non potrò in alcun modo con parole o scriptura exprimere quello che per experientia gusterò (I 2, 20).

Ancora più evidentemente, con il contenuto dottrinario della comunicazione della «divinità» (I, 2, 18) all'anima che «per infocato amore» (I, 1, 10) «sol Dio ... è facta» (I, 2, 13), e con lo sviluppo dell'immagine resa celebre da s. Bernardo:

*Secretum I, 2, 8*

Una gocciola de aqua, se la metteremo in uno mare, in uno oceano, in un abisso de fortissimo et precioso vino, così manca in se stessa che, non manchando anzi più perfecto esser aquistando, tutta così in vino si converte, che già si può dire: la è redacta a niente, quando ha più perfecto esser che non havea quando in se stessa stava.

*De dil. Deo, 10, 28*

Quomodo stilla aquae modica, multo infusa

vino,  
deficere a se  
tota videtur,  
dum et saporem vini  
induit et colorem...<sup>22</sup>.

Un tale linguaggio, che si mostra ancora più ricco, mescolandosi con formule dottrinarie più articolate, nello sviluppo di *Secretum II* e *III*<sup>23</sup>, non può essere stato costruito

<sup>22</sup> In S. BERNARDI *Opera*, III, p. 143, 15 ss. Figura al primo posto nell'elenco del GERSON, *Mystica theologia*, I, 7 ss. (ed. Thesaurus, pp. 107-108), e sarà discussa in *Secretum IV*, 9, 11-12.

<sup>23</sup> *Secretum II*: anima «anihilata», «absorta», «liquefacta» (2 volte), «consumpta» (6 volte), «tramutata» (3 volte), «trasformata» (6 volte), che si «liquefaci» e «consumi» in Dio per «liquefactione», «exhaltationi», «coniunction». *Secretum III*: l'anima in Dio «per amore» «trasformata» (1, 4; 2, 8 e 17), «anichilata» (1, 4; 2, 11), «anichilita ... facta è Dio» (2, 1); «per vehementissimo amore ... trasformata ... non è altro che Dio» (1, 4); «si trasformi in Dio» (2, 1); «da quel amore che è Dio ... compressa et liquefacta et consumpta» (2, 7), «tutta compressa et consumpta» (2, 11), «per amor trasformata et consumpta» (2, 7): con tutto il corteggio delle «unioni» (2, 1), «incorporationi o pur inspirationi» (2, 1), «trasformationi et quasi trasubstantiationi» (2, 1), di «spirituale matrimonio», di «sponsalitie amorose» (1, 3) e di «comunione», «comunicazione de Dio» e simili (1, 2; 2, 2; 1, 3; 2, 3; 2, 4; 2, 5; 2, 7). Altre formule particolari sono comprese nei testi cit. nel corso dell'articolo.



o acquisito dal Giustiniani il giorno in cui egli scriveva la prima meditazione con «continuata descriptione» (I, 2, 10), «nunquam dimisso calamo». Pertanto, rivela che l'autore del *Secretum* aveva familiarità con certi testi e con certi problemi. Testi e problemi che generano il *Secretum* nella meditazione su *Ps.* 72, 22.

C'è di più. Questi problemi sono 'portati' come soluzione di una esperienza che si identifica con la vita stessa del Giustiniani, e che in gran parte ci è nota attraverso il diario delle *Cogitationes quotidianae de amore Dei* del 1506<sup>23a</sup>. A conclusione della lunga crisi in cui sfociano i suoi studi padovani, egli abbandona la filosofia aristotelica, limitata alla sfera naturale<sup>24</sup>, ripudia la teologia scolastica, vana e mondana<sup>25</sup>, e si affida alla vera teologia dell'amore<sup>26</sup>, che da principio so-

<sup>23a</sup> Conservate nel Ms. Tusc. F †, ff. 93r-122v, 221r-225v, 231r-232v (= n. 6; cf. MASSA, *op. cit.*, p. 9-12).

<sup>24</sup> Cf. Ms. Tusc. F †, ff. 100v-101r.

<sup>25</sup> Cf. Ms. Tusc. F †, f. 122v: « Si que veteres illi cristiane teologie scriptores nobis reliquerunt cum adulescentul(i)s noviti(i)sque h(i)s theolog(i)s confero, illud michi primum occurrit, adeo mihi diversas videri disciplinas, ut nulla sit disciplina que ab ea antiquorum teologia magis differat quam ista hec parisiensis, per questiones explanata imo involuta, teologia ... Sapit illa celestem illam sapientiam, quam simplicibus et parvulis ostendit Dominus, et celavit eam sapientibus mo<n>di. Hec vero quid aliud est quam mondane glorie captatio, ubi argumentorum telis pugnant ubi nulla est pugnandi occasio? Hoc ... faciunt arte ... ut postea, solvendo, ingenii sui vires ostendant: quanto sanius erat non ligare quod solutum erat! Facta est meretrix, concupivit viros alienos teologia ista. Iam plures eius partes, si recte aspicias, logicam esse, physicam, methaphisicam, gramaticam potius dices quam teologiam. Deme, que in illa aliarum doctrinarum sunt, sententias: nihil iam erit ista teologia, nihil sui habet. Aufer verba hec: 'queritur', 'dubitatur', 'per parte<s>', 'in oppositum', 'primum argumentum', 'ad primum respondetur', 'in hac parte', 'pars ista dividitur' et his similia, que multa sunt vanissima quidem verba: tertiam omnium scriptorum partem auferes. ... teologiam, a materia, non solum sensibili sed intelligibili semotam, traxisse hos nostros novos theologos ad sermotionallem et sophysticam disciplinam, in verbis minutulis quibusdam gramaticorum minutissimorum et puerilibus iocis instar ita disputare ut de altissimis rebus disputandum esset ».

<sup>26</sup> Cf. Ms. Tusc. †, f. 122v: « ... illa quidem vetus teologia inflammat, urit, incendit et comburit denique studiosorum eius animas amore divino ... Quanto igitur ... absolute disciplina omni perfectior amor est,

stenta su basi platoniche<sup>27</sup>, plotiniane<sup>28</sup>, scèiniane<sup>29</sup> e picchiane<sup>30</sup>, ma che poi svolge essenzialmente sulla letteratura patristica<sup>31</sup>, su s. Bernardo<sup>32</sup> e, sopra tutto, sulla sacra Scrit-

tanto vetus illa huic nove teologie preest tantoque nos debemus ardentius, studiosius et diligentius illi incumbere, lectionibus illis vacare, ubi amorem, ubi caritatem pro argumentorum falaciis, pro distinctionum inutilium frequentia[m] reperimus, ubi pro argumentis documenta, pro argumentorum solutionibus a vitiorum compendibus solutiones, ubi pro probationibus conclusionum mentis elevationes passim nobis occurrent. Hanc igitur legamus sanctam, puram theologiam. Curemus tamen puri et nos esse, ut que legimus intelligamus et proficiant in nobis ad amorem que legimus»; « O mirabilis, dulcissimus vere divine, cristiane teologie fructus, amor erga Deum, ordinata caritas, que ... a Deo incipit et in Deo medium et finem habet, que Deum ante omnia amat, solu(m) ex omnibus »; « Concludam et hu<n>c sermonem et hunc quaternionem hac sententia: qui vult Deum amare, dimisis aliarum disciplinarum nugis, veram antiquorum cristianorum theologiam studiosissime legat. A<c>endetur sine dubio et inflamabitur. Qui vero hanc novitiam theologiam studiose rima<n>tur, ex ea amorem aurire tenta(nt), frustra, meo iudicio, laborant ».

<sup>27</sup> Cf. Ms. Tusc. †, f. 122r: « Platonis amores ... Et nos legimus olim, legemusque forsitan iterum aliquando ». Per le acquisizioni platoniche del Giustiniani, cf. ff. 108r (sul tema « Amantem, cum in se mortuus sit, in amatum (sic) vivere platonici philosophantes testantur »), 116r (legge il *De re publica*), 116v (« Quam egregia scripsere de hoc [= « quid ipse sit amor »] accademici phylosofantes! ») 119v (« Dicunt accademici brutum nobis esse coniunctum »), etc.

<sup>28</sup> Cf. Ms. Tusc. F †, f. 115v, dove trascrive, commosso, *Enn.* VI, VII, 31, dalla versione di Marsilio Ficino (in PLOTINI *Enneades*, ed. Firmin-Didot, Parigi 1855, pp. 498-499): « Que cupientibus in amorem Dei inflamari sepius puto relegenda ».

<sup>29</sup> Cf. Ms. Tusc. F †, f. 116r (« argumentum » di PLATONE, *De re publica*, IV).

<sup>30</sup> Cf. Ms. Tusc. F †, f. 118v (legge « Pici Mirandule Opera », interessandosi alla descrizione delle « duodecim amantis conditiones »).

<sup>31</sup> Cf. Ms. Tusc. F †, f. 121r (« Inflamabunt cor nostrum Hieronimi ... comentationes, ... Augustini disputationes, in Deum nos mirum in modum Bernardi cogitationes elevabunt. Quid Gregorius? Quid Ambrosius? Quid reliqui omnes? Subicient faces; Ioris calcaribusque nos ad amorem Dei curere cogent ». Cf. *Libellus ad Leonem X*: « Decet ... Summum Pontificem et veram illam iamdiu neglectam Christianam Theologiam, cavillationibus inutilibusque modernorum scriptorum quaestionibus expulsis, et antiquioribus tam Graecis quam Latinis Christianis auctoribus introductis, ornare atque illustrare » (in *Annales Camaldulenses*, IX, 678; ibid. cf. 676-680).

<sup>32</sup> Cf. Ms. Tusc. F †, 116r (« quod Bernardus dicit: Deum a

tura<sup>33</sup>: in particolar modo sulla *Cantica dei Cantici*<sup>34</sup> e sul commento alla *Cantica* di quell'Origene<sup>35</sup> che sta alla base della letteratura cistercense<sup>36</sup>.

Nella più antica raccolta di 'note di lettura' del Giusti-

nobis sine modo, sine mensura amandu(m) esse » <= *De diligendo Deo*, I, 1>); f. 118r (Dio « amandus super omnia, ante omnia et solus ex omnibus est quia Deus est, ut ille Bernardus ... dixit in libro quem de amando Deo scripsit <= 7, 22>, quem, etsi ... alias per aciem leximus (*sic*) cupio legere totum »).

<sup>33</sup> Cf. Ms. Tusc. F †, f. 121v: « Qui ... evangeli lectores non sunt, Cristi amatores vix esse posse existimo. ... Legimus multis annis aristotelice discipline libros: h(i), si cum divina Scriptura comparentur, nihil habent cur placeant. Vera<m> de mundi creatione sententia<m>, vera<m> de animarum immortalitate positione<m>, vera<m> tota<m> philosophia<m> in divin(i)s libr(i)s reperies ... Prima vera phylosophia, evangelium. ... Hanc igitur sola<m> die noctuque legamus et comentaria sacra: nocturna versate manu, versate diurna, <= ORAZIO, *De arte poetica*, 269> ».

<sup>34</sup> Cf. Ms. Tusc. F †, f. 122r: « ... cupientes amorem Dei acquirere ... fere ex abrupto ad Cantica Canticorum ... legendum accedamus. ... saltem a culpe vitio liberemur quod non legimus Canticam canticorum. ... Platonis amores legant alii nunc. Et nos eos legimus olim, legemusque forsitan iterum aliquando: nunc melioribus commentationibus Salamonis, imo Dei et domini nostri amores legere volumus ».

<sup>35</sup> Cf. Tusc. F †, f. 122r: « Sit autem lectio nostra illa quam iam biduo in manibus habemus: Cantica canticorum, Origenis omeli(e) du(e) super eam et quatuor ... que Hieronymi existimantur omeli(e). Hec non solum legamus, sed diligenter et accurate legamus, ita ut intelligamus que legimus. Paremus nobis libellum: annoctemus que nobis meliora videbuntur. Lectio hec mihi videtur posse nos in amorem Dei inflamare; et licet perfectis convenire auctument, quid tamen vetat <eos> qui infirmi adhuc sunt, artem saltandi, ginasticam disciplinam, auribus percipere, ut si aliquando convalescerent, possint iam non verbis sed exercitatione operibusque ginasticam ipsa disciplina dicere (= *discere*) et profiteri? Legentes que perfectis conveniunt, curabimus proficere de die in diem, ut et nobis possint aliquando convenire ».

<sup>36</sup> Per il corpo origeniano mediolatino e per la sua importanza nella letteratura mistica, specialmente cistercense, cf. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, II, 93 ss.: art. *Cantique des Cantiques*, II di F. Cavallera; O. ROUSSEAU, nella pref. a ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques* (le due di cui parla il Giustiniani nel testo cit. alla n. precedente), (= *Sources Chrétiennes*, 37), Parigi <1954>, pp. 44-55; J.-M. DÉCHANET, nella pref. a GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques* (= *Sources Chrétiennes*, 82), Parigi 1962, pp. 30-43, 52-54: con la bibliografia ivi cit.

niani le omelie bibliche di Origene figurano al primo posto<sup>37</sup>: ma non compaiono le due sulla *Cantica* che l'eremita veneto dice di meditare nel 1506. Tuttavia, fra il 1506 e il 1511, il libro sacro dei mistici polarizza l'attenzione degli umanisti veneti che prendono la via dell'eremo. Infatti la *Cantica*<sup>38</sup> figura tra le versioni dall'ebraico<sup>39</sup> che il Giustiniani e il Quirini portano a Camaldoli (manifestazione di cultura filologica) e commentano (manifestazione di spiritualità monastica)<sup>40</sup>.

A quanto risulta dalle note del Giustiniani conservate nel Ms. Tusc. F II bis, n. 213, 6 e 8, essa rivela all'autore la sapienza cristiana dell'amore, la «scientia affectualis», che è nello stesso tempo «scientia effectualis», proprio nel momento risolutorio della sua crisi filosofico-religiosa:

Osculetur me osculo oris sui <= *Cant. cant.*, 1, 1>. Quousque sponsus meus permitit me osculis adulterorum osculari? Osculata iam satis est anima mea osculis mundane sapientie. Ethni<c>orum littere usque h(u)c osculis suis osculaverunt me: Aristotelis, Platonis, Ciceronis aliorumque qui de familia sponsi non sunt osculis ad stomachum saturata, cupit iam anima mea osculis sponsi sui, verbi scilicet Domini, osculari. ... sacrarum scripturarum osculo osculetur me: hec enim Dei mei oscula sunt. ... fugiamus iam a philosophorum et oratorum quasi adulterorum osculis et ad sacrarum litterarum veram sapientiam quasi in amplexus et ad oscula sponsi confugiamus ... Ubera tua meliora sunt vino <= *Cant. cant.*, 1, 1>, quo inebriari solent qui secularium litterarum sunt studiosi<sup>41</sup>.

Nell'elenco degli scrittori che commentarono la *Cantica* (Ms. Tusc. F. II bis, n. 213, 2), fra Ambrogio, Gregorio M.

<sup>37</sup> Nel Ms. Tusc. Q VIII, ff. 1r-88v (nn. 1-12; cf. MASSA, *op. cit.*, pp. 449-453).

