



EMANUELE PILI

**Abbandono e relazione:
l'evento della croce nella Summa Theologiae
di Tommaso d'Aquino**

Estratto

Trinità in relazione
*Percorsi di ontologia trinitaria
dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*

a cura di CLAUDIO MORESCHINI

«Theánthropos» - 2

Testi e studi
sul cristianesimo antico

EDIZIONI FEERIA
COMUNITÀ DI SAN LEOLINO

Il volume raccoglie i contributi presentati in occasione del *Convegno di Ontologia trinitaria*, tenutosi presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano (28-30 aprile 2015), ed è stato pubblicato grazie al contributo e al patrocinio di *Genesis. Centro di Studi Patristici "Luigi Maria Verzé"*.

La redazione del volume è stata curata da:

V. Limone, G. Maspero, C. Moreschini
(sezione patristica)
A. Gatto
(sezione medioevale)
V. Cicero
(sezione moderna e contemporanea).

I contributi sono stati sottoposti al processo di double peer-review.

© EDIZIONI FEERIA 2015
Via S. Leolino 1 – 50022 Panzano in Chianti (Firenze)
Tel. e fax 055 852003 – e-mail info@sanleolino.org
ISBN 98-88-6430-109-9

Distribuzione
CITTÀ IDEALE
Via Goldoni 30 – 59100 Prato
tel. 0574 691312 – fax 0574 698182
libri@cittaideale.info – www.cittaideale.info

Progetto grafico e impaginazione
Comunità di San Leolino – Panzano in Chianti (Firenze)

EMANUELE PILI

*Abbandono e relazione:
l'evento della croce nella Summa Theologiae
di Tommaso d'Aquino¹*

1. Parlare della Trinità e della stessa possibilità di pensare un'ontologia trinitaria non può prescindere dal riflettere sulla figura di Gesù di Nazareth, ovvero su Colui che – nella logica aperta dalla fede cristiana – ha rivelato il mistero di Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo. La testimonianza di Cristo, così come è narrata nei vangeli, manifesta la peculiare relazione che Egli aveva con il Padre, l'Abbà, dalla venuta al mondo fino alla morte e risurrezione. Tra le varie sfumature e tonalità che via via assume questo rapporto, il grido d'abbandono emesso sulla croce attesta, indubbiamente, l'evento che esprime il massimo della tensione vissuta dal rapporto tra Padre e Figlio. E, in effetti, lo "scandalo" (1 Cor 1,23) di un Dio che non solo si incarna, ma che si lascia crocifiggere, apre un vero e proprio squarcio, luminoso e terribile insieme, sulla relazione trinitaria. Nel grido dell'Abbandonato, la dinamica di donazione del Dio *agape* manifestato in Gesù si lascia coinvolgere nella tragica esperienza della reale non-relazione, pur perseverando nella reale relazione: il Figlio patisce un reale abbandono, pur vivendo in reale comunione con il Padre.

In questo lavoro, la prospettiva storico filosofica e teologica dalla quale vorremmo indagare il mistero di tale paradossale

¹ Abbreviazioni delle opere di Tommaso d'Aquino: CG = Summa contra Gentiles; *In Sent.* = Scriptum super Sententiis; *S.Th.* = Summa Theologiae; *De Ver.* = Quaestiones disputatae de veritate; *Super Iob* = Expositio super Iob ad litteram; *In II Cor.* = Expositio et lectura super Epistolam II ad Corinthios; *In Col.* = Expositio et lectura super Epistolam ad Colossenses; *In Heb.* = Expositio et lectura super Epistolam ad Hebraeos; *Cat. in Lucam* = Catena aurea in Lucam; *Super Matth.* = Lectura super Matthaëum; *Contr. impugn.* = Contra impugnantes Dei cultum et religionem; *De regno* = De regno ad regem Cypri; *Quodl.* = Quaestiones de Quodlibet I-XII; *De Malo* = Quaestio disputata de malo. Le traduzioni utilizzate, talvolta leggermente modificate, rispondono alle rispettive edizioni pubblicate da Edizioni Studio Domenicano.

evento è quella di Tommaso d'Aquino. Egli, trovandosi inserito nel contesto del XIII secolo, ha partecipato attivamente al fiorire di un nuovo atteggiamento, già inaugurato almeno dalla fine dell'XI secolo, verso lo studio della persona del Figlio. Come è stato notato, infatti, «nell'insieme [...], prima del XII secolo si vede nel Cristo la seconda persona della Santissima Trinità e il giudice temibile che tornerà alla fine del mondo [...] gli spiriti di questo tempo sono stati più sensibili alla trascendenza divina che all'Incarnazione, alla Trasfigurazione più che alla Passione»². Tommaso, dunque, non solo in forza della sua decisiva influenza sul pensiero a lui successivo, ma proprio per il trovarsi in un momento storico privilegiato, rappresenta una personalità che merita grandissima attenzione.