<sup>38</sup> Nel Ms. Tusc. Q II Quir., ff. 4r-7v (= n. 1; cf. MASSA, *op. cit.*, p. 496) e 9r-14r (= n. 2; cf. MASSA, *l. cit.*)

<sup>39</sup> Nel Ms. Tusc. F I Quir., ff. 1r-96v (= n. 1; cf. MASSA, *op. cit.*, p. 491): *Salmi*; 110r-120v (= n. 3; cf. MASSA, *op. cit.*, pp. 491-492): *Isaia*; 98r-105r (= n. 2; cf. MASSA, *op. cit.*, p. 491): *Geremia*; nel Ms. Tusc. Q II Quir., ff. 53r-87v (= n. 4; cf. MASSA, *op. cit.*, p. 496): *Giobbe*.

<sup>40</sup> Giustiniani, nel Ms. Tusc. F II bis, ff. 366v-273v (= n. 213; cf. MASSA, *op. cit.*, pp. 158-159), con appunti e note bibliografiche, e, forse, nel Ms. Tusc. Q II Quir., ff. 4r-7v (= n. 1; cf. MASSA, *op. cit.*, p. 496). Quirini, nel Ms. Tusc. Q II Quir., ff. 15r-51v (= n. 3; cf. MASSA, *l. cit.*).

<sup>41</sup> Ms. Tusc. F II bis, f. 372r.

e gli altri, il futuro eremita include Origene, Gregorio di Nissa e s. Bernardo<sup>42</sup>. Cioè gli autori che sulla *Cantica* svilupparono la mistica entro a cui il *Secretum* storicamente si colloca. Gregorio di Nissa e, specialmente, Origene furono veicoli di pensiero neoplatonico, con lo Ps.-Dionigi e Scoto Eriugena: tanto che oggi si può parlare di Plotino quale fonte di Guglielmo di Saint-Thierry<sup>43</sup>. Orbene, fra Paolo passò dall'aristotelismo al ciceroniano, dal ciceroniano al platonismo e dal platonismo alla mistica medievale germogliata sulla *Cantica*. Dall'eremo respinge la filosofia. Lo dichiara cento volte. Ma intende un tipo di filosofia. Quello aristotelico e quello di scuola. Perché da una filosofia si può passare ad altra filosofia, ma chi entra nella filosofia dalla filosofia non esce. Così succede al Giustiniani, che torna a fare il filosofo nel *Secretum*, interpretando l'attitudine dello spirito come fatto ontologico e postulando la realtà mistica come risoluzione dell'essere spirituale nell'essere di Dio, su basi che dichiara «accademiche».

Questa esigenza non nasce al momento in cui scrive la prima meditazione del *Secretum*. Piuttosto, scrivendo il *Secretum* riporta in vita un entusiasmo teorico manifestato già nelle *Cogitationes quotidianae* del 1506, di fronte alla pagina di Plotino sull'anima amante: «Ubi tandem et omnia pulcra et vere existentia cernit et impleta entis ipsius vita valde corroboratur, fitque et ipsa ipsum vere ens»<sup>44</sup>.

Posto dinnanzi all'«ad nihilum redactus sum, et nescivi» del peccato (I, 1, 1-10) e al tema dialettico dell'«essere-non essere» e «non essere-essere», fra Paolo prende coscienza teorica della mistica che egli vive (I, 1, 10-2, 23). Parte dal tema di Ps. 72, 22, ma in esso non si risolve. Il peccato è «passato» (I, 1, 8-12): ma il suo soliloquio è presenza. Onde

<sup>42</sup> Cf. MASSA, *op. cit.*, p. 158.

<sup>43</sup> Cf. J.-M. DÉCHANET, *Guillaume et Plotin*, in «Revue du moyen âge latin», 2 (1946), pp. 246-256. Dello stesso cf. la pref. a GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, ed. cit., pp. 49-51.

<sup>44</sup> Cf. Ms. Tusc. F †, f. 115v (cf. *supra*, n. 28).

va, non dal nulla del peccato al non nulla del non peccato, ma dal nulla cosciente del 'convertito' all'essere dell'anima deificata. Dal primo avvertimento, in cui si conchiude la meditazione dell'esergo («esser niente et sentire ch'io son niente, et non me convertire et non me unire così a Dio, ch'io potesse di niente ad alcuna cosa ritornare!» : I, 1, 12), alla ricerca piena :

Ché non per altro il mio dolce Signore, a se convertendomi, mi diede gratia che io, essendo niente, sentissi et cognoscessi questa mia nihilità, se non perché da questo mio nihilo a lui, il qual è il vero essere, mi convertissi (I, 1, 12).

... unirmi al mio Dio, ... nel qual sol posso da niente ad essere tornare (I, 1, 13).

... vedere ... come io possi al vero esser mio ritornare (I, 2, 1).

## 4

Il soliloquio del 7 agosto 1524 non si sarebbe prolungato sino al 14 settembre 1526 se fra Paolo si fosse limitato ad aderire a una dottrina mistica definita e stabilizzata. Invece egli dovette cercare e risolvere : perché, entro i confini di una dottrina che aveva assunto le forme più svariate, pose problemi particolari o particolari interpretazioni. E fin dall'inizio.

a. Parla di ritorno e di deificazione « per amoroso affecto » («io son reducto a nulla, né posso ... se a lui per amoroso affecto non mi converto, non mi unisco, ad esser quello ch'io fui creato ritornare» : I, 1, 13). Ma con il ricorso all'amore, egli non intende sfociare nella teoria dell'unione affettiva<sup>45</sup> contrapposta a quella dell'unificazione ontologica.

b. Ricorre all'immagine del matrimonio : « questa tua vile ancilla così per affectuoso amore, per infochato incendio di charità a te si unisca, che possi dire : 'manchata è in me l'anima mia'<sup>46</sup>, che ... a te si unisca, in te si profundi, in te si sumerga, che in sé manchi et a niente si reduci » (I, 2, 5).

<sup>45</sup> Vedine la storia in A. COMBES, *op. cit.* infra, II, pp. 266-294.

<sup>46</sup> Cf. Ps. 142, 7.

Intende una mistica nuziale (fondata sull'unione Dio-anima) da contrapporre alla mistica ontologica (fondata sull'unità dell'essere, divino, in cui si trasforma l'essere dell'anima)? In nessun modo. In III, 1, 2 il Giustiniani riprenderà l'immagine della sposa: ma proprio per rendere intelligibile la libera riduzione ontologica dell'anima in Dio per amore<sup>47</sup>.

c. S. Bernardo<sup>48</sup> e Guglielmo di Saint-Thierry<sup>49</sup> hanno respinto la deificazione per identità ontologica, combattuta dal Gerson<sup>50</sup> e in alcune forme condannata da documenti ecclesiastici<sup>51</sup>. Fra Paolo la riporta in auge, e per di più fondandola su un principio panteistico (« Dio è, solo, l'esser de tutte le

<sup>47</sup> Cf. *infra*, pp. 338 e 357-358.

<sup>48</sup> « Deus caritas est. Dicitur ergo recte caritas, et Deus, et Dei donum. Itaque caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est; ubi donum, qualitatis »: *De diligendo Deo*, 12, 35; in S. BERNARDI *Opera*, III, Roma 1963, p. 149, 26-28; « ... nec praeiudicat rerum pluralitas unitati huic, quam facit non confusio naturarum sed voluntatum consensus »: *Super Cantica*, 71, 7 (in S. BERNARDI *Opera*, II, Roma 1958, p. 219, 16-17). Cf. É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Parigi 1947, pp. 142 ss.

<sup>49</sup> « Quicquid de Deo dici potest, potest dici et de caritate; sic tamen ut, considerata secundum naturas doni et dantis, in dante nomen sit substantie, in dato qualitatis »: *De natura et dignitate amoris*, 15 (ed. Davy, Parigi 1953, p. 88, 21-23); « anima ... quadam sua transformatione in id quod amat transmutatur: non quod idem sit in natura, sed affectu rei amatae conformatur »: *Meditativae orationes*, 3 (ed. Davy, Parigi 1934, p. 84). Cf. M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, I, Parigi 1954, pp. 156 ss.; ma cf. anche J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1942, pp. 156 ss.

<sup>50</sup> Cf. A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, I-III, Parigi 1945, 1948 e 1959.

<sup>51</sup> Tra gli errori di Eckhart nella costituzione « In agro dominico » di Giovanni XXII (27 marzo 1329): (10) « Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simili modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse unum, non simile. Per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio »; (26) « omnes creaturae sunt unum purum nihil » (in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, nn. 960 e 976). Vedi anche la condanna di Amaury de Bène nel conc. Lateranense IV del 1215 (DENZINGER, 807): « doctrina non tam haeretica ... quam insana ».

cose che sono»): come se nulla fosse. Non si può dubitare della sua venerazione per la dottrina della chiesa<sup>52</sup>: dunque si deve pensare che egli ritenesse possibile una interpretazione cattolica. Ma doveva impegnarsi a dimostrarlo.

d. Una pietà del timore isola Dio nella sua assolutezza così come una mistica dell'unione, concepita in termini di ontologia, sembra rafforzare un rapporto, non solo nel senso anima-Dio, ma anche in quello Dio-anima. Questa considerazione spiega la cura particolare che in *Secretum I* il Giustiniani pone nell'interpretare il processo di deificazione dell'anima come una presenza negativa per annullamento:

... né altro sia l'esser mio che tu, Dio mio (I, 2, 16).

Perché io non conoscerò più me stesso, né in me stesso né in te. Perché io non serò altro che te et te solo conoscerò ... Perché tu solo serai ... : et tanto comunicato a noi della tua divinità, de l'esser tuo, che siamo facti uno in te. Anzi, tu solo sei uno in te et in noi. Anzi, uno in te stesso: et noi niente siamo se non te (I, 2, 18).

La formula è suggestiva. Ma proprio per questo non può non impegnare a un discorso esplicito l'ingegno cristiano che la concepisce. E il discorso verrà: in *Secretum IV*.

## 5

Con lo sviluppo in senso di teoria mistica, *Secretum I* pone l'esigenza di una serie di meditazioni. Ma questa stessa esigenza nasce anche dalla necessità concreta di chiarire formule e problemi particolari.

a. In I, 2, 7 fra Paolo introduce per la prima volta la formula «Dio in Dio»: «nullo altro essere ... se non Dio et in Dio». Significa l'essere dell'anima in Dio? Il Giustiniani la rifiuterà come «criminale»<sup>52a</sup>. Corrisponde alla terza formula dello schema 'amare non sé in Dio, non Dio in sé ma Dio in

<sup>52</sup> Cf. *Secretum IV*, 9, 48: «mi rimeto al più sano et più recto iudicio et max<ime> alle diffinitioni o sentimento della sancta catholica ecclesia romana».

<sup>52a</sup> Cf. *Secretum*, IV, 9, 30.



Dio'? Deve spiegarla: così come farà in *Secretum* III-V. In ogni caso, qui il suo linguaggio è o ancora incerto o non ancora chiaro.

b. In I, 1, 13 l'autore scrive: «ero alcuna cosa et principio di alcuna creatura di Dio». Con ciò allude alla vita eterna che possediamo in Dio e che è il principio del nostro essere creato nel tempo<sup>53</sup>? Oppure al fatto che l'anima assume o perde una sua natura con l'opzione d'una scelta, ontologica oltre che libera, non avendone una definita fin dall'inizio della sua esistenza? Anche così, egli si accinge a introdurre un principio di grande importanza nell'interpretazione della deificazione ontologica per amore. Nel contesto fra Paolo dice che, coi suoi atti, si fa «reducto al nulla» (I, 1, 13) o «vero essere» in Dio. Ma, quanto ad articolazione dottrinarìa, per il momento dice poco o nulla. Il discorso verrà in *Secretum* IV, 1-2.

Naturalmente, il fatto stesso di fissare, prima, e, poi, affrontare una serie di problemi importerà una netta presa di coscienza nel senso dell'analisi, della verifica critica e dell'organicità logica. Ossia, importerà un cambio di struttura e di metodo. In tal senso, quanto, via via, prenderà coscienza sistematica del problema, altrettanto fra Paolo sostituirà, via via, l'analisi concettuale al linguaggio d'impeto della intuizione di esperienza. Così passerà dal 'ricercare' della prima

<sup>53</sup> « Et par cette génération éternelle, toutes les créatures sont nées éternellement avant d'avoir été créées dans le temps ... Cette origine et cette vie éternelle que nous possédons en Dieu et que nous sommes, en dehors de nous-mêmes, c'est le principe de notre être créé dans le temps; et notre être créé est attaché à l'être éternel et ne fait qu'un avec lui, selon l'existence essentielle », « car tout ce qui est en Dieu est Dieu »: RUYSBROECK, *L'ornement des noces spirituelles*, III, 5; in *Oeuvres*, trad. dei Benedettini di Wisques, III, Bruxelles 1928, p. 214. Ma nei Giustiniani non ho ancora visto un testo che parli di questo essere eterno o ideale distinto da quello reale: per il quale cf. anche A. COMBES, *op. cit.*, III, p. 269, sul testo « Dedenetque nostrum esse creatum ab esse aeterno, et secundum essentialem existentiam unum cum illo est », e i passi gersoniani cit. *infra*, n. 55a e pp. 343 e 345 con le nn. 68 e 77.

meditazione alla ricerca della seconda, all'analisi della terza, al trattato sistematico della quarta, alle verifiche e ai corollari della quinta e della sesta.

## II

## SECRETUM II

La seconda meditazione prende ad argomento il problema in cui si era risolta la prima: il processo di deificazione.

## I

Secondo un'esperienza tradizionale<sup>54</sup>, anche se differenziata nelle determinazioni, fra Paolo suppone che fra anima e Dio interceda qualcosa in comune, perché una identificazione, o anche solo una unione, possa attuarsi fra anima e Dio. Secondo lui, questo elemento comune è l'amore.

Anche questa una dottrina comune (specialmente nelle fonti letterarie più usuali del Giustiniani), che già aveva fatto capolino in *Secretum I* (unione «per amoroso affecto», in I, 1, 13, e «per viscerato et infochato amore», in I, 1, 10): «per eccessivo amore et inextimabile transformation tua in Christo a niente reducta» (II, 3, 2); «così tramutata, per amore, che più non è» (II, 3, 4); «et tu non sii, per amore, altro che Christo» (II, 3, 2); «nel qual sei così trasmutata, che non sii se non Christo per amore» (II, 3, 2); «Christo, in el qual l'anima, per amorosi affecti trasformata» (II, 1, 5); «per amore così sia Dio nell'anima et l'anima in Dio, che non sia più anima et Dio, ma sol sia Dio» (II, 3, 4), etc.

Questo amore ha per oggetto ora Cristo ora Dio. Ossia, anche in *Secretum II* fra Paolo svolge una meditazione monastica: meditazione che accentua il carattere cristiano del con-

<sup>54</sup> Cf. È. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, ed. cit., p. 149. Cf. S. BERNARDO, *De diversis*, sermo IV, 3: «Immediate ei <= Deo> coniungi non possumus, sed per medium aliquod poterit fieri fortassis ista coniunctio» (PL, 183, 552).

tenuto prendendo il suo tema da *Gal.* 2, 20: «Vivo, iam non ego, sed in me vivit Christus».

Ma, anche rivolto a Cristo, l'amore continua a costituire realtà ontologica e a valere come verifica ontologica, sviluppando formule che corrispondono a quelle di *Secretum I*: esclusività dell'essere di Dio («l'esser, la substantia, la vita de l'anima non è altro che Christo»: II, 1, 5); annullamento positivo dell'anima nell'essere di Dio («in se stessa anichilata ... vive già non in sé ma in Christo, dallo amor di quello tutta absorta»: II, 1, 1); conseguente annullamento dell'esperienza soggettiva («già non sente se stessa, né in sé né in Christo, ma solo sente Christo»: II, 1, 3; «né in se stessa né in Christo più se sente, ma solo sente Christo»: II, 2, 11).

## 2

Stando così le cose, il ricorso all'amore di Cristo rappresenta un arricchimento fecondo anche per l'esperienza ontologica 'sic et simpliciter'. Perché costituisce materia di esperienza e di scienza «effectuale» nella vita d'un eremita. E anche perché è favorito da una lunga tradizione letteraria.

Secondo la tradizione mistica dell'amore trasformante, nel processo di deificazione l'amore non basta; com'era già stato supposto in *Secretum I* («infectato incendio»: I, 2, 5), occorre un amore violento: «il foco de amore» (II, 1, 6), il «foco del divino amore» (II, 1, 4), l'«abisso de amore» (II, 2, 17), l'«excesivo amore» (II, 3, 2). In II, 1, 1-3 fra Paolo ne elenca, per la prima volta, una triplice gradazione: ed esprime il primo grado con «foco amoroso» (II, 1, 1), il secondo con «incendio de l'infocato amore» (II, 1, 2) il terzo con «vivo incendio delle amoroze fiamme» (II, 1, 3).

Ma in *Secretum II*, il Giustiniani è sollecitato a scandire gradi di vita in Dio per amore, anche perché sta meditando su un testo paolino che pone autorevolmente un problema di gradi, e in un determinato modo. Cioè sul modulo 'vivo in me', 'vivo in Cristo', 'Cristo vive in me': il modulo che il Giustiniani fa suo.

Tuttavia con un'indipendenza, che, misurandosi con l'autorità di s. Paolo, suppone l'acquisizione di una grande esperienza mistica da parte della Chiesa e una notevole esperienza sintetica da parte dell'autore.

a. Come s. Paolo, anche fra Paolo non include il tipo 'vivo io' fra i gradi della vita mistica: anzi lo rinnega dialetticamente in ogni momento del processo di deificazione: «non vive in sé» (II, 1, 6); «in sé più non vive» (II, 1, 7); «non vive in sé», «né in sé vive» (II, 1, 3).

b. Integra il ritmo di gradazione con un nuovo momento di cui s. Paolo non parla in *Gal.* 2, 20: il vivere in Cristo.

c. Non considera supremo il grado espresso da s. Paolo come il più alto («in me vivit Christus»). Anzi, in IV, 9, 30 egli considererà peccaminoso e «criminale» il fermarsi al grado paolino del Cristo o di Dio che vive nell'anima.

d. Pone a supremo grado il Cristo che vive in Cristo, di cui s. Paolo non parla.

## 3

Il Giustiniani non aveva in mente i tre gradi belli e fatti, quando si accingeva a scrivere la seconda meditazione. Già in *Secretum I* possedeva gli elementi del ritmo: «non sia più io et te o io in te, ma tu sii solo et in te et in me, et io niente sia; anzi né io né me possi dire, ma solo Dio» (I, 2, 10); «nullo altro esser ... habia, se non Dio et in Dio» (I, 2, 7); «siamo facti uno in te. Anzi, tu solo sei uno in te et in noi. Anzi, uno in te stesso: et noi niente siamo se non te» (I, 2, 18). Ma solo in *Secretum II* li precisa e li organizza: poco alla volta, e nel modo in cui si può sistemare una serie gerarchica ed organica di elementi al momento della loro invenzione. Cioè con lacune, incertezze, precisazioni: e senza ridurli all'evidenza essenziale dello schema triadico che sarà acquisito nella terza meditazione, per essere poi interpretato e svolto in tutto il seguito del *Secretum*: amare sé in Dio, Dio in sé, Dio in Dio.

*Secretum II, I, 1-2*

beata quella anima, la quale, in se stessa anihilata et tutta a Dio conversa,

vive già non in sé,

1° ma in Christo, dallo amore di quello tutta absor-  
ta ...

dal foco amoroso liquefacta così et in se stessa et in Christo è a mancho venuta,

che già né in sé vive né in Christo, ma perciò vive, perché vive in lei Christo...

da incendio de l'infocato amore consumpta,

2° né in sé vive; né in Christo, né Christo in quella vive,

ma sol per tanto vive,

per quanto

è tutta in Christo tramutata:

3° il quale così in se stesso ha vita et in se stesso vive, che egli è essa vita.

*Secretum II, I, 3*

l'anima, che nel vivo incendio delle amorse fiamme è tramutata et liquefacta et che è più consumpta,

non vive in sé, perché a niente è per la sua tramutatione redacta;

non vive lei in Christo, perché in Christo conversa per la sua liquefactione, già non sente se stessa, né in sé né in Christo, ma solo sente Christo. Onde non vive lei, ma Christo in quella vive.

Anzi, perché è in Christo consumpta,

né in sé vive né in Christo, né vive Christo in lei, perché lei altro non è che Christo: ma solo vive

perché vive Christo

in se stesso, et non in lei.

*Secretum II, 1, 4*

si può dire che

né  
lei in Christo né Christo in lei viva,  
ma per tanto sol vive, per quanto, al  
foco del divino amore consumpta, co-  
sì in Christo è trasformata, che non  
son già doi cose Christo et anima hu-  
mana, ma solo è Christo et in sé et  
in lei.

Anzi, solo è in sé et non in lei,  
perché lei più non è,

*Secretum II, 6-7*

tre... beatitudine della anima humana,  
che, da affectuosa dilectione ... tutta  
posseduta,

prima

vive non in sé

ma

in Christo;

poi, crescendo l'incendi di amore,

né

in sé già né in Christo vive, ma  
Christo vive in lei;

et al fine,

dal

foco de amore così è consumpta et  
in Christo transformata, che non è  
altro che Christo.

Et però né in sé

più né in Christo lei vive, né Christo  
vive in lei, perché lei non è, ma solo  
per tanto vive

perché Christo in se

stesso vive

et è vita, nel qual la  
consumpta et ad niente totalmente  
redacta anima è trasformata.

La II meditazione segna un progresso anche perché sviluppa pienamente l'esigenza della comprensione intellettuale.

Nella prima fra Paolo si arrende alle difficoltà; anzi, ne fa materia di superamento dialettico. Soddisfatto dell'esperienza, non pensa «per intellecto comprehendere... Ché alhora veramente io conosserò ... quando io non potrò con alcuna forza de intellecto comprehendere quello che con inchoato amore fruerò» (I, 2, 20).

Nella seconda fra Paolo affronta il processo di deificazione in Cristo come problema di intellesione: «O se io potessi nelle cose create trovar alcuna similitudine!» (II, 1, 6).

Il progetto è arduo: «O come è difficile comperare la morte alla vita, il spirito alla carne, le cose che non sono a quelle che sono!» (II, 1, 7)<sup>54a</sup>. Tuttavia ci prova:

Pur vediamo se tra le tenebre della nostra mortalità potessimo trovar alcuna umbra di luce delle cose immortali, se nella vita carnale si potesse scorgier alcuna, quanto sia tenue, immagine della vita spirituale nel nostro essere, che è più tosto non essere, si aparisse alcun vestigio de quel vero essere che è nelle cose che veramente sono in Dio per essentia et in noi per gratia (II, 2, 1).

Metodicamente, la posizione del Giustiniani non importa nulla di speciale. Vuol spiegare il 'minus notum' col 'magis notum quoad nos'. E trattandosi non di cose, ma di rapporti, intende spiegare i termini di un rapporto con i termini di un altro rapporto, di eguale struttura. Invece costituisce qualcosa di speciale la sua esigenza a comprendere. La deificazione fu «esperienza» per intere generazioni di mistici: per fra Paolo l'esperienza della deificazione vuol tradursi in intendimento. Attraverso il «non essere», egli vuole intendere il «vero essere» «in Dio».

<sup>54a</sup> Cf. S. Bernardo, *De diversis*, sermo IV, 2: «quae conventio illius qui non est ad illum qui est?» (PL, 183, 552); S. Tommaso, *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 18m: «creatura, Deo comparata, invenitur quasi nihil»; *ibid.*, ad 16m: «creatura ... non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse». Cf. anche AUG., *Conf.*, IV, 10, 15.

Nella II meditazione i termini ontologici del problema sembrano compromessi dal fatto che l'autore parla di deificazione in Cristo. Ma anche in questi termini egli mantiene in atto la prospettiva dell'essere: «l'esser, la substantia, la vita de l'anima ... non è altro che Christo» (II, 1, 5). Qualunque sia la realtà (anche in *Secretum*, spec. IV, 8, 1, fra Paolo non cura di distinguere naturale e soprannaturale), egli la intende come problema di essere. La deificazione in Cristo può costituire una speciale modalità; ma la speciale modalità rientra nella sostanza del problema generale: «semo perché semo in Dio, anzi perché Dio è in noi, anzi perché noi non semo diversa cosa da Dio: et però semo perché Dio è, dal qual noi non semo diversi» (II, 2, 1).

## 5

Il primo grado (= vivo in Cristo) è spiegato con il rapporto che intercorre fra corpo e anima. In sé, il corpo è, ma non vive; vive: ma per l'anima.

Vive ... la carne: ma non vive in sé, ma ne l'anima. Leva l'anima: manca la vita alla carne. Non in sé, adunche, vive, ma in l'anima, dalla quale ha vita. Et in sé stessa è morta: et quanto ha di vita, ha in l'anima, la qual vive. Ecco il primo grado di quelli che, per amor di se stessi morti, vivono in Christo et non in se stessi, non havendo altra alcuna vita che quella che hanno in Christo (II, 2, 3; v. anche II, 2, 8 e 14).

Il secondo grado (= Cristo vive in me) è analizzato a tentoni, procedendo da un tentativo fallito ad altro poco chiaro.

a. «Vive l'anima: ... ma ... non ... in sé; perché non ha vita in se stessa, et non è così viva che essa sia essenzialmente vita» (II, 2, 4).

Ragione: essere e vita si identificano solo in Dio («non è altro la vita de esso Dio che l'esser de Dio, et l'esser de Dio è esso Dio»: II, 2, 5). Onde l'anima «Non così vive ... che habbia vita in se stessa et che essa sia vita, ma vive di vita che non è essa anima» (II, 2, 5). In breve: vive di vita che ha in Dio.



Ma questo rapporto non è quello stesso che interessa al primo grado (vivo in Cristo), già spiegato con similare rapporto fra corpo vivente e anima in cui il corpo vive? Se non riprende ad esaminare il primo grado (cosa illogica perché in II, 2, 4 fra Paolo annunzia di passare al secondo), il discorso si rivela un tentativo fallito.

b. Il Giustiniani deve averlo notato; infatti abbandona il rapporto anima-Dio per tornare su quello di corpo-anima: «la carne non vive per altra vita, se non perché l'anima vive et in sé et in lei» (II, 2, 6).

Col che ha una certa ragione: «l'anima vive in la carne»; Cristo vive nell'anima: un rapporto identico fra termini diversi. Però non regge la base: quale ragione ci costringe a dire che l'anima vive nel corpo e a non dire che il corpo vive nell'anima, come lo stesso *Secretum* ha detto in II, 2, 3? Nessuna. O meglio: fin qui fra Paolo non ne ha addotta nessuna.

E anche di questo sembra accorgersi l'autore, il quale si mette a sospirare per l'«infermo intellecto» che non comprende «il lume della vita, colla quale vive l'anima, che forse non è altro che Dio, che così è vita de l'anima come l'anima del corpo» (II, 2, 7).

Per un istante sembra afferrare il bandolo d'una soluzione (l'anima vive nel corpo allo stesso modo in cui Dio vive nell'anima: tanto più che si tratta, «forse», di una sola vita): ma il discorso involge una «petitio principii» bella e buona. Invero, proprio il rapporto anima-Dio è quello che va dimostrato.

Inoltre, il rapporto Dio-anima, quanto alla vita o all'essere, tende più all'unione che alla differenziazione. E fra Paolo lo vede: «benché viva la carne et viva l'anima, non sono doi vite ma una sol vita, perché la carne non vive per altra vita, se non perché l'anima vive et in sé et in lei» (II, 2, 6). Ma qui l'autore è impegnato a spiegare la differenziazione, non l'eliminazione dei gradi. E se volesse spiegare l'alterità modale attraverso l'unità essenziale, dovrebbe affrontare

l'argomento in modo esplicito: perché è proprio quanto deve spiegare. E lo dovrebbe spiegare come uomo d'«intelletto» (II, 2, 7) non come «homo carnale» (I. cit.), scendendo dal più difficile al più facile, dal «minus notum quoad nos» al «magis notum quoad nos».

Per questo il Giustiniani rientra nello schema primitivo («io starò come homo carnale nello exemplo et ne li vestigii della carne et in quelli cercherò l'umbre delle tre beate exaltationi dell'anima in Christo»: II, 2, 7):

Cerchiamo il secundo (= *grado*). Non vive la carne in sé, perché non vive senza anima. Ma diciamo più: non vive in l'anima, perché se in l'anima vivesse la carne, essendo l'anima immortale, la carne, che in quella immortalità vivesse, non seria mai senza vita. Ma, vedendo noi che la carne resta senza vita, che diremo? Certo con verità potremo dire che la carne non vive né in sé né in l'anima, ma l'anima vive in la carne (II, 2, 9).

Finalmente l'autore ha scovato il 'medium' della dimostrazione. Il vivere nell'anima attribuirebbe al corpo una iniziativa esistenziale che non ha («non seria mai senza vita») e che appartiene all'anima («Né altra vita ha la carne se non quella che è da l'anima comunicata»: II, 2, 10<sup>55</sup>): «Eccoti il secundo grado nel qual l'anima dice: 'Vivo, ià non io, né in me né in Christo, ma vive in me Christo'» (II, 2, 10).

## 6

Il Giustiniani giudica difficile l'intellezione del terzo grado, prima ancora di tentarla:

Ma come potremo noi tanto alto levarsi, che ... possiamo venir a quel grado, nel quale l'anima né in sé né in Christo, né vive Christo in lei, perché lei non è, ma in modo trasformata è in Christo che non si può dire che in lei viva Christo, ma sol vive Christo? (II, 2, 13)

Pur dirò: et non intenderò forse né io né altri quello ch'io dirò. Perché dire le cose indicibili, comprender le cose incomprendibili, explicare le cose inintelligibili è aponto parlare et non esser inteso, né da sé né d'altrui (II, 2, 13).

Il tentativo avviene sullo schema della vita dell'anima,

<sup>55</sup> Cf. anche II, 2, 12.

già provato infruttuosamente nella prima spiegazione del secondo grado. Però non «più sotilmente», bensì «sotilissimamente investigando» (II, 2, 14):

... così come la carne né in sé vive (= *passaggio al primo grado*) né in l'anima (= *passaggio dal primo al secondo grado*) né anchora l'anima vive in la carne (= *passaggio dal secondo al terzo grado*), così l'anima né in sé, né in la vita. Non in sé, perché non ha vita in se stessa et non è essa sua vita (= *prima prova fallita del secondo grado: v. II, 2, 4-5*). Né vive in la vita, perché lei non vive se non dalla vita, et non ha altra vita, onde possi viver o in sé o in la vita, se non essa vita. Ma solo vive la vita, nella quale per tanto vive l'anima per quanto l'anima altra vita non ha, onde viva, se non essa vita (II, 2, 14-15).