“Abbandono e relazione” sono le due parole che titolano il presente saggio e che fanno da perno attorno al quale si svolgerà la nostra riflessione. A partire dalle *quaestiones* della III *pars* della *Summa Theologiae* (1272-73), in un primo momento svilupperemo come Tommaso parla dell'abbandono di Gesù, mentre in un secondo mostreremo come egli articola la dinamica relazionale vissuta col Padre.

2. Nella q. 46, Tommaso propone tre passioni per descrivere lo stato d'animo di Gesù al momento della passione e morte: la *tristitia*, il *timor* e il *taedium*³. In merito alla tristezza e alla paura, l'Aquinate non solo aveva sviluppato diverse celebri questioni nella I-II⁴, ma le aveva anche declinate nell'umanità di Cristo nelle qq. 14-15 della III. Il *taedium*, invece, sebbene si possa considerare come una grave forma di *tristitia*, non ha una *quaestio* ad esso espressamente dedicata (probabilmente proprio per il fatto di essere una particolare manifestazione della tristezza). Dunque, per coglierne pienamente il significato, occorre mostrare come esso intervenga nel lessico tommasiano.

² A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 94.

³ Cf. *S.Th.* III, q. 46, a. 5 co.: «Passus est [...] in anima per tristitiam, taedium et timorem».

⁴ Cf. *ivi* I-II, qq. 35-9 (per la *tristitia*); cfr *ivi*, qq. 41-4 (per il *timor*).

Talvolta accostato ad una banale noia o ad un generico fastidio, il *taedium*, nel contesto nel XIII secolo, molto più frequentemente aiuta a descrivere lo stato d'animo degli spiriti melanconici, accidiosi, fino a giungere a quello dei disperati e dei depressi⁵. Potremmo dire, in altri termini, che il *taedium* è quel lemma utilizzato per descrivere la tragica situazione dell'anima quando viene ad essere messa alla prova nella sua relazione a ciò e a chi dona senso a quanto essa fa e vive. In Tommaso – come negli altri autori della tradizione medievale latina – è pienamente rintracciabile questa tendenza, che qui vorremmo mostrare a partire dal riferimento ad alcuni passi del libro di Giobbe⁶.

Proprio nel suo commento, Tommaso utilizza in diverse occasioni il termine *taedium* per leggere la specificità dell'acuta sofferenza patita da Giobbe. Nel cap. III, là dove il protagonista leva alto il suo incessante lamento di miseria, e successivamente nel VII, quando egli assume, ormai, un tono di abbandono sconsolato, l'Aquinato non esita a sostenere che Giobbe sia immerso nel *taedium* dell'esistenza, in uno stato depressivo non momentaneo, bensì persistente e costante nel suo ripetersi, tanto che, per l'ardente desiderio di uscire da tale circolo di sofferenza, egli giunge a desiderare violentemente il futuro. Il grido di Giobbe giunge poi fino al cap. IX, dove Dio, percepito come il totalmente-Altro, viene chiamato in giudizio quasi come se si fosse in un'aula di tribunale:

⁵ Cf., tra le altre, la significativa testimonianza di Bonaventura nel suo commento a *Qo 2, 17* («Ho preso in odio la vita [*Et idcirco taeduit me vitae meae*]»): «Et ex hoc concludit: "Idcirco taeduit me vitae meae", quasi recusavit vivere prae taedio, sicut *Iob* [10, 1]: "Taedet animam meam vitae meae": propter peccatorum occasiones; Genesis vigesimo septimo dixit Rebecca: "Taedet me vitae meae propter filias Heth". Propter labores; Numerorum vigesimo primo: "Taedere coepit populum itineris et laboris et locutus est contra Dominum" etc. Propter tribulationes; secundae ad Corinthios primo: "Supra modum gravati sumus ita ut taederet nos etiam vivere". Propter futurae gloriae dilationem; *Iob* decimo: "Taedet animam meam vitae meae". Propter imminentem tentationem; Psalmus: "Dormitavit anima mea prae taedio, confirma" etc. Propter mortis imminentis horrorem; Marci decimo quarto: "Coepit Iesus pavere et taedere"» (*Commentarius in librum Ecclesiastae*, II, 16-7, in *Opera Omnia*, Quaracchi, Firenze 1893, t. 6, 25).