La spiegazione, così come è svolta qui, non manca di profondità. Dall'anima vivente, che «non ha vita in se stessa et non è essa sua vita», sale alla vita, cui compete la vita per sé: «solo vive la vita».

Ma si rifletta bene a quello che è intervenuto. Nelle due interpretazioni del primo e del secondo grado si erano comprese, più o meno esaurientemente, la vita del corpo nell'anima e la vita dell'anima nel corpo. Già era stata negata la vita del corpo nell'anima nella interpretazione della vita dell'anima nel corpo (II, 2, 9), al livello del secondo grado; ora, al livello del terzo grado, è negata tanto la vita del corpo nell'anima quanto la vita dell'anima nel corpo. Onde, al momento d'intendere la vita che vive in se stessa, restano intellettualmente scoperte la formula del corpo che vive nell'anima e quella dell'anima che vive nel corpo.

Ciò non dovrebbe costituire difetto, se si considera la tesi di fra Paolo «sotilissimamente». Egli afferma che essere vero e proprio è soltanto la vita che vive in se stessa, Cristo o Dio (terzo grado): pertanto è coerente quando dichiara «non veri» e ingiustificabili i momenti dialettici dell'«in Dio» e del «Dio in». Però questo lo dichiara, ma non lo spiega. E non lo spiega dicendo che una vita, che vive in se stessa, sta al di là della vita che vive dalla vita. Non convince l'aristotelico che acconsente alla tesi di Dio vita in se stesso, ma respinge la negazione della vita dell'anima e del corpo. Ossia: la spiegazione della

vita che vive in se stessa non spiega la negazione della vita del corpo che vive nell'anima e quella dell'anima che vive nel corpo. Essendo costituito di due momenti negati e sussunti in una sintesi, il terzo grado è spiegabile solo da una ragione che investa tutti i termini della triade dialettica.

L'autore ha compreso la difficoltà in questi termini? È difficile dirlo. Certo ha compreso che una difficoltà invalida la sua interpretazione :

io non ben comprendo come

<a.> l'anima né in sé vive, perché non ha vita in se stessa come ha Dio,

<b.> né la vita, perché non ha altra vita onde viva in la vita se non essa vita,

<c.> né anche vive la vita in l'anima, perché l'anima solo tanto è quanto ha la vita, et non ha altro esser onde viva, o dove posi viver la vita in lei, se non da la vita (II, 2, 17).

Dopo di che non gli resta altro che dichiarare il suo fallimento : « perché questo ch'io mi forz(o) di exprimere non posso pienamente o comprendere o explicare, ché alla mia ignorantia è incomprendibile et inexplicable, per questo non so chiaramente dire o intieramente comprendere come sia quel terzo grado de abisso di amore, nel qual l'anima né in sé vive né in Christo, né vive Christo in lei, ma sol Christo vive » (II, 2, 17).

Ma questa volta non rinnova il tentativo come ha fatto dopo il primo fallimento nella ricerca del secondo grado. Continua a valere quanto ha detto all'inizio : « balbutiente, ... non posso intieramente concepire » (II, 2, 13); pertanto non potrebbe far altro che ripetere, e ripetere l'« inexplicable » : « ma se io mille volte el repetessi, mai non explicherei quello che è inexplicable » (II, 2, 19).

Con tutto ciò, egli non butta al macero la meditazione infruttuosa, che resta documento di ricerca e di vita, mentre continua a perseguire l'annullamento di identificazione con Dio, « o che si trovi o che non si trovi similitudine » (II, 3, 1). La sua patristica e monastica « fides quaerens intellectum » gli dice la validità teologica ed escatologica del suo problema.

Glielo garantisce s. Paolo in *I Cor.*, 15, 28, che egli interpreta ontologicamente («ut sit Deus omnia in omnibus»): «et in modo serà Dio ogni cosa che non serà altro che Dio, et tutte le cose così serano in Dio che non serano in sé, onde sol Dio serà» (II, 3, 3). Glielo garantisce l'esemplarismo del Dio giovanneo e della Trinità: «esso Amore è Dio» (II, 3, 5); «Et non sono tre Dii ma un sol Dio» (ibid.). Ma la stessa fede, che non ha raggiunto l'intendimento, gli dice che non è uscito dal problema.

«Penso che non serò inteso, perché non so io stesso se me intendo» (II, 3, 3). Onde, nel 'colophon', sottoscrive: «Nesciens quid diceret». Manco a farlo apposta: «ad lucernale lumen, die, imo nocte, octava augusti».

### III

#### SECRETUM III

Il problema fondamentale che la terza meditazione eredita dalla seconda e assume come suo è questo: «vedere» (III, 2, 1), «comprendere» (III, 2, 5) l'annullamento positivo dell'anima in Dio: «come ... non vivi lei in Dio, o Dio in lei, ma sol vivi Dio, nel quale quella che era anima, per amore in esso annichilita, non è più anima che sia cosa diversa da Dio, ma facta è Dio» (III, 2, 1).

Questa volta, la soluzione sembrerà positiva all'autore: «Volgiamo noi dire chiaramente, poiché il Signor c'el presta, tutto questo triplice ascenso de l'anima per amore in Dio. Dichiamo così, et intenderò io quel che dico et potrami intender ogni sano intellecto» (III, 2, 9). Il «ragionar di questo dolce amore» (III, 2, 19) porta a «comprender con l'intellecto», e non soltanto a conoscere con l'«experientia» («con l'affecto apprender et posseder quel amor»: III, 2, 19), risolvendo le difficoltà che *Secretum II* non aveva saputo superare: «Parmi ... haver decto quello ch'io non sapeo dire, haver explicato quello che mi pareva inexplicabile» (III, 2, 15).

## I

La seconda meditazione ha elaborato alcune nozioni. Ha distinto «essere» e «vita» (nella carne rispetto all'anima; nell'anima rispetto a Dio). Soprattutto ha distinto l'essere «per amore» dall'essere «per essentia»: «vita, che per amor si possede» (II, 2, 12); «esser per amore» (II, 2, 17). E nell'essere d'amore ha distinto tre gradi, attribuendo all'ultimo la nullità-totalità che costituisce il culmine teorico di tutto il *Secretum*.

La traduzione dell'amore in essere era inevitabile per un discorso impegnato a interpretare ontologicamente il processo mistico. Resta a vedere come mai possa essere affrontato il processo di annientamento (del distinto) e di unificazione (nel divino) proprio partendo da una distinzione introdotta in seno all'essere.

Per intendere questo procedimento occorre riflettere sullo stato del problema che la terza meditazione eredita dalle prime. Fra Paolo ha parlato dell'anima che, amando, diviene l'essere di Dio: è naturale che egli isoli la realtà dell'amore (ossia, dell'anima che ama) per confrontarla e spiegarla con la realtà dell'essere 'sic et simpliciter'.

Ma una distinzione fra essere «substantiale» (III, 2, 1) o «essenziale» (III, 2, 3 e 4) o «per essentia» (III, 1, 1 etc.) e essere d'amore è necessaria anche per una ragione che caratterizza fra Paolo e il suo *Secretum*<sup>55a</sup>.

L'essere «substantiale» è costituito indipendentemente dalla volontà del soggetto, che sul suo contenuto non può esercitare alcuna influenza ontologica, mentre sulla realtà dell'essere d'amore il soggetto interviene con libera decisione.

Doi essere ha l'anima humana: uno per essentia, l'altro per amore... La vita, onde è, ha in modo da Dio, che lei a questo niente pone del

<sup>55a</sup> Anche Ruysbroeck distingue «l'unité de notre esprit» «selon son essence ou selon son activité». Ma in un senso più complesso («Car l'être idéal et la vie que nous sommes en Dieu, dans notre image éternelle, et l'être que nous possédons en nous-mêmes, selon l'existence essentielle, ne connaissent point d'intermédiaire ni de séparation»); secondo Jordaens: «Esse illud..., quam in mente superni artificis per ideas proprias ... ipsimet sumus, ... et esse ipsum quod in nobis essentialiter pos-

suo; ma la vita, donde ama, così suole havere da Dio, che bisogna che dei dil suo ponga il libero consenso di amare et voluntariamente ami, se vol vivere de quella vita che è amore » (III, 1, 1).

Per esprimere questo concetto il Giustiniani ricorre a due immagini: quella della figlia e quella della sposa.

Il padre è fonte di vita per la figlia: ma a questa origine la figlia non contribuisce con alcun atto personalmente suo. Siamo sul piano della pura e semplice entità esistenziale. Nel medesimo senso,

Dio è vita et fonte di vita, et dà vita all'anima et non ricerca da lei alcun consenso: ma, quasi come padre, infunde la vita alla figliola sua anima, etiam essa anima questo non sapendo né in alcun modo a ricever tal vita prestando alcun consenso (III, 1, 2).

Lo sposo, in quanto tale, si comporta in tutt'altro modo: può amare come sposo solo chi lo ama come sposa. Siamo sul piano dell'amore, che è libertà. In questo senso,

Dio è amore et fontale origine de ogni amore, et infunde ne l'humana anima quella vita che è per amore. Ma a questo ricerca il consenso di essa anima perché, comunicandosi Dio per amore all'anima non come padre a figliola ma come sposo amante a electa et predilecta sposa, non riceve l'anima quella vita che, per amore, Dio, che è fonte di amore, le vol comunicare, se non consente a ricever tal vita di amore (III, 1, 2).

Bisogna a queste sponsalitie amorose et il voler Dio comunicarsi per amor alla anima et il consentir l'anima di ricevere tal communicatione de Dio et di diventare sposa de Dio (III, 1, 3).

L'immagine del matrimonio spirituale ha una lunga tradizione nella letteratura mistica, dal *De amore sponsi ad sponsam* di Ugo S. Vittore al *De ornatu spiritualium nuptiarum* del Ruysbroeck: ma fu generalmente impiegata a significare la deificazione per unione affettiva, distinta dalla deificazione per identità ontologica dell'anima con Dio. In fra Paolo essa trova un altro impiego: serve a determinare una categoria ontologica (libero essere d'amore) su cui fondare la deificazione per identità d'essere (vedi lo svolgimento dell'argomento pichiano *infra*, IV, 1).

*sidemus, immediate et inseparabiliter unita sunt* »): cf. *L'ornement des nocces spiriuelles*, ed. cit., p. 162 (*ibid.*, cf. p. 214: dove la vita eterna che « siamo » in Dio è « identique à Dieu », in quanto è « sans distinction dans l'essence divine »).

## 2

1. Una volta isolato l'essere d'amore dall'essere per essenza, il Giustiniani ha bisogno di garantire che anche l'amore è effettivamente un essere, capace di sostenere un'alternativa con l'essere « per essentia »<sup>55b</sup>. E lo fa ricorrendo a un principio che ha una storia, anche se non ha ancora una letteratura :

Doi essere ha l'anima humana : uno per essentia, l'altro per amore. Ivi è ove vive, ove anima. Et non meno, anzi, come altri dice, assai più veramente è ove ama che ove anima. Vive l'anima perché è; vive perché ama (III, 1, 1).

Fra Paolo ha già chiamato in causa tale principio in *Secretum* II, 1, 1 («secundo quello che si suole dire : l'anima più ivi vivere ove ama che ove anima») per descrivere la vita dell'anima in Cristo. Ma senza farne ancora il cardine speculativo di una teoria sistematica : tanto è vero che in quella sede l'accezione ontologica sembra derivare dal contesto alla formula più che dalla formula al contesto.

Nella nuova meditazione l'autore attribuisce al principio un significato ontologico in termini espliciti. Infatti parla ripetutamente di due esseri; li pone sullo stesso livello (l'essere); attribuisce una realtà superiore all'essere per amore, che potrebbe sembrare meno essere che l'essere per essenza; pone l'essere per amore a fondamento della sua teoria ontologica della deificazione : tanto da modularlo altre quattro volte nel corso del vero e proprio trattato sui gradi di amore (= *Secretum* IV), interpretati come gradi di essere :

a. *Secretum* IV, 1, 12 :

## I redazione

Perché,  
ogni amante  
vivendo più  
nella cosa amata che in se stesso,  
così come varie  
cosè amiamo,  
così in diverse cose viviamo.

## II redazione

Perché, secundo la sententia de  
più sapienti, ogni amante essen-  
do et vivendo più nella cosa ama-  
ta che in se stesso,  
così come va-  
rie cose amiamo, così variamente  
in diverse cose et semo et viviamo.

<sup>55b</sup> Anche secondo GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De contemplando*



b. *Secretum* IV, 2, 1-2:

## I redazione

... et in quella più che in se stesso vivere, perché

si dice che  
« l'anima più vive ove ama che ove anima ».

## II redazione

... et in quella più che in se stesso essere et vivere, perché, come avanti di noi da più savii di noi è stato decto, « l'anima più vive ove ama che ove anima ».

c. *Secretum* IV, 4, 5:

... a quella sententia ricorendo che se dice: l'anima viver più ove ama che ove anima.

d. *Secretum* IV, 5, 13:

Perché, se ove ama ivi vive l'anima ...

Il Giustiniani dice di derivare il principio da una tradizione corrente: «secundo quello che si suol dire» (II, 1, 1); «si dice» (IV, 2, 1, I redaz.); «come avanti di noi da più savii di noi è stato decto» (IV, 2, 1, II redaz.); «a quella sententia ricorrendo che se dice» (IV, 4, 5). La sua indicazione è significativa. La «sententia» compare tra le pagine di alcuni fra gli scrittori a lui più familiari, quali s. Bernardo, s. Tommaso, s. Bonaventura e Gerson: eppure egli rinvia a una tradizione comune.

C'è di più. Nel 1506 il Giustiniani aveva registrato come platonica una massima similare nelle *Cogitationes quotidianae de amore Dei* (Ms. Tusc. F †, f. 108r):

Amantem, cum in se mortuus sit, in amat(o) vivere platonici ph<ilos>ophantes testantur. Dicunt enim ibi vivere animum ubi operatur; operatur autem amantis animus non in se quidem, sed in amato, ipsum cogitando, diligendo et colendo.

2. Gli autori attribuirono alla formula accezioni diverse.

a. Sembra che s. Bernardo l'abbia prodotta per primo, nel *De praecepto et dispensatione*:

Habemus et unde corpori, et unde Domino inhaereamus, illud vivificando et sensificando, illum credendo et diligendo. Neque enim praesentior spiritus noster est ubi animat, quam ubi amat, nisi forte

*Deo*, 11; ed. Hourlier (= Sources chrétiennes, 61), Parigi 1959, p. 106, 121-122, « nihil sit aliud amare ... quam esse, et unum spiritum cum Deo esse ».

magis esse putetur ubi invitus et ex necessitate tenetur, quam quo sponte et alacri fertur voluntate. Denique « ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum ». Item si Deum amans anima ex ipso vivit, uti corpus ex ipsa, quo pacto, quaeso, praesentior esse contenditur ubi dat quam unde accipit vitam? Fons siquidem vitae charitas est, nec vivere animam dixerim, quae de illo non hauserit. Haurire porro quomodo potest, nisi fuerit praesens ipsi fonti, qui charitas est, quae Deus est? Praesens igitur Deo est qui Deum amat, in quantum amat <sup>56</sup>.