⁶ In realtà, Tommaso parla del *taedium* anche in diversi altri luoghi: cf., tra quelli più significativi, *CG*, I, c. 2, n. 1 (dove è rinvenibile il problematico legame tra *taedium* e *contemplatio*, riferito a *Sap 8,16*: «Riposerò vicino [alla sapienza], perché la sua compagnia non dà amarezza, né *taedium* la sua convivenza»), *Contr. Impugn.*, c. 7, 2, n. 10 e *ivi*, 11, n.10; *Cat. in Lucam*, 9,37-43; *S.Th.* I-II, q. 5, a. 4 co.; *ivi* II-II, q. 35, a. 1 co.; *ivi*, q. 83, a. 14 co.; *De Malo*, q. 11, a. 1 co.; *In II Cor.*, 1,6-11; *In Heb.*, 12,1-4; *In Col.*, 2,1-4.

Egli con una tempesta mi schiaccia, / moltiplica le mie piaghe senza ragione, / non mi lascia riprendere il fiato, / anzi mi sazia di amarezze. / Se si tratta di forza, è lui che dà il vigore; / se di giustizia, chi potrà citarlo? / Se avessi ragione, il mio parlare mi condannerebbe; / se fossi innocente, egli proverebbe che io sono reo. / Sono innocente? Non lo so neppure io, / detesto la mia vita! (*taedet animam meam vitae meae*) (Gb 9,17-21)

Se l'uomo non percepisce la relazione che lo lega con il Tu dell'Altro, allora la sua esistenza non riceve adeguato fondamento. In assenza del Tu di un Altro, l'uomo non conosce e non realizza pienamente se stesso. Tommaso, infatti, sotto il passo menzionato, annota: «A causa di questa ignoranza che impedisce all'uomo la conoscenza di se stesso e del proprio stato, l'esistenza diviene tediosa (*taediosa*) anche ai giusti»⁷. E, successivamente, aggiunge: «Benché infatti vivere sia una cosa piacevole, tuttavia vivere soffrendo è tedioso (*taediosum*), per cui dice "*Taedet animam meam vitae meae*". Come infatti l'uomo la cui vita è piacevole ci tiene a vivere, così chi è tediato (*cui taediosa est sua vita*) dal dolore desidera di essere privato dell'esistenza»⁸.

Traspare, così, in tutta la sua forza, il penoso vissuto che l'esperienza del *taedium* porta con sé. Presentandosi come ostacolo dell'apertura all'Altro e, contemporaneamente, come spinta verso la chiusura interiore, la passione del *taedium* segnala l'abissale esperienza del non-senso e dell'abbandono vissuta nella più radicale e tragica solitudine, verticale e orizzontale: «è l'amicizia – afferma Tommaso nel *De regno ad regem Cypro* –, di cui tutti hanno bisogno nel compimento di qualsiasi cosa, discreta nella buona, fedele nell'avversa fortuna. È l'amicizia che procura i maggiori dilettevoli, tanto che, senza amici, anche le attività dilettevoli si mutano in *taedium*»⁹.

Se questa è la pregnanza di significato che il *taedium* assume nella riflessione tommasiana e, più in generale, nella tradizione

⁷ *Super Job*, c. 9.

⁸ *Ibid.*, c. 10.

⁹ *De Regno*, c. 10.

medievale occidentale, allora rimane da capire come essa sia venuta a configurarsi nella sua relazione con Cristo. Così, se, da un lato, ricostruire storicamente il rapporto che, fino al XIII sec., lega il *taedium* a Gesù non è semplice e richiederebbe un lavoro a sé stante¹⁰, dall'altro, sembra molto significativo riportare due dati che rivelano, in definitiva, la complessità di tale rapporto.

Innanzitutto, un primo elemento emerge dalla traduzione latina di S. Girolamo al greco di Mc 14,33: «Et assumit Petrum et Iacobum et Ioannem secum: et coepit pavere (ἐκθαμβεῖσθαι) et *taedere* (ἀδημονεῖν). Et ait illis: Tristis (Περίλυπός) est anima mea usque ad mortem» (PL 29, 604). Nella severità del contesto del Getsemani, il termine *ademonéo*, il quale indica provare l'ansietà, l'inquietudine, l'angoscia di chi è sazio fino al disgusto (il verbo viene da *ados*)¹¹, trova come suo miglior corrispondente, secondo Girolamo, il *taedere* dell'anima; esso, in effetti, rende ragione dei tradimenti e degli abbandoni ai quali Gesù è sempre più sottoposto nel cammino verso la morte di croce. Nondimeno, questo primo dato è di grande rilevanza perché ci permette di constatare che la relazione tra *taedium* e Cristo è inaugurata dalle Scritture stesse.

A partire da qui, sembrerebbe più che naturale inserire la passione del *taedium* nel vissuto di Gesù. Ed effettivamente, già dal periodo patristico, non mancano autori che, pur con diversi accenti, tentano detto accostamento¹². Tuttavia, soprattutto nelle opere sistematiche, è riscontrabile un certo tentennamento. Controprova di ciò, ed è questo il secondo dato sul quale vorremmo attirare l'attenzione, viene dallo stesso Tom-

¹⁰ Mi permetto di rinviare, in merito, al mio *Il taedium tra relazione e non-senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2014, in particolare 94-110.

¹¹ Cf. A. Del Castello, *Accidia e melanconia. Studio storico-fenomenologico su fonti cristiane dall'Antico Testamento a Tommaso d'Aquino*, Franco Angeli, Milano 2010, 26.

¹² Cf. la decisiva riflessione di Ambrogio, *Expositionis Evangelii secundum Lucam*, X, 56, Città Nuova, Roma 1978, 436; Id., *De fide*, II, 7, 56, Città Nuova, Roma 1984, 153. La lettura del vescovo di Milano ha poi influito almeno su Beda, *In Marci evangelium expositio*, CCL, t. 120, 616; Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, tr. 5, q. 1, m. 2, c. 1, a. 2 arg. 3, Quaracchi, Firenze 1924-48, t. 4, 200; Bonaventura, *Scriptum super Sententias*, III, d. 21, a. 1, q. 1 arg. 4, in *Opera Omnia*, Quaracchi, Firenze 1882-98, t. 3, 437. Cf., non direttamente legati ad Ambrogio, anche Alberto Magno, *Commentarii in Matthaum et in Marcum*, in *Opera Omnia*, Bognet, Paris 1987, tt. 21/1-2, 169; Bonaventura, *Lignum vitae*, in *Opuscoli spirituali*, Città Nuova, Roma 1992, 243.

maso commentatore del grido dell'abbandono in *Mt* 27,46: «unde qui vult intelligere, quod *taedio* mortis clamavit, non intellexit mysterium»¹³. Il presente passaggio, lapidario per certi aspetti (e redatto prima di *S.Th.* III, qq. 46-52¹⁴), conferma che non può considerarsi prassi abituale, nel Medioevo, parlare del *taedium* di Cristo. Inoltre, esso invita ad una seconda considerazione: testimonia, infatti, che l'Aquinate compie un vero e proprio percorso personale nell'utilizzo di questa passione. Nella III *pars* della *Summa*, diversamente da quanto affermato nel commento a Matteo, Tommaso inserisce in Gesù l'esperienza del *taedium*; e così, di fatto, lungi dal completare la *quaestio* come se fosse un semplice indice da consultare, egli porta a frutto tutto quello che nel tempo di una vita ha contemplato, maturato, vissuto, andando dunque ad esprimere il risvolto esistenziale più radicale dell'evento della croce.

3. Nella chiave di lettura proposta dall'Aquinate, l'abbandono di Cristo, segnato dal *taedium*, interpella ineludibilmente e con straordinaria forza lo stato della sua anima nella relazione col Padre. Tommaso, comprendendo perfettamente il problema, giunge anche ad affermazioni quantomeno ardite per l'epoca: «nihil fuit potentius quam anima Christi absolute, nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum; sicut clavus ad perforandum»¹⁵. In altre parole, quanto ha inciso il non-senso del *taedium* nella piena e reale comunione del Figlio col Padre? Prima di articolare la risposta a questa domanda, siamo obbligati a rammentare alcuni elementi dell'ontologia tommasiana della persona, i quali renderanno intelligibile la dinamica relazionale dell'umanità di Gesù.

Per quanto riguarda le principali facoltà dell'anima, Tommaso accoglie la distinzione, di matrice agostiniana, tra la

¹³ *Super Matth*, c. 27, lect. 2.