Ma dal contesto risulta evidente che egli la intendeva nel senso della presenza affettiva, adombrata nella matrice di *Mt.* 6, 21, e che la ordinava alla mistica nuziale dell'unità di spirito (l'« unus spiritus » <sup>57</sup> paolino), corrispondente alla nuziale unità nella carne (« in carne una »: *Mt.* 19, 5 e *Mr.* 10, 8): non alla mistica ontologica (un solo essere).

b. In senso di presenza affettiva la formula compare in s. Bonaventura:

*Anima.* Potesne homo in terris ... caelestem vitam ducere?

*Homo.* ... Ecce quid dicit Augustinus: « Cum aeternum aliquid per cognitionem et amorem capimus, mente iam in hoc mundo non sumus » <sup>58</sup>. Unde dicit Apostolus: « Nostra conversatio in caelis est » <sup>59</sup>.

Puto, anima mea, quod verius es « ubi amas quam ubi animas », quia « quicquid diligis, ipsa dilectionis vi in eius similitudinem transformaris ». Si ergo caelestia contemplanis, si caelestia diligis, quomodo iam non in caelis commoraris, quae caelestibus spiritibus in vita assimilaris? <sup>60</sup>

c. Nello stesso senso la formula è intesa dal Gerson, tanto

<sup>56</sup> Cf. *De praecepto et dispensatione*, 20, 60; PL, 182, 892-893; in S. BERNARDI *Opera*, III, Roma 1963, pp. 292, 23 - 293, 4.

<sup>57</sup> Cf. A. COMBES, *op. cit.*, II, Parigi 1948, pp. 243 e 266-294.

<sup>58</sup> *De Trin.*, IV, 20, 88.

<sup>59</sup> *Phil.*, 3, 20.

<sup>60</sup> *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, II, 12; in *Op. omn.*, VIII, Quaracchi 1898, p. 49, dove, per l'ultima parte, l'ed. rinvia a un passo del *De arrha animae* <PL, 176, 954> di Ugo di S. Vittore, cit. a p. 30, n. 7, per *Soliloquium* I, 3: «Eva vis amoris est ut talem esse necesse sit, quale illud est quod amas, et qui per affectum coniungeris in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris ». Riferisco la fonte, non per l'autore (noto al Giustiniani), non per la dottrina (comune), ma per il « quodammodo »: che caratterizza contestualmente l'interpretazione data da s. Bonaventura alla formula di s. Bernardo, e che è respinto dal Giustiniani, il quale all'amore dell'anima attribuisce un valore ontologico pieno e proprio.

nel *De monte contemplationis* quanto nel panegirico di s. Bernardo :

Nec intelligendum est animam corpus deserere secundum substantiam, cum in contemplatione rapta fuerit, saltem de cursu communi; sed pro tunc esse dicitur ubi fuerit cor suum atque amor suus, sicut Augustinus dicit quod anima verius est ubi amat quam ubi animat<sup>61</sup>.

Nam amor, dum per contemplationis obsequium in tertia schola (= « schola solitudinis intimae et contemplationis ») hucusque trementi robor acceperit, assumit, iungit et unit animam tamquam sponsam Deo suo sponso ut sint jam non duo sed unus spiritus. Et jam verius est anima in Deo quem amat quam in corpore quod animat, nam ibi verius conservatur<sup>62</sup>.

c. In s. Tommaso, che l'attribuisce non a s. Bernardo, come il Gerson della *Mystica theologia*<sup>63</sup>, ma a s. Agostino, come il Gerson del *De monte contemplationis*<sup>64</sup>, la formula acquista un significato ontologico :

Augustinus dicit quod verius est ubi amat quam ubi est ...<sup>65</sup>

... Quamvis esse substantiale animae sit in coniunctione ad corpus, tamen tota nobilitas ipsius est secundum quod per actus suos nobilissimos suis perfectionibus coniungitur.

Et ideo Augustinus dicit animam verius esse ubi amat, quia ibi est secundum suum nobilius esse, quod est secundum perfectionem ultimam<sup>66</sup>.

Ma il significato ontologico dato da s. Tommaso ha poco da spartire con quello inteso da fra Paolo. S. Tommaso distingue un « esse substantiale animae », che consiste « in coniunctione ad corpus », e gli « actus nobilissimos » dell'anima, che sono quelli dell'amore. Questi 'atti' hanno un'entità: ma soltanto modale. Non sono un essere distinto dall'essere, ma

<sup>61</sup> *De monte contemplationis*, 31; ed. du Pin, III, 1706, col. 565 A-B.

<sup>62</sup> Cf. J. GERSON, *Oeuvres complètes*, ed. Glorieux, V, Parigi <1963>, sermone *Fulcite me*, pp. 335-336; ed. Pin, III, 1706, col. 1425 A-B. Glorieux non ha accolto l'emendamento « conservatur » per « conservatur » proposto da A. COMBES, *op. cit.*, III, Parigi 1959, p. 141.

<sup>63</sup> *Mystica theologia*, I, 41, 9, cit. infra, p. 344, con la n. 73.

<sup>64</sup> *De monte contemplationis*, 31, cit. supra con la n. 61.

<sup>65</sup> *I Sent.*, d. XV, q. 5, a. 3, ob. 2.

<sup>66</sup> *I Sent.*, l. cit., ad 2m.

una perfezione suprema dell'essere: atti perfetti, che restano all'interno della matrice ontologica che è la sostanza, secondo i canoni dell'ontologia aristotelica<sup>66a</sup>.

Il Giustiniani distingue non degli atti, quali perfezioni modali, dalla sostanza, ma un essere da un altro essere, attribuendo a ciascuno un ciclo proprio. E nel suo ciclo il secondo (l'essere-amore), distinto dal primo (essere-essenza), si trasforma nell'essere divino per iniziativa del soggetto libero. Proprio in senso simile a quello che il Gerson<sup>67</sup> vede assunto dal Ruysbroeck nel *De ornatu spiritualium nuptiarum* e dagli interpreti «insani» della ps.-bernardiana *Epistola ad fratres de Monte Dei*; senso che qualifica come amalriciano:

Fuerunt enim, qui dicerent spiritum rationalem dum perfecto amore fertur in Deum deficere penitus a se, ac reverti in ydeam propriam, quam habuit immutabiliter ac eternaliter in Deo, iuxta illud Iohannis: « Quod factum est, in ipso vita erat ». Dicunt ergo quod talis anima perdit se et esse suum et accipit verum esse divinum, sic quod iam non est creatura nec per creaturam videt aut amat Deum, sed est ipse Deus qui videtur aut amatur<sup>68</sup>. Hanc insaniam voluerunt aliqui trahere ex verbis beati Bernardi in epistola ad Fratres de monte Dei. Hanc etiam visus fuit ponere Almaricus hereticus ab ecclesia condemnatus, <quam preterea Augustinus inter hereses nominavit et numerat><sup>69</sup>. Hanc etiam visus est renovare auctor illius tractatus, cuius titulus est de Ornatu spiritualium nuptiarum, cuius initium est: « Ecce sponsus venit, exite obviam ei ». <Contra hunc errorem scripsi dudum quamdam epistolam><sup>70</sup>, licet in aliis scriptis eius hunc errorem correxisse videatur, ponendo quod anima talis semper remanet in esse suo proprio, quod habet in suo genere, sed dicitur tantummodo similitudinariamente transformari, sicut amatorum dicimus esse « cor unum et animam unam »: <quod utique concedimus><sup>71</sup>.

<sup>66a</sup> Una similare distinzione (« esse animae essenziale et actuale ») è accolta da teorici della mistica, che concepiscono la deificazione solo al livello di « entità degli atti »: cf. SANDAËUS, *op. cit.*, pp. 171-174.

<sup>67</sup> *Mystica theologia*, I, 41, 2-5 (ed. Thesaurus Mundi, 1958, pp. 105-107).

<sup>68</sup> Cf. A. COMBES, *op. cit.*, I, p. 667.

<sup>69</sup> Cf. A. COMBES, *op. cit.*, I, pp. 529-534. Vedi i testi cit. *infra*, con le nn. 113 e 117.

<sup>70</sup> *L'Epist. I ad Bartholomaeum* (cf. A. Combes, *op. cit.*, I, pp. 615-635) contro il Ruysbroeck.

<sup>71</sup> Cf. A. COMBES, *op. cit.*, I, pp. 669-670.

Un contesto storico generale che si restringe attorno al Giustiniani con l'esegesi del principio di s. Bernardo :

Traducunt aliqui verbum Berhardi in De precepto et dispensatione ad hunc sensum, dum ait quod « verius est anima ubi amat quam ubi animat », quasi videlicet amando se et corpus deserat ac in Deum < suum > tota pertranseat. Verum hec similitudo deficit habetque plurimum de dissimilitudine, alioquin rediremus ad errorem prius commemoratum <sup>72</sup>. Non enim perdit anima in hac unione suum esse proprium, sicut gutta aque desinit per corruptionem quam alterius generatio subsequitur <sup>73</sup>.

Non si può ignorare l'importanza del fatto. Fra Paolo interpreta il « verius est anima ubi amat quam ubi animat » non solo in senso ontologico (come fa s. Tommaso) ma nel senso ontologico di una determinata corrente mistica : perché sul principio bernardiano egli costruisce la teoria dell'annullamento dell'anima per trasformazione nell'essere di Dio.

Egli ha letto s. Bernardo e l'*Epistola aurea* (che non sapeva <sup>74</sup> essere di Guglielmo di Saint-Thierry) dalla prima all'ultima esperienza spirituale : arrivando a una interpretazione simile a quella combattuta dal Gerson. Per via autonoma o per l'influsso di un contesto dottrinario conosciuto e, almeno in parte, assorbito?

Allo stato attuale delle ricerche, una risposta non è possibile.

Ancora. Il Gerson critica la dottrina dell'annullamento positivo dell'essere dell'anima nell'essere di Dio. A più riprese, in sedi letterarie molteplici <sup>75</sup> e rispetto a tutto il complesso articolarsi della dottrina (applicata anche alla visione beatifica : per il Giustiniani, cf. infra, IV, 2, p. 359). Fra

<sup>72</sup> Cf. A. COMBES, *op. cit.*, III, pp. 143-145.

<sup>73</sup> *Mystica theologia*, I, 41, 9; ed. cit., p. 108, 53-61. Lo stesso testo, con varianti, in A. COMBES, *op. cit.*, I, p. 826.

<sup>74</sup> Cfr. Ms. Tusc. Q VIII, ff. 101v-104v (= n. 24); F II, f. 99v, a (= n. 35), Q IV bis, f. 204v (= n. 14, 4, a); cf. MASSA, *op. cit.*, pp. 455, 92, 318.

<sup>75</sup> Vedi i testi raccolti in A. COMBES, *op. cit.*, I, pp. 615-682, 790-804, 808-828, 835-869.

l'altro, in disparate questioni del *Collectorium super Magnificat*<sup>76</sup>:

... deseritur mens ipsa, non utique quin maneat essentialiter in se, alioquin esset et non esset, nisi velimus insanire cum Almarico et similibus haereticis, dicentibus mentem contemplativi vel beati perdere suum esse in proprio genere, et redire in illud esse ideale quod habuit aeternaliter in arte divina, et hoc esset prorsus mentem annihilari, aut nihil omnino posset adnichilare Deus, et hoc aliqui volunt, sed male, quia similiter ipse creare nichil posset<sup>77</sup>.

Desipiunt ... quia non concedunt animam (= «singulorum beatorum») in esse proprio sui generis remanere<sup>78</sup>.

Orbene, fra Paolo conosce Gerson, che dice d'aver letto<sup>79</sup>. Anzi, trascrive intere sezioni del *Collectorium super Magnificat*, parzialmente conservate nel Ms. Tusc. Q III, ff. 191r-206v (= n. 34) e 208r-209r (= n. 35)<sup>80</sup>.

Egli conosceva anche le dottrine imputate al movimento del Libero spirito. Anzi: dà informazioni sulla diffusione del movimento delle Beghine in Francia e dei «Fratricelli de Opionione» nella Savoia e nel Piemonte<sup>81</sup>; e scrive un opuscolo contro quel Gabriele Biondo che con le dottrine del libero spirito sembra avere a che fare<sup>82</sup>.

Stando così le cose, si è egli inoltrato nella dottrina della

<sup>76</sup> Vedile in A. COMBES, *op. cit.*, I, pp. 856-866.

<sup>77</sup> *Collectorium super Magnificat*, VII, 7; ed. in COMBES, *op. cit.*, I, p. 864.

<sup>78</sup> *Collectorium super Magnificat*, VII, fine; ed. in COMBES, *op. cit.*, I, p. 866.

<sup>79</sup> Fin dai tempi della «conversione» monastica: cf. Ms. Tusc. Q II, ff. 198v-199r.

<sup>80</sup> Cf. MASSA, *op. cit.*, pp. 274-275. Prima della mia identificazione, questi testi furono illustrati come opera del Giustiniani dal LECLERCQ in *La vie érémitique*, ed. cit., pp. 27 e 64-65.

<sup>81</sup> Cf. in *Annales Camaldulenses*, IX, 701. Vedi La violenta critica al panteismo del Libero spirito in RUYSBROECK, *Le miroir du salut éternel*, ed. cit., I, p. 116 ss. (*ibid.*, p. 117: «nulle créature ne peut jamais devenir Dieu»).

<sup>82</sup> Cf. Ms. Tus. F II, ff. 236r-<241 bis>; cf. MASSA, *op. cit.*, pp. 115-116.

deificazione ontologica conoscendo le condanne della Chiesa e le critiche del Gerson? D'altra parte, non aveva alcuna intenzione di andare contro le «diffinitioni ... della sancta catholica ecclesia romana» (IV, 9, 48). Dunque pensava di formularla in modo da evitare le implicanze respinte dalla teologia corrente?

## 3

Il Symphorien<sup>83</sup>, seguito dal Combes<sup>84</sup>, crede s. Bonaventura<sup>85</sup> fonte immediata della formula che il Gerson fa risalire a s. Bernardo.

BERN., <i>De praec. et disp.</i> , 20, 60:	S. BONAV., <i>Sol.</i> , II, 12:	GERSON, <i>Myst. theol.</i> I, 41, 9:
Neque enim praesentior spiritus noster est ubi amat quam ubi amat	...anima mea, ... verius es ubi amas quam ubi animas	verius est anima ubi amat quam ubi animat

Sarà. Ma perché il Gerson non dovrebbe averla presa così come si era cristallizzata nella sua diffusione? E che avesse diffusione è lui stesso a dirlo.

Per lo stesso motivo è perfettamente inutile cercare una fonte immediata particolare per il Giustiniani, che l'attribuisce a molti «savii».

## 4

In *Secretum* II fra Paolo aveva tentato invano di intendere il terzo grado, partendo da una nozione esemplare troppo complessa («vita de l'anima et la vita della vita»):

potesse capire come l'anima vive et la vita vive, et non son doi vite, la vita de l'anima et la vita della vita, forse ch'io mi leverei al secundo et al terzo grado della beata vita de l'anima in Christo (II, 2, 6).

<sup>83</sup> Cf. «*Études franciscaines*», 35 (1923), p. 283, n. 2 (da p. 282).

<sup>84</sup> In *Mystica theologia*, ed. cit., p. 108, n. a I, 41, 9.

<sup>85</sup> *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, II, 12; ed. cit., p. 49.

In *Secretum* III poteva riprendere il tentativo solo risolvendo la complessa idea esemplare nella sua radice più semplice.

Parlava di «vita della vita». Ma per dire che cosa? Che Dio è l'essere di ogni essere. Andando dal complesso (vita) al semplice (essere) fra Paolo avrebbe ridotto il problema in termini di intelligibilità.

Su questa strada la distinzione dell'essere per essenza e dell'essere per amore apporta un progresso decisivo. Le due nozioni comprendono un elemento comune: l'essere. Grazie al termine comune il Giustiniani può passare dalla tecnica del paragone fra realtà eterogenee (corpo, anima, Dio), usata in *Secretum* II, al metodo dell'analisi: analisi di un termine meno noto (essere in Dio per amore) alla luce d'un altro più noto (essere in Dio per essenza)<sup>85a</sup>.

Onde risulta superficiale ed apparente l'obbiezione secondo cui il Giustiniani compie un errore metodico quando cerca di formulare l'unità (anima e Dio) attraverso la dualità (essere per essenza e essere per amore). In realtà fra Paolo cerca l'unità (anima in Dio per amore) attraverso l'unità (l'essere di Dio è l'essere stesso delle creature).

Alla luce di questi termini il fra Paolo di *Secretum* III può veder chiaro in una intuizione non giunta a maturazione in *Secretum* II: «Ma perché non soporta l'occhio del mio infermo intellecto il lume della vita, colla quale vive l'anima, che forse non è altro che Dio...» (II, 2, 7).

Il germe era perito per il «forse». Soprattutto perché l'intuizione (la vita dell'anima «non è altro che Dio») non era piena, chiara, consapevole. E non era piena, chiara, con-

<sup>85a</sup> In *Secretum* V, 2, 8, dopo l'analisi critica dettagliata dell'essere per amore, fra Paolo dirà che l'«esser de Dio per essentia è alquanto più occulto a gli occhi infermi humani che l'esser suo per amore». In *Secretum* III, 2, 1 egli considera l'essere essenziale «umbra» di quello amoroso: onde le formule 'più noto' e 'meno noto', qui usate per esigenza di verifica razionale, valgono non 'in re', ma 'quoad nos': e per filosofi, non per mistici.



sapevole per il semplice fatto che il problema ontologico non era affrontato in modo diretto ed esplicito.

Questo il senso contestuale della dichiarazione metodica espressa in *Secretum* III, 2, 1: « Chi vol ... queste trasformazioni ... de l'anima per amore in Dio cognoscere, consideri de l'esser substantialia che è umbra de l'esser amoroso ».

## 5

Il Giustiniani spiega o « intende » i tre gradi del processo di deificazione secondo una prospettiva storicamente e teoricamente importante.

Altri mistici parlano di unione affettiva, e da essa deducono o rischiano di dedurre una identità ontologica. Fra Paolo, no. Egli suppone una identità « per essentia » fra l'essere dell'anima e l'essere di Dio, e sulla base di questa identità ontologica comprende e spiega l'identificazione amorosa.

Anzi, in questa sede, rispetto all'identificazione amorosa l'identità ontologica è principio sul piano dell'intendere: la rende comprensibile; in *Secretum* IV, 7, 8 essa si rivela principio sul piano dell'essere; rende possibile l'identificazione dell'anima con Dio sul piano dell'amore: la fa essere.

## L'« essere per essentia »

1° ... in quanto Dio è vita per essentia ... l'anima humana ... vive ... di questa vita essenziale non in sé ma in Dio. Perché, se da Dio non ricevessi la vita, in sé non seria (III, 2, 2)

2° ... non vive di tal vita essenziale l'anima, né in sé né in Dio: perché lei non è vita né ha vita in se stessa, onde viva o in sé o in Dio, se non Dio. Ma vive Dio in lei, perché sol per tanto lei vive, per quanto Dio, che è vita et fonte di vita, co-

## L'« essere per amore »

Dio, che è amore et fontal origine di amore, comunicando all'anima quella vita che è per amore et al suo amor trahendola ... opera che di quella vita, che è da amore, l'anima ... non viva in sé ma in Dio, non amando sé in se stessa ma amando sé in Dio (III, 2, 5).

... non amando più lei se stessa, né in se stessa né in Dio ... per amore né in sé viva, né in Dio viva, ma sol Dio .viva in lei (III, 2, 6).

municandosi all'anima dà, a quella, vita: non altra vita che se stesso, vera vita et fonte di vita... et la vita, con la qual vive l'anima, non è altro che Dio vivente et vita et fonte di vita (III, 2, 3).

3° Dio è così vita et fonte de vita, che, a qualunque creature si comunica, non vive in esse creature, ma ... solo in se stesso vive et non in altro. Onde ... l'anima per essential vita né in sé vive né in Dio, ma più tosto Dio in lei. Anzi, ... né in sé né in Dio vive, né Dio in lei, ma sol Dio, comunicando vita ad ogni vivente creatura, in sol se stesso vive (III, 2, 4).

... in Dio per amor trasformata et consumpta, già non è cosa da Dio diversa ma uno spirito con Dio. Onde non si può dire che né in sé vivi né in Dio, né Dio in lei: perché lei non ama sé, né in sé né in Dio, né Dio in sé, ma sol Dio in Dio (III, 2, 7). Et per vehementia de amore, non è più né in sé né in Dio, né in Dio in lei, ma non è altro che Dio. Et però non può haver Dio in sé, ma sol Dio vive in se stesso ... sol Dio in Dio, et non in sé, amando — anzi il suo amore altro non essendo che Dio, amore et fonte di amore, et non più doi amori ma un amore, non di Dio in l'anima, ma de Dio, amore, in se stesso, amore Dio — non vive né in sé né in Dio, né Dio in lei, ma sol Dio come per essentia così per amore vive ne l'anima, non amando l'anima sé in sé, né sé in in Dio, né Dio in sé, ma Dio in Dio, et non con altro amore che con quello amore che è Dio, fontal origine di amore (III, 2, 8).

a. Nell'interpretazione dell'«esser substantiale», si opera un approfondimento di intellezione (primo grado: «grossamente dire»: III, 2, 2; secondo grado: «un poco più sottilmente parlando»: III, 2, 3; terzo grado: «subtilissimamente esaminare»: III, 2, 4); in quella dell'«essere per amore» si attua un processo di ascesa: «ascendendo» (III, 2, 6), «triplice ascenso» (III, 2, 9). Non senza ragione. L'essere «per essentia» è un dato, suscettibile solo di intellezione; l'essere «per amore» è atto e attività<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> Cf. *supra*, pp. 337-338.

b. Il rapporto «Dio così è vita de l'anima come l'anima del corpo» (II, 2, 7) non è ignoto agli scolastici, che lo combattono come agostiniano. Così come fa s. Tommaso:

*Obiezione*: Sicut enim dicit Augustinus, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae. Sed anima est vita corporis sine medio. Ergo et Deus est vita animae sine medio. Cum igitur vita animae sit ex hoc quod est in caritate: quia 'qui non diligit, manet in morte', ut dicitur I Ioan. III, 14, homo non est in caritate per aliquid quod sit medium inter Deum et hominem, sed per ipsum Deum. Caritas ergo non est aliquid creatum in anima, sed ipse Deus<sup>87</sup>.

*Risposta*: ... dicendum quod Deus est vita animae per modum moventis, et non per modum formalis principii<sup>88</sup>.

Fra la critica di s. Tommaso e la dottrina del Giustiniani, in questa questione, non esiste alcun rapporto. Nemmeno di linguaggio. Però il pensiero aristotelico, espresso da s. Tommaso, serve a sottolineare il contrario pensiero dell'eremita veneto. Il quale può pensare l'identità dell'essere amoroso nella deificazione solo sulla base di una psicologia e di un ontologia diversa da quella aristotelico-tomistica.

c. Nella descrizione dell'essere «per essentia» non tragga in inganno l'uso della preposizione «da». Fra Paolo sta sulla linea della derivazione neoplatonica («vita per essentia et fonte di vita»: III, 2, 2; «vita et fonte di vita»: III, 2, 3 [tre volte] e 4), non su quella della produzione aristotelica per via di causa efficiente, esterna al prodotto (si lascia sfuggire il verbo «causare» solo una volta in *Secretum* V, 4, 23). Onde, l'origine di cui qui si parla non importa distacco o esteriorità, bensì «comunione» (III, 2, 2, 3 e 4). Lo stesso vale per la descrizione dell'essere «per amore» («Dio, amore et fonte di amore», «Dio, fontal origine di amore»: III, 2, 8; «Dio ... amore et fontal origine di amore: III, 2, 5; «Dio, amore et fonte di amore»: III, 2, 11).

d. Nella spiegazione del secondo grado dell'essere «per essentia» il Giustiniani approfondisce l'interpretazione del

<sup>87</sup> *Quaestiones disputatae, De caritate, a. 1, ob. 1.*

<sup>88</sup> *L. cit., ad 1m.*

primo («la vita, con la quale vive l'anima, non è altro che Dio vivente»), spiegando la formulazione del secondo («vive Dio in lei»). Lo stesso approfondimento, condotto alle estreme conseguenze («Dio ... dà ... non altra vita che se stesso»), importa la negazione di ogni distinzione relativa (anima in Dio o Dio nell'anima), con la conseguente affermazione della pura assolutezza di Dio («sol Dio ... in sol se stesso vive»): quella del terzo grado.

f. Nel terzo grado (sempre dell'essere «essenziale») interessante l'estrema soluzione di consequentiarietà. L'identità «essenziale» dell'anima con Dio è concepibile, da una parte, perché Dio comunica solo il suo stesso essere, dall'altra perché Dio trascende assolutamente le sue 'comunicazioni'. Egli comunica essere solo in quanto resta interiore a se stesso: «sol ... in sol se stesso vive», «et non in altro».

g. La collazione dell'essere per amore con l'essere «per essenza» trova il suo punto di forza in un termine comune ad ambedue le serie: «sol Dio come per essentia così per amore vive ne l'anima» (III, 2, 8). Sul piano de «l'esser substantiale» «la vita con la quale vive l'anima, non è altro che Dio vivente» (III, 2, 3). Sul piano dell'essere «per amore» si verifica la stessa cosa: l'essere d'amore non è altro che Dio: «il suo amore altro non essendo che Dio» (III, 2, 8).

Questa dottrina ha una tradizione storica, e il Gerson la elenca come uno dei fondamenti teorici della deificazione ontologica:

Fuerunt alii ponentes quod amor creature ad Deum nihil aliud est quam Deus, ita quod spiritus rationalis formaliter amat Deum per Spiritum sanctum. Hec opinio imponitur Magistro Sententiarum, quam ideo doctores non tenent quia non posuit formam aliquam dilectionis actualis vel habitualis quasi mediam ad diligendum Deum esse necessariam. Nam si hoc addidisset et resolvisset quid dicit hec prepositio «per» dum ait quod Deus diligeretur per Spiritum sanctum, nam dicit causam hec prepositio exemplarem, tunc positio sua completior et irreprehensibilior fuisset<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> *Mystica theologia*, I, 41, 6; ed. cit., pp. 106-107.

In realtà Pier Lombardo (a cui il Gerson allude) non fa che diffondere una dottrina di s. Agostino<sup>90</sup>, accettata da Guglielmo di Saint-Thierry, come da altri, ma con una significativa limitazione. S. Agostino dice: «Charitas autem usque adeo donum Dei est, ut Deus dicatur»<sup>91</sup>; Guglielmo precisa: «Quicquid de Deo dici potest, potest dici et de caritate; sic tamen ut, considerata secundum naturas doni et dantis, in dante nomen sit substantie, in dato qualitatis; sed *per emphasim* donum etiam caritatis Deus dicatur, in eo quod super virtutes virtus caritatis Deo coheret et assimilatur»<sup>92</sup>.

Fra Paolo si esprime in termini ben differenti. Per lui non è questione di «enfasi»: l'anima ama Dio «non con altro amore che con quello amore che è Dio, fontal origine di amore» (III, 2, 8), e questo nello stesso senso per cui l'essere o la vita «essenziale» dell'anima «non è altro che Dio» (III, 2, 3). Anzi, ripetendo ancora una volta che l'anima ama «non di altro amore che di quel amore che è Dio, amore et fonte di amore» (III, 2, 11), il Giustiniani aggiunge una nota in calce al f. 15r del Ms. Tusc. Q IV bis: «si charitas qua Deus diligitur Deus est» (cf. III, 2, 11). Con questo rinvio egli si appoggia a Pier Lombardo che conchiude la presentazione dei passi agostiniani con le parole: «His verbis satis ostendit Augustinus quod dilectio ipsa, qua diligimus Deum vel proximum, Deus est»<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> Del quale riporta tre passi dal *De Trinitate* VIII, 7-8, 10-12 (PL 42, 957-958).

<sup>91</sup> *Epist.*, 186, III, 7 (PL 33, 818).

<sup>92</sup> *De natura et dignitate amoris*, 15 (ed. Davy, p. 88, 21-25). Guglielmo identifica carità e Spirito Santo secondo J.-M. DÉCHANET (in *Oeuvres choisies de G. de Saint-Thierry*, Parigi 1944, pp. 158-159).

<sup>93</sup> *Sententiae*, I; d. 17, c. 1, § 144; ed. Quaracchi, I (1916), p. 107. Per il problema di tale dottrina (oltre gli studi generali sul problema dell'amore nella teologia scolastica) cf. F. ZIGON, *Der Begriff der Caritas beim Lombardus und dem hl. Thomas v. Ag.*, in «*Divus Thomas*» (Freiburg), 4 (1926), pp. 404-424; J. STUFLER, *Petrus Lombardus und Thomas v. Ag. über die Natur der Caritas*, in «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 51 (1927), pp. 399-408; P. VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences*, Parigi 1935, pp. 39-44; A. STÉVAUX, *La doctrine de la charité dans les commentaires des « Sentences » de St. Albert, de St.*

Ed anche questo ha enorme importanza. Intere generazioni di scolastici hanno combattuto la tesi diffusa dal Maestro delle *Sentenze*, magari distruggendola con delicati restauri esegetici, come fa il Gerson<sup>94</sup> e come fecero numerosi maestri da s. Tommaso<sup>95</sup>, a s. Bonaventura<sup>96</sup>, a Pietro d'Ailly<sup>97</sup>, a Duns Scoto<sup>98</sup> a Ockham<sup>99</sup>, a Gabriel Biel<sup>100</sup>, etc. Per conto suo, fra Paolo scavalca secoli di discussioni e rinnova l'antica teoria. In pieno, così come suona, senza deformarla o annientarla con distinzioni di scuola. Così, anche per questa via egli

*Bonaventure et de St. Thomas*, in « *Ephem. Theol. Lovan.* », 24 (1948), pp. 59-97; G. G. MEERSSEMAN, *Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié?* in « *Miscellanea Lombardiana nova* », 1957, pp. 165-174.

<sup>94</sup> Interpretando il « per » in senso di causalità esemplare: cf. A. COMBES, *op. cit.*, I, p. 672, n. a (da p. 671).