¹⁴ La datazione della *Lectura super Matthaum* è tutt'oggi oggetto di dibattito. Attualmente si propende a collocarne la stesura durante il secondo periodo parigino (1269-70) (cf. J.-P. Torrell, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, 91).

¹⁵ *S.Th.* III, q. 14, a. 2 ad 3.

ratio superior e la *ratio inferior*. La prima, detta anche *scintilla animae*, è sede della sapienza e orientata verso l'eternità, Dio, il bene, i primi principi; la seconda, invece, è sede della scienza e guarda alla realtà sensibile, alle cose umane, temporali¹⁶. Anche in Gesù, come in ogni uomo, si trova tale distinzione. E tuttavia, in lui, con una importante eccezione. La sua *ratio superior*, infatti, avendo contatto – senza confondersi – con la natura divina con la quale è unito ipostaticamente, vede e fruisce di quell'essenza divina che, per qualsiasi altro uomo, è visibile e fruibile solo dopo la morte: si tratta del grande tema della visione beatifica di Cristo¹⁷. Ad ogni modo, ciò che è interessante per la nostra riflessione è mettere in luce i due atti propri della *ratio superior*: *visio* e *fruitio*. È sostanzialmente attraverso questi due termini, difatti, che l'Aquinate dice il rapporto che tiene in unità l'anima di Gesù col Padre. Sebbene siano complementari e si implicino vicendevolmente, *visio* e *fruitio* non sono sinonimi, ma piuttosto indicano due azioni specificamente distinte. La *visio*, com'è noto, riflette un atto di carattere conoscitivo, opera dell'intelletto¹⁸; la *fruitio*, invece, denota un movimento appetitivo, il quale procede dalla volontà¹⁹. La relazione che Cristo aveva col Padre può dunque essere definita come comunione conoscitiva e/o come comunione amativa. Ora, nonostante la letteratura critica, anche recente²⁰, tenda ad insistere sul tema della visione, l'*intentio* più profonda di Tommaso non sembra seguire la medesima direzione. L'Aquinate, infatti, tra le qq. 46-52 non utilizza mai *visio*, bensì *fruitio*, a ragione del fatto che egli intende rimarcare con decisa insistenza la comunione amorosa, opera della volontà e della libertà che, appunto, pur nella presenza del *taedium*, non allenta la *rectitudo* dell'amore per il

¹⁶ Cf. *ibid.*, d. 24, q. 2, a. 2 co.

¹⁷ Cf. *S.Th.* III, q. 10.

¹⁸ Cf. *ibid.* I, q. 12.

¹⁹ Cf. *ibid.* I-II, q. 11.

²⁰ Cf., ad esempio, M. Hauke, *La visione beatifica di Cristo durante la passione. La dottrina di San Tommaso d'Aquino e la teologia contemporanea*, in «*Annales Theologici*» 1 (2007), 381-398.

Padre e per gli uomini: «fuit in holocausto Christi ignis caritatis»²¹. Tommaso, potendo usare *visio*, preferisce far slittare la propria argomentazione nel registro della *fruitio*: l'atto conoscitivo, così, assume un ruolo meno significativo nella morte del Figlio, poiché ciò che merita e deve essere segnalato è, per l'Aquinate, l'atto d'amore con il quale Cristo liberamente permane in comunione col Padre.

Posti, seppur brevemente, questi fondamentali riferimenti all'ontologia della persona, è ora possibile tornare alla cruciale domanda con la quale si chiedeva quanto il *taedium* avesse inciso nell'anima di Gesù. Ebbene, la soluzione proposta da Tommaso si gioca interamente tra gli aa. 7-8 della q. 46. Egli, anzitutto, considera la persona dal punto di vista dell'unità del soggetto, ovvero dall'essenza nella quale sono radicate tutte le facoltà umane. E, così, giunge ad una prima risposta, nella quale afferma che l'anima di Cristo era totalmente immersa, nel medesimo tempo, nel *taedium* e nella *fruitio*:

Se si considera la totalità dell'anima in rapporto alla sua essenza (*totam animam ratione suae essentiae*), è evidente che in Cristo ha sofferto tutta l'anima (*totam animam Christi passam esse*). Infatti tutta l'essenza di quest'ultima si è unita al corpo in modo da essere "tutta in tutto, e tutta in ciascuna delle parti" (*tota est in toto, et tota in qualibet parte eius*). Perciò quando il corpo di Cristo soffriva e si disponeva alla separazione dall'anima, tutta l'anima ne soffriva (*tota anima patiebatur*)»²². Inoltre, «se si parla di totalità essenziale (*secundum essentiam*), allora tutta l'anima di Cristo fruiva (*tota anima fruebatur*), essendo essa la sede della parte superiore, cui spetta la fruizione di Dio. Cosicché, come a motivo dell'essenza dell'anima alla parte superiore di essa si attribuisce la sofferenza, così al contrario a motivo del-

²¹ S.Th. III, q. 46, a. 4 ad 1. Più in generale, diversi studiosi hanno già notato la forte insistenza con la quale Tommaso ricorre ai temi dell'amore e dell'obbedienza legate alla passione e morte di Gesù: cf. J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris 1999, t. II, 357; M. Bordoni, *Gesù di Nazaret: Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, vol. 3: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder-Pul, Perugia 1986, 370; I. Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. La Summa Theologiae*, Jaca Book, Milano 2015, 46-52.

²² S.Th. III, q. 46, a. 7 co.

la parte superiore di essa all'essenza dell'anima viene attribuita la fruizione (*fruitio ratione superioris partis animae attribuitur essentiae*)²³.

La persona del Figlio, guardata nella sua unità, era interamente nell'abbandono ed interamente nella comunione col Padre. Si badi bene, *tota anima patiebatur* si riferisce anche alla *ratio superior*, la quale – proprio a motivo del radicarsi nell'essenza dell'anima – rimane pienamente coinvolta nel *taedium* (*passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animae*)²⁴. È un fatto, quest'ultimo, di capitale rilevanza e, tuttavia, molto spesso non considerato dalla critica. Per contro, inoltre, si osservi anche che *tota anima fruebatur* si riferisce anche alla *ratio inferior*, la quale – essendo anch'essa radicata nell'essenza dell'anima – era nella perfetta comunione col Padre, nonostante fosse completamente invasa dalla sofferenza.

Procediamo, adesso, a mostrare la risposta dell'Aquinate quando, in un secondo momento (complementare al precedente), considera la persona non dal punto di vista dell'unità, ma da quello della molteplicità delle sue facoltà:

Se invece per tutta l'anima intendiamo tutte le sue potenze (*totam animam secundum omnes potentias eius*), allora, se parliamo di patimenti propri delle varie potenze, è chiaro che Cristo ha sofferto in tutte le sue potenze inferiori (*patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores*); poiché in ciascuna di esse, fatte per agire circa le cose temporali, si riscontrava qualche cosa che causava il dolore di Cristo [...]. Ma la *ratio superior* in Cristo non soffriva nulla da parte dell'oggetto, cioè di Dio (*superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui obiecti, scilicet Dei*), il quale non era per l'anima di Cristo causa di dolore, bensì di diletto e di gioia»²⁵. Inoltre, «se [...] parliamo di totalità dell'anima rispetto a tutte le sue potenze (*totam animam ratione omnium potentialium eius*), allora non tutta l'anima aveva la fruizione (*non tota anima fruebatur*). [...] La parte superiore dell'anima non era impedita nell'operazione sua propria dal-

²³ *Ibid.*, a. 8 co.

²⁴ Cf. anche *De Ver.*, q. 26, a. 9 co. e *Quodl.* VII, q. 2, a. 1.

²⁵ *S.Th.* III, q. 46, a. 7 co.

la parte inferiore, ne seguiva che essa fruiva perfettamente (*superior pars animae perfecte fruebatur*) durante la passione di Cristo²⁶.

Qui, considerando l'anima nella totalità delle sue potenze, Tommaso afferma che solo la *ratio inferior* è soggetta alla sofferenza, mentre la *ratio superior* permane nella *fruitio Dei*. Dall'altro lato, però, egli mostra anche che l'atto della fruizione spetta solo alla *ratio superior*, e che dunque l'intera parte inferiore dell'anima di Cristo resta annichilita e abbandonata nel *taedium*²⁷.

Provando a legare insieme le due risposte dell'Aquinate (quella dal versante dell'essenza e quella dal lato delle facoltà), emerge come l'anima di Gesù sia stata completamente coinvolta nella forza nullificante del *taedium*, il quale arriva a toccare anche la *ratio superior* "da fuori", senza riuscire a piegarne l'atto interno. Ciò che si salva dal *taedium*, allora, è la *fruitio*, cioè la libera e amorosa adesione che il Figlio ha mantenuto verso il misterioso volere del Padre.