<sup>95</sup> Cf. per es., *Summa theologica*, II-IIae, 23, 2, c: « Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse Spiritus Sanctus: sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosii mediantibus habitibus aliarum virtutum »; *Questio disputata de caritate*, I, c: « actum dilectionis quo Deum et proximum diligimus, Magister posuit quoddam creatum in nobis, sicut et actus ceterarum virtutum; sed ponebat differentiam ... quod Spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur; sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu ».

<sup>96</sup> Cf. *I Sent.*, d. 17, p. 1, art. unico, q. 1 (ed. Quaracchi, p. 294 B). Interpreta il « quo diligimus Deum » o « effective » ed « exemplariter » (detto di Dio) o « formaliter » (= « animi affectio »: detto dell'uomo).

<sup>97</sup> *I Sent.*, q. 9, H: « Aliqui tamen dicunt quod, licet Magister posuerit Deum esse caritatem nostram, non tamen negavit huiusmodi habitum caritatis creatae » (cit. in A. COMBES, *op. cit.*, I, p. 671, n. a); « dilectio creata est qua formaliter diligimus; sed dilectio increata est qua, id est propter quam, diligimus causaliter » (in P. VIGNAUX, *op. cit.*, p. 81, n. 2).

<sup>98</sup> *Opus Oxon.*, I, d. 17, q. 3, n. 30; *Report. Paris.*, I, d. 17, q. 1, n. 8.

<sup>99</sup> *I Sent.*, d. 17, q. 3, B. Vedi il testo cit. in P. VIGNAUX, *op. cit.*, p. 85, n. 2: « Potest tamen salvari ... ut dicatur quod Magister loquitur de caritate sine qua nullus potest esse carus ... Deo. Et sic loquendo ... caritas est gratuita Dei voluntas acceptans aliquem tanquam dignum vita aeterna ».

<sup>100</sup> « Quod si intelligitur formaliter, non tenetur. Si effective, verum est; quia ipse Spiritus infundit habitum caritatis » (in P. VIGNAUX, *op. cit.*, p. 69).

si impegna in problemi che esigono una interpretazione storica e un'analisi teorica di grande importanza. La dottrina, diciamo così, lombardiana della carità-Dio è compresa nel dossier panteistico raccolto dal Gerson nella *Mystica theologia* («Fuerunt alii ponentes quod amor creature ad Deum nihil aliud est quam Deus»<sup>101</sup>): e il Giustiniani la impiega esplicitamente nella fondazione critica della deificazione ontologica: attuandosi nell'anima umana, l'entità divina dell'amore (l'amore è Dio) elimina l'amore-non-Dio (nell'anima umana annulla l'essere amoroso non divino). Quando è l'essere-amore-Dio, l'essere-amore non può essere pensato altrimenti che come Dio:

Et al fine ... tanto de quel amore che è Dio, a sé da esso Dio amore comunicato, sia compressa et liquefacta et consumpta, che né in sé viva né in Dio: ... perché lei, in Dio per amor trasformata et consumpta, già non è cosa da Dio diversa, ma « uno spirito con Dio » (III, 2, 7).

## 6

Il Giustiniani è facile alle ripetizioni. Qui, in *Secretum III*, come in *Secretum II*, ha una ragione particolare per esserlo: l'indicibilità e l'incomprensibilità del tema:

... se io mille volte el repetessi, mai non explicerei quello che è inexplicable (II, 2, 19).

Non ti maravigliar, lectore, se io, tante et tante volte o quelle istesse o quasi quelle istesse parole repetendo, così mi vado in longo parlar extendendo: perché né anchora in tante repetitioni ho possuto exprimer quel che, ne l'animo, non so se io il sento o mi par di sentire (III, 2, 18).

Però ci sono ripetizioni inutili e ripetizioni necessarie; ripetizioni per esporre meglio e ripetizioni per capire meglio; ripetizioni di scrittura e ripetizioni di ricerche per nuovi metodi o argomenti.

Questo vale per alcune riprese che in *Secretum III* costituiscono chiarificazioni e approfondimenti, e che in *Secretum IV* avranno svolgimento sistematico.

<sup>101</sup> I, 41, 6; ed. cit., p. 106.

Un approfondimento di spiegazione si trova in III, 2, 10:

è senza comperatione più perfectio amore de Dio amar Dio in sé che sé in Dio. Perché chi ama sé in Dio, per principal obiecto di l'amore ha sé, non Dio, benché ami sé in Dio; ma chi ama Dio in sé, per principale obiecto ha Dio, benché ami Dio in sé.

Esso riguarda la gradazione fra l'«amar sé in Dio» (primo grado) e «Dio in sé» (secondo grado) scandita in III, 2, 6 senza motivazione adeguata. Sarà sviluppato in *Secretum* IV, 5-8.

Ancor più importante l'approfondimento de «il più perfectio essere de Dio.»:

Et tanto è più perfectio amore l'amar Dio in Dio che amar Dio in sé, quanto ha più perfectio esser Dio in Dio che Dio in la creatura sua. Ché, benché Dio, secundo l'esser suo habia un sol esser in sé et in le creature, pur secundo il nostro modo de intendere ha più perfectio essere in sé che in le creature (III, 2, 12).

Ché, così come non è il più perfectio esser de Dio esser Dio in le creature, così chi ama Dio in sé creatura, non ama Dio nel suo perfectio essere. ... così come l'esser de Dio in Dio è il sumo et perfectissimo esser de Dio, così l'anima che amerà non sé in sé, né sé in Dio, né Dio in sé, ma sol solo amerà Dio in Dio, al perfectissimo grado di divino amore sarà inalzata (III, 2, 13).

Esso spiega la superiorità del terzo grado («Dio in Dio») sul secondo («Dio in sé»), prendendo consapevolezza di una doppia risoluzione dialettica. L'unicità dell'essere (di Dio e dell'anima) spiega la deificazione per amore, ma una certa distinzione (di ragione) fra l'essere di Dio in Dio e di Dio «in le creature» spiega il superamento del secondo grado nel terzo, offrendo il debito fondamento alla distinzione «per principale obiecto» (il «sé» nel «Dio in sé» e Dio nel «Dio in Dio») e, una volta acquisita, costituirà un elemento importante per intendere il linguaggio panteistico del *Secretum*. In *Secretum* IV ss. produrrà lo scoprimento non previsto (v. V, 3, 7: «ch'io nol cerchava») de «la misura et regula» (V, 3, 7) o «perfecta forma di amore» (III, 2, 13), e sarà chiamato a risolvere numerosi problemi dell'ascetica, della mistica e dell'amor del prossimo. Ma là avrà solo sviluppi e applicazioni, mentre qui, in *Secretum* III, ha la sua fondamentale ragion d'essere nell'ordine dell'invenzione e anche della risoluzione, in quanto



salda i passaggi dialettici più sottili. Passata da una distinzione ontologica iniziale («ero cosa alcuna et principio di alcuna sua creatura»: I, 1, 13) a una sintesi finale («per amor trasformata et consumpta, già non è cosa da Dio diversa»: III, 2, 7), l'anima «amante» diviene l'«amore Dio», perché superando ogni distinzione ontologica («se ama Dio in sé, non è anchora al perfectio esser de Dio levato»: III, 2, 13), si libera da ogni soggettività e si obiettivizza senza residui — e per la via dell'essere — nell'essere perfetto di Dio, irrelativo, assoluto, non amore-soggetto ma amore-essere. Ossia, perviene all'amore-essere per la via dell'amore scandito e misurato sull'essere: «il suo amore altro non essendo che Dio, amore et fonte di amore, et non più doi amori ma un amore» (III, 2, 8): e questo unico amore è «non di Dio in l'anima, ma de Dio, amore, in se stesso, amore Dio» (III, 2, 8). Cioè «non ama né sé in sé, né sé in Dio, né Dio in sé, ma solo ama Dio in Dio: et non di altro amore che di quel amore che è Dio ... 'si charitas qua Deus diligitur Deus est' (III, 2, 11). L'amore è l'essere di Dio: «Deus charitas est»<sup>102</sup>.

## IV

BREVI NOTE SULLO SVILUPPO DELL'IDEA DI DEIFICAZIONE  
IN SECRETUM IV-V

Questa prima ricerca sul *Secretum* si limita ad analizzare gli orientamenti e gli sviluppi speculativi delle parti I-III. D'altro canto, essa enuclea problemi estremamente gravi ed importanti, che non tollerano di essere avulsi dallo svolgimento più esplicito ed impegnativo cui gli stessi vanno incontro nelle parti IV-V, mentre questa prima pubblicazione non può gravare con ipoteche ideologiche il primo ingresso del Giustiniani<sup>102a</sup> nella storia del pensiero mistico. Per questa ragione — ed entro a questi limiti —, mentre attendo a un'analisi

<sup>102</sup> I Io. 4, 8 e 16.

<sup>102a</sup> Vedi i primi dati e le prime ipotesi di ricerca in LECCISOTTI, *op. cit.*, pp. 12, 16 e 19; GUARNIERI, *op. cit. infra*, p. 486.

critica integrale di tutta l'opera, confronto alcuni sviluppi di *Secretum* IV-V con i problemi aperti da *Secretum* I-III.

## I

Fra Paolo scrive una delle cose più interessanti del suo *Secretum* quando spiega il processo di divinizzazione per amore con l'identità che intercorre fra anima e Dio sul piano dell'essere «essenziale»: ossia, risolvendo il processo di annullamento dell'anima in sé nell'attuazione della sua identità ontologica con Dio<sup>103</sup>. In questo modo egli parte dal punto in cui altri mistici arrivano, perché pone esplicitamente a fondamento dottrinario quello che altri implicano o deducono come corollario. L'essere per amore diviene l'essere di Dio, perché Dio è l'essere «essenziale» dell'anima e di tutte le cose:

... come per essentia Dio così si comunica ... a tutte le viventi creature che non in quelle ma in se stesso vive, così per quella vita che è amore a me si comunicherà, sé amore, ... che di questa amorosa vita viverà Dio in sé et non in me (III, 2, 17).

perché essendo veramente, secundo la vita essenziale, Dio vita et esser de l'anima, ... etiam secundo la vita amorosa si fa Dio vita et esser de l'anima, et l'anima, in Dio per amore trasformandosi, così come non ha altra vita essential che in Dio, così non ha altra vita secundo l'affecto amoroso che in Dio (IV, 9, 8)<sup>104</sup>.

Questa è una prima 'verifica', ma non la sola, perché in *Secretum* IV il Giustiniani s'impegna a verificare anche la dottrina platonica dell'amore trasformante nella sua più alta formulazione espressa da Pico della Mirandola con l'argomento della «dignitas hominis»<sup>105</sup>: e seguendo lo stesso

<sup>103</sup> Cf. *Secretum* IV, 9, 10: « in se stessa non manchando, manca, et non perdendo il suo esser ma più perfectio esser acquistando ». Cf. anche *Secretum* IV, 9, 11.

<sup>104</sup> Cf. anche *Secretum* IV, 9, 13: « così come per essentia, così già per amore non è in lei altra forma né altra figura né altra vita o esser che Dio »; *ibid.*, IV, 9, 14: « assai più veramente per amore che per essentia già altra vita et altro esser non havendo che Dio ». Cf. anche *Secretum* IV, 5, 5.

<sup>105</sup> Cf. *De hominis dignitate*, in *De hom. dign., Heptaplus, De ente et uno*, ed. Garin, Firenze 1942, p. 106: « Definita ceteris natura intra

metodo. Con la sua libera attività spirituale, l'anima costituisce la propria essenza: ontologicamente, non metaforicamente. Ma perché questo sia possibile, occorre una premessa ontologica, costituita da una fondamentale identità riconosciuta fra anima e Dio sul piano dell'essere « per essentia ». Cosa che si verifica solo fra Dio e anima:

Et de qui nasce che, benché si dica che in ogni qualità di vehemente amore l'amante si trasforma ne l'amato, questo non è proprio vero se non quando l'anima ama Dio, il qual, come è sua vita et esser per essentia, così diventa suo esser et vita per amore. Il che non può advenire quando ama altro che Dio. Così è veramente (IV, 9, 9).

Sul piano del metodo fra Paolo è coerente così come è organizzato sul piano dottrinario. Egli investe da tutti i lati il problema della divinizzazione vera e propria, ossia ontologica: l'essere per essenza è già Dio; l'essere d'amore è già Dio<sup>106</sup>. Con un solo elemento contingente: il consenso libero dell'anima<sup>107</sup> all'amore-Dio. Quando nega se stessa in quanto distinta dall'Amore-Dio, l'anima-amore assume la piena e positiva realtà del suo essere-Dio.

In tal modo il Giustiniani può pensare d'aver superato le due grandi difficoltà della teoria mistica: l'annichilazione dell'essere proprio dell'anima e l'acquisto dell'essere divino da parte della medesima<sup>107a</sup>. Secondo lui, l'anima non perde il suo essere e non ha bisogno di acquistarne uno nuovo (l'essere divino), nemmeno sotto forma di ritorno al neoplatonico e agostiniano « esse ideale » eterno: per la semplice ragione che il suo essere è già l'essere divino, e per esserlo perfettamente deve solo eliminare la possibilità di differenziarsene, costituita dalla libertà.

praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coarctatus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui ... Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus ... Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare; poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari ».

<sup>106</sup> Cf. *supra*, pp. 351-354.

<sup>107</sup> Cf. *supra*, pp. 337-338.

<sup>107a</sup> Cf. SANDAEUS, *op. cit.*, pp. 172 ss. e i testi del Gerson cit. nelle pp. 344, con la n. 73, e 345, con la n. 77.

## 2

Resta un problema: se una soluzione così esauriente e sistematica inciampa in alcuno degli errori recensiti dal Gerson o disseminati dal Libero spirito sul cammino di fra Paolo tra Venezia e Cassino<sup>108</sup>.

a. Nel dossier panteistico dei mistici il Gerson include la beatitudine naturale, indipendente dal «lumen gloriae»: una dottrina condannata anche come begarda e beghina dal concilio di Vienne del 1311 («Quod quelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum»<sup>109</sup>). Una tale dottrina si nasconde fra le pieghe del *Secretum*?

In I, 2, 17 il Giustiniani prende in considerazione la possibilità di ricevere da Dio la beatitudine «o in questa vita mortale o in l'altra migliore et immortale» (testo che illustra il «quando che sia» di I, 2, 10: «solo Dio così in me come serà, quando che sia, 'omnia in omnibus'»). Anzi, proprio il paolino «Deus ... erit omnia in omnibus» «dapoi il iuditio» egli costituisce a criterio per intendere come in questa vita l'anima «è così tramutata per amore, che più non è» (II, 3, 3-4). È in II, 1, 6-7 parla dei tre gradi di amore unitivo come di «tre beatitudine». Ma nessuno può escludere che fra Paolo pensi ad una beatitudine che anticipi in qualche modo quella eterna, in cui soltanto si compirà la piena unità dell'anima con Dio per l'amore: così come dice esplicitamente in IV, 9, 3 (cf. infra, § 6).

b. Il principio «sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae» accettato da fra Paolo<sup>110</sup>, fu respinto da s. Tommaso (e non solo da lui) in quanto suppone che Dio sia forma dell'anima<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> Cf. R. GUARNIERI, *Il movimento del libero spirito*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 4 (1965), pp. 470-476, 484-486.

<sup>109</sup> DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 895.

<sup>110</sup> Cf. *supra*, p. 350.

<sup>111</sup> Cf. *supra*, 1. cit.; SANDAEUS, *op. cit.*, pp. 368-369.