In conclusione, nella logica tommasiana, il grido dell'abbandono, potente espressione della consumazione della *kenosi* del Figlio, esprime la più radicale forma di affidamento all'Altro, invocato nel suo silenzio, nella sua assenza. L'Abbandonato, nello scacco della morte di croce, non chiude le porte alla speranza e, fedele al proprio insegnamento, permane nel dono di sé, chiamando l'Altro fino alla fine. La relazione col Padre, paradossalmente, è salvata grazie al grido che ne contesta l'assenza. Nel Vangelo di Marco, e ciò è ancora più paradossale, l'unico che in qualche modo è rimasto conquistato dalla profondità del mistero di questo Dio abbandonato è stato, in fondo, un a-teo, un senza-Dio, il quale riconosce la figliolanza divina di Gesù proprio nel momento in cui essa, umanamente, sembrerebbe venir meno: «il centurione che gli stava di fronte, *vistolo spirare in quel modo*, disse: "davvero quest'uomo era il Figlio di Dio"» (Mc 15,39).

²⁶ *Ibid.*, a. 8 co.

²⁷ Lasciamo in sospenso, in questo saggio, la problematica del come intendere la *delectatio* e il *gaudium* della *ratio superior*, sulla quale Tommaso torna con una certa insistenza. Comunque, abbiamo già tracciato una linea di interpretazione ne *Il taedium tra relazione e non-senso*, cit., 305ss.

INDICE

Prefazione

di VINCENZO CICERO, ALFREDO GATTO, CLAUDIO MORESCHINI 7

SEZIONE PATRISTICA

CLAUDIO MORESCHINI

Una substantia, tres personae. Tertulliano e gli inizi dell'ontologia trinitaria in Occidente	13
1. <i>Cristianesimo e filosofia greca del secolo II</i>	13
2. <i>Il Logos di Dio e la sua generazione dal Padre</i>	14
3. <i>Un abbozzo di dottrina trinitaria</i>	19
4. <i>Contro la dottrina del Logos: il modalismo e Prassea</i>	20
5. <i>Sull'eresia monarchiana</i>	22
6. <i>Teologia trinitaria di Tertulliano</i>	24
7. <i>Persona</i>	27
7.1. <i>'Persona' nel mondo latino</i>	27
7.2. <i>'Persona' nell'esegesi scritturistica</i>	28
7.3. <i>'Persona' in Tertulliano</i>	30
7.4. <i>Il Figlio</i>	36
7.5. <i>Lo Spirito</i>	38
8. <i>Conclusioni</i>	39

DOMENICO PAZZINI

Origene. L'ontologia trinitaria fra economia e teologia	43
1. <i>Percorso diacronico</i>	43
2. <i>Ontologia ed episteme</i>	48

VITO LIMONE

Ousia, hypóstasis, hypokeímenon.

Il lessico trinitario del 'Commento a Giovanni' di Origene	55
1. <i>Introduzione</i>	55
2. <i>Orat. 27,7-8: i significati platonico, stoico e cristologico di οὐσία</i>	56
3. <i>L'uso di οὐσία nel 'Commento a Giovanni'</i>	59
3.1 <i>Clo 1,24,151-152</i>	59
3.2 <i>Clo 2,2,16</i>	60
3.3. <i>Clo 2,10,74</i>	62
3.4. <i>Clo 2,23,149</i>	63
3.5. <i>Clo 6,38,188</i>	64
3.6. <i>Clo 10,37,246</i>	65
4. <i>ἐκ τῆς οὐσίας: il caso di FrIo 9</i>	67

GIULIO MASPERO

L'ontologia trinitaria nei Padri Cappadoci:

prospettiva cristologica	69
1. <i>Introduzione</i>	69
2. <i>Antecedenti</i>	70
3. <i>Basilio</i>	74
4. <i>Gregorio di Nazianzo</i>	77
5. <i>Gregorio di Nissa</i>	83
6. <i>Conclusioni</i>	90

MARIA LAURA DI PAOLO

Apofatismo e doppia ontologia: commentando alcuni passi del <i>De vita Moysis</i> di Gregorio di Nissa	93
--	----

PIERO CODA

«*Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus est*».

L'ontologia trinitaria nel Libro VIII del <i>De Trinitate</i> di Agostino	105
---	-----

ALESSANDRO CLEMENZIA

Quaestio de unitate et de alteritate in Deo nella riflessione di Agostino d'Ipbona	143
1. <i>Introduzione: l'ontologia trinitaria come orizzonte teo-logico</i>	143
2. <i>L'unità di Dio in Dio</i>	147

2.1. <i>L'unità divina nella comune essenza</i>	148
2.2. <i>L'unità divina nello Spirito Santo</i>	151
2.3. <i>L'unità come evento intratrinitario</i>	155
3. <i>Conclusioni</i>	157

GIUSEPPE GIRGENTI

<i>L'origine porfiriana della formula trinitaria</i> <i>μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις</i>	159
--	-----

ERNESTO SERGIO MAINOLDI

<i>La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci: la triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi</i>	167
1. <i>Problemi dell'ontologia trinitaria da Nicea ai Cappadoci</i>	167
2. <i>La triadologia del Corpus dionysiicum alla luce del suo problema storiografico</i>	168
3. <i>La rivoluzione ontologica dei Padri Cappadoci</i>	169
4. <i>Fonti e scopi della triadologia pseudo-dionisiana</i>	172

SEZIONE MEDIOEVALE

DAVIDE PENNA

<i>«Amor ipse intellectus est». Amore e conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry</i>	181
1. <i>La ricerca del volto di Dio come desiderium absentis</i>	181
2. <i>Videre est esse: l'esigenza trinitaria</i>	184
3. <i>Ratio transit in amorem: la via di Davide</i>	186
4. <i>La sapientia come unitas spiritus</i>	192

ANDREA TAGLIAPIETRA

<i>Gioacchino da Fiore e la musica del Salterio a dieci corde. Grammatica e metaforica della Trinità</i>	195
--	-----

EMANUELE PILI

<i>Abbandono e relazione: l'evento della croce nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino</i>	219
---	-----

MAURO MANTOVANI

Quale "ontologia trinitaria" in Tommaso d'Aquino?

Una discussione aperta	229
1. <i>Introduzione</i>	229
2. <i>Un'opera giovanile: il De ente et essentia</i>	232
3. <i>La prima opera "sistematica": il Commento alle Sentenze</i>	233
4. <i>Un interesse costante</i>	236
5. <i>Alcune note conclusive</i>	238

MARCO VANNINI

Divinità, Dio, Trinità in Meister Eckhart 241

SEZIONE MODERNA E CONTEMPORANEA

MARCO IVALDO

L'idea della trinità nella <i>Staatslehre</i> di Fichte	249
1. «Vecchio» e «Nuovo mondo»	249
2. Il «regno dei cieli»	251
3. <i>Principi di una cristologia filosofica</i>	254
4. <i>La visione trinitaria</i>	258
5. <i>Spirito dal Padre e Spirito santo</i>	262
6. <i>Due critiche</i>	266

VINCENZO CICERO

Kenosis dell'Assoluto.

Del negativo nella cristologia hegeliana	269
1. <i>Kenosis, autodifferenziazione dell'Assoluto, negatività</i>	269
2. <i>Kenosis e povertà di spirito nel Servo maltrattato</i>	272
3. <i>La kenosis del Logos e i limiti della posizione hegeliana</i>	278

CLAUDIA CIMMARUSTI

Hegel e la dialettica trinitaria tra la *Scienza della logica*
e la *Fenomenologia dello spirito* 283

1. <i>Dal privilegio ermeneutico: identità speculativa</i> <i>e «rinuncia al monismo hegeliano»</i>	283
2. <i>Hegel e l'ontologia trinitaria: un confronto possibile?</i>	289

3. <i>Ipotesi sull' 'Aufhebung'</i>	293
4. <i>Sull'intersoggettività: dalla Fenomenologia alla Logica</i>	296
FRANCESCO TOMATIS	
Principi primi e potenze trinitarie nell'ultimo Schelling	299
FILIPPO SILVA	
'De generatione aeterna'. La polemica di Schelling con i 'teologi' (<i>Philosophie der Offenbarung, Vorlesung XV</i>)	313
LORENA CATUOGNO	
Klaus Hemmerle e Antonio Rosmini: il rinnovato equilibrio tra teologia e filosofia quale presupposto di una ontologia trinitaria	325
1. <i>Klaus Hemmerle. La ricerca di una nuova ontologia a partire dal duplice apriori della teologia</i>	326
2. <i>Antonio Rosmini. La Trinità e la triadicità dell'essere alla luce dei fondamenti ontologici della conoscenza naturale e di quella soprannaturale</i>	331
3. <i>Conclusione</i>	337