La stessa implicanza è imputata alla dottrina secondo cui l'amore, col quale l'anima ama Dio, è lo stesso Dio<sup>112</sup>, e, in genere, al panteismo di Amaury de Bène (« Alii dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Amalrianorum »<sup>113</sup>): posizione contro cui gli scolastici, come s. Tommaso, rispondevano: « Deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam »<sup>114</sup>, ovvero: « Verbum est forma exemplaris: non autem forma quae est pars compositi »<sup>115</sup>.

Il Giustiniani, che pure in materia sembra andare incontro a fraintendimenti per avere abbandonato la terminologia tecnica tradizionale, ebbe l'accortezza di non farsi coinvolgere in una simile interpretazione. Egli afferma che l'essere essenziale delle cose non è altro che l'essere di Dio: però, soggiunge, « non possiamo dire che le creature siano membra o parte di Dio »; « ciascaduna amabile creatura, non come membra de Dio, ma come quelle che tutto l'esser amabile suo hano et da Dio et in Dio » (V, 4, 18). Dio « sol ... in sol se stesso vive ... et non in altro » (III, 2, 4).

c. Il discorso di *Secretum* IV e V ruota attorno a formule che riceve dalle parti precedenti (« esso Dio è il nostro vero et perfecto esser »: V, 1, 13; « essendo Dio l'essere de tutte le creature »: V, 2, 14), ma che perfeziona nei termini onde accentuare l'unicità dell'essere divino in Dio e nelle cose:

... l'esser de Dio in Dio et in le sue creature, non con doi ma con un sol essere essenziale (V, 2, 17).

Dio, stando in se stesso, con quel essere istesso col quale è in sé, et non con altro essere, si comunica, si diffunde a tutte le creature, et secundo l'esser suo essenziale con una sola essentia et con un sol acto

<sup>112</sup> Cf. GERSON, *Mystica theologia*, I, 41, 6; cit. *supra*, p. 351.

<sup>113</sup> Cf. S. THOMAS, *Summa theol.*, I, 3, 8 (ove è inclusa la dottrina di Dio « anima mundi », cit. da AUG., *De civ. Dei*, VII, <6>). Cf. G. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210: III, Amaury de Bène* (= *Bibl. thomiste*, 16), Parigi 1932.

<sup>114</sup> *I. cit.*, ad 1m. Allo stesso modo s. Tommaso commenta il principio dello Ps.-DIONIGI, *De div. nom.*, I, 4 « ipse <= Deus > est esse subsistentibus » (PG 3, 817), in *Summa theol.*, I, 4, 2, c.

<sup>115</sup> S. THOMAS, *Summa theol.*, I, 3, 8, ad 2m.

di essere è in se stesso et, perché è in se stesso, è in tutte le creature, a quelle l'esser, col qual sono, comunicando (V, 3, 15).

Dio cun uno sol esser et è in se stesso et è in tutte le creature sue, et non con altro essere è in sé et con altro nelle creature sue. Ma perché con l'esser suo è in sé ... con quello istesso, et non con diverso, essere è nelle sue creature (V, 2, 4)<sup>116</sup>.

Con formule simili («con un sol essere», «con quell'essere istesso», «con un sol acto di essere»), dopo aver evitato il panteismo d'un essere divino forma dell'essere creato, il Giustiniani rischia di trovarsi impigliato in una teoria egualmente panteistica<sup>117</sup> dell'essere universale unico, univocamente comune a Dio e alle creature. Onde, deve addurre ragioni o precisazioni, se non vuole trovarsi di fronte a difficoltà teologiche.

In realtà egli ne dissemina alcune, sul terreno dell'essere per amore.

1. Il Giustiniani ritiene rarissimi i casi in cui si attua l'unità anima-Dio mediante il più alto grado di amore (che in *Secretum* IV ss. figura come sesto): «pochi pochi» (IV, 8, 15). Onde, nel campo della divinizzazione per amore, il differenziamento predomina. Anche perché, secondo fra Paolo, restano estranee all'unità ontologica morale le anime che amano se stesse, e non Dio, negli altri cinque gradi d'amore (IV, 9, 39).

2. Nel *Secretum* l'amabilità di Dio è data come inesauribile. Anche se in una sola anima si concentrassero tutti gli

<sup>116</sup> Testi simili in *Secretum* V, 2, 5-6.

<sup>117</sup> Cf. S. THOMAS, *De ente et essentia*, 5: «Nec oportet si dicimus quod Deus est esse tantum ut in errorem eorum incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est huius conditionis est quod nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni alio esse» (ed. Roland-Gosselin, Parigi 1948, pp. 37, 21 - 38, 4). Cf. anche *Summa theol.*, I, 3, 4, ad III, e NICHOLAI TREVETI, *Annales*, ed. Hog, Londra 1845, p. 194: «Dixit enim (= Amalricus) Deum esse essentiam omnium creaturarum, et esse omnium». Per il diverso concetto di «essere comune» (= partecipato) e di «essere unico» (= Dio) nella scolastica e in Eckhart, cf. G. DELLA VOLPE, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma 1952, pp. 161-167.

amori di tutti gli uomini e di tutti gli angeli, « non solo molto molto, ma infinitamente serà distante et lontano questo amore da quello col quale meriteria la infinita amabilità de Dio esser da la humana creatura amata » (IV 9, 21).

3. Fra Paolo ammette (IV, 9, 2 e 19-21) una maggiore e minore « intension » d'amore anche nel più alto dei gradi: « amandolo tanto in infinito distante et più remissamente che non è degno di esser amato » (IV, 9, 20).

4. Secondo il Giustiniani l'anima che perfettamente ama Dio è consapevole dell'insufficienza del suo amore: « quella anima veramente non ama Dio in Dio, la qual non cognosce che poco ... amalo » (IV, 9, 23).

5. Proprio perché « docta della infinita amabilità de Dio », l'anima « per fervore de amore a niente è reducta et niente se existima » (IV, 9, 22).

6. La « perfecta et integra et indissolubile charità » con la « vera et perfecta union de Dio » si attuerà solo « in la celeste patria » (IV, 9, 3).

Per queste ragioni fra Paolo sembra teorizzare una identità ontologica di fondo, non una identità totale, 'sic et simpliciter'. La sua divinizzazione non sfocia nella staticità dell'identico o d'una perfezione terminale: ossia (sul piano religioso) nel quietismo. Mantiene una tensione dinamica che troverebbe la sua fine nella identificazione assoluta e completa dell'anima in Dio.

Ovviamente le tradizionali difficoltà teologiche scatterebbero anche se la deificazione totale si attuasse solo nei pochi casi descritti nel § 1: ma in questi casi possono valere esitazioni e precisazioni che il Giustiniani sparge anche nel campo dell'essere per essenza.

7. Alcune esitazioni: « et in certo modo in Dio per participation di gratia converso, che nullo altro esser ... habia, se non Dio et in Dio » (I, 2, 7); « come se totalmente non fusse, perché in sé già non è, ma in Dio è reducta a niente » (I, 2, 13); « vita colla quale vive l'anima, che forse non è altro che Dio »

(II, 2, 7); «come se veramente non fusse» (IV, 9, 4); «quasi come non fusse» (V, 1, 5). Queste limitazioni affogano in un mare di esplicite affermazioni contrarie: però possono testimoniare vibrazioni d'incertezza, comprensibili in uno scritto composto di getto. Un posteriore ripensamento, influenzato dalla dottrina mistica comune, possono documentare alcune formule inserite nella seconda redazione di *Secretum* IV, 1-3: «di humane anime quasi divini spiriti diventando» (IV, 1, 13); «humana creatura farsi partecipe della divinità, et di se stessa uscendo, quasi divina diventare, non più nel suo corpo né in se stessa, ma quasi solo in Dio essendo et vivendo» (IV, 1, 17; e qui la dottrina della partecipazione fa capolino già nella prima stesura: «humana anima diventa partecipe della divinità et cosa divina»).

8. Il Giustiniani inserisce vere e proprie limitazioni teoriche con la distinzione di ragione posta all'interno del «solo essere» con cui Dio è in sé e nelle creature:

benché Dio secundo l'esser suo habia un sol esser in sé et in le creature, pur secundo il nostro modo de intendere ha più perfecto essere in sé che in le creature (III, 2, 12).

benché Dio habbia un solo essere, et con quello sia in sé et in tutte le creature, non di meno, secundo il nostro basso modo de intendere, più perfecto è l'essere di Dio in Dio che l'essere istesso de Dio nelle creature (IV, 1, 3).

In altri testi la distinzione non è attribuita solo al «nostro basso modo de intendere» e cade nel solco di due forme d'essere distinte tra loro, anche se racchiuse all'interno di una realtà inscindibile: «almen secondo la consideratione che ha Dio in se stesso»:

havendo Dio, secundo il nostro intender, doi esseri, uno in se stesso, l'altro in le creature, più perfecto è l'esser de Dio in se stesso che l'esser de Dio in qualunque nobile et subline creatura (IV, 8, 10).

Ha ... Dio, secundo il nostro modo de intender, doi essere: un in sé et l'uno in le creature. Et nessuno può dubitare che quel esser, almen secondo la consideratione che ha Dio in se stesso, è più perfecto che quello che ha in le creature (IV, 5, 11).

9. Una corrispondente distinzione intercede fra l'essere delle creature in sé e l'essere delle creature in Dio, anche



secondo il pensiero agostiniano «più perfettamente sono <in Dio> che nel esser loro proprio» (V, 2, 10):

l'esser di essa anima ... è più perfectamente in Dio che in se stessa, perché et ne l'esser per essentia et ne l'esser per spiritale amore in Dio ad ogni creatura è più perfecto esser che esser in se stessa (IV, 5, 5).

10. Avanzando nelle precisazioni, il Giustiniani trova la radice della molteplicità proprio all'interno della unità di Dio: «con un sol esser dà a tutte le creature diverso essere» (V, 4, 22); «comunicando l'esser suo a tutte le creature, altro esser dà agli angeli, altro a l'anima, altro al corpo vivente, altro alle piante o a li elementi» (V, 4, 21). E questo proprio dopo aver ripetuto per l'ennesima volta che

Dio, stando in se stesso secundo l'esser suo essenziale, con quello istesso essere ... se comunica, secundo l'esser, a tutte le creature che hano essere ... onde Dio, con un sol suo essere in se stesso et per questo essere in se stesso, è et in sé et in ogni creature (V, 4, 19).

Con tutto ciò, il problema resta aperto, in quanto fra Paolo, impegnato dall'esigenza mistica a porre in evidenza l'unità, non si preoccupa minimamente di spiegare quale consistenza ontologica egli possa attribuire alle differenziazioni: differenziazioni che, d'altra parte, sono ammesse dal «panteismo» dei neoplatonici come da quello di Eckhart. Egli si limita a dichiararne la non-inconvenienza e a registrarne il fatto: Dio comunica l'essere con tutte le sue differenziazioni:

non è inconveniente che Dio, con un sol essere sia in sé et in diverse creature causi diverso esser (V, 4, 23).

11. Secondo il Gilson «si svuota la nozione di misticismo di tutto ciò che contiene per un cristiano» «se si ammette una coincidenza anche parziale della sostanza umana e della sostanza divina<sup>118</sup>. Perché il misticismo cristiano è sforzo e ricerca, e postula un Dio assolutamente assoluto e inaccessibile.

Questa tesi vale per un panteismo di tipo assoluto (naturalistico, geometrico o idealistico che sia), in cui Dio appare condizionato dalla totalità attuale delle cose (secondo Hegel

<sup>118</sup> *La théologie mystique de Saint Bernard*, ed. cit., p. 143.

«senza il mondo Dio non è Dio»<sup>119</sup>), ma è smentita da alcune forme di mistica cristiana e da quella di fra Paolo in particolare.

L'essere per essenza è, e l'essere per amore diviene Dio («facta è Dio»: III, 2, 1; «non è altro che Dio»: III, 1, 4). «Sol Dio come per essentia così per amore vive ne l'anima» (III, 2, 8). Ma con questo non si perde, anzi si esalta la tensione, la preghiera, l'adorazione di fronte alla pura assolutezza di Dio: «viverà Dio in sé et non in me»:

come per essentia Dio così si comunica ... a tutte le viventi creature, che non in quelle ma in se stesso vive, così per quella vita che è amore, a me si comunicharà, sé amore, sé vita amorosa, che di questa amorosa vita viverà Dio in sé et non in me, non amando io Dio altrimenti che in Dio (III, 2, 17).

Il termine del processo di deificazione è l'unità dell'essere. Ma anche l'unità appartiene a Dio solo: «siamo facti uno in te. Anzi, tu solo sei uno in te et in noi. Anzi, uno in te stesso: et noi niente siamo se non te» (I, 2, 18).

Dio è l'essere delle creature. Ma non è le creature. Non c'è, sulla stessa linea, da una parte, Dio, dall'altra, la creatura. C'è solo Dio, e in quanto Dio, proprio perché Dio è Dio anche essendo le sue creature: «esser de Dio» e «esser Dio in le creature». Proprio per questo, Dio «non è però in l'anima ma pur in sé solo vive», «in sol se stesso vive» (III, 2, 3-4):

come non è il più perfecto esser de Dio *esser Dio in le creature*, così chi ama Dio in sé creatura, non ama Dio nel suo perfecto essere ... Et alhora, così come l'esser de Dio in Dio è il sumo et perfectissimo esser de Dio, così l'anima che amerà non sé in sé, né sé in Dio, né Dio in sé, ma solo amerà Dio in Dio, al perfectissimo grado di divino amore sarà inalzata (III, 2, 13).

Onde, la teoria del Giustiniani non solo non contraddice la vocazione della mistica cristiana, ma consente di formulare il rapporto della creatura con l'assoluto in termini di estrema religiosità.

Forse la sua divinizzazione può essere espressa con la formula di Guglielmo di Saint-Thierry, «non quidem ut sint

<sup>119</sup> In *Sämtliche Werke*, ed. G. Lasson, XII, Lipsia 1925, p. 184.

Deus, sed sint tamen quod Deus est»<sup>120</sup>, interpretata in senso ontologico. Certo non sopporta confusioni con le forme assunte storicamente dal panteismo assoluto.

Il suo « Dio solo » non è una natura universale, che è tutto solo essendo impersonale. Non importa determinismo, fisico o geometrico che sia. Non ha nulla da spartire col cosmismo o con l'acosmismo. Non cancella 'a priori' una storia umana. In sé risolve tutto solo risolvendo l'essere libero, e attraverso la libera volontà del singolo. Ossia, la teoria del Giustiniani ha i pregi, non i difetti, del panteismo: non è panteismo, ma divinità e divinizzazione; mondo di Dio che si attua come piena volontà di Dio e nel libero voler essere quel mondo di Dio. È storia divina congiunta a storia umana. Ossia, è vangelo, è bibbia: interpretata da un figlio del razionalismo rinascimentale, alla luce della patristica neoplatonica greca e della mistica monastica latina.

L'assoluto del *Secretum* non è l'essere uno, eterno, immobile, immutabile dell'eleatismo. Non è un « Dio è tutto ». È un « Dio sia »: « ut sit Deus omnia in omnibus »<sup>121</sup>.

<sup>120</sup> *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 104; ed. cit., p. 144, 24-25.

<sup>121</sup> Cf. *I Cor.* 15, 28 e *Secretum*, II, 3, 3.