



**DAVIDE PENNA**

**«Amor ipse intellectus est».  
Amore e conoscenza  
in Guglielmo di Saint-Thierry**

**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](mailto: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](mailto:libri@cittaideale.info) – [www.cittaideale.info](http://www.cittaideale.info)

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

DAVIDE PENNA

«Amor ipse intellectus est».  
*Amore e conoscenza*  
*in Guglielmo di Saint-Thierry*

La riflessione che propongo vuole rispondere ad un'esigenza fondamentale per la costruzione di qualsiasi itinerario speculativo, specie per un luogo come l'ontologia trinitaria: qual è il punto prospettico adatto ad una domanda sul senso ultimo della realtà che non voglia semplicemente fissare concetti o possederli in un sistema cristallizzato, ma che esprima, con umiltà e audacia, la dinamica donativa e reciprocante dell'essere? Per indagare le profondità di questo interrogativo ci faremo aiutare dalla meditazione di Guglielmo di Saint-Thierry sul rapporto amore e conoscenza. L'importanza di questo autore si dispiega in riferimento al carattere della sua meditazione: un'alternativa alla mistica e teologia apofatica della tradizione orientale, acquisita con profonda riflessione ed alimentata da un'originale intuizione, quella della *visio Dei* e della conseguente realtà conoscitiva dell'*unitas spiritus* tra Dio e l'uomo. La questione centrale è se si possa vedere il volto di Dio, in che modo e se questo abbia ripercussioni sulla nostra conoscenza.

1. *La ricerca del volto di Dio come desiderium absentis*

Il punto di partenza della meditazione di Guglielmo è un profondo desiderio di vedere il volto di Dio, di essere in comunione (*fruire*) con Lui al punto di vederLo faccia a faccia, come promette la Scrittura<sup>1</sup>. Un desiderio temerario e insolente che percorre molti passi dell'opera di Guglielmo, ma che trova nel-

<sup>1</sup> Cfr. 1Cor 13,12.

la raccolta *Meditativae orationes* e nel *Commento al Cantico dei Cantici* le espressioni più eloquenti.

Nella prima emerge il tema della ricerca di Dio che potremmo definire come un'*autentica nostalgia dell'essere*; in essa è affermata la distanza tra il soggetto e la verità e la conoscenza è vista come una strategia per annullarla. Al tal fine è necessario l'aiuto di Dio stesso e il totale affidamento a Lui, da parte dell'uomo:

«Perdona, perdona, il mio cuore è impaziente di te. Ricercò il tuo volto, cerco la tua faccia con il tuo stesso aiuto per evitare che alla fine tu la distolga da me. [...] Stando davanti a te come il povero, mendicante e cieco – mentre tu mi vedi senza che io possa vedere te – ti offro il mio cuore pieno del desiderio di te [...] Dove trovarti però non riesco a trovarlo. Dove sei, o Signore, dove sei? E dove, Signore, non sei? [...] È il tuo fuoco quello che non ci dà requie (*Ignis tuus urget nos*)»<sup>2</sup>.

Il desiderio autentico conosce la distanza che lo separa dall'essere e, d'altra parte, la vuole superare, non ne fa un idolo. Ma per superarla sa che dovrà affidarsi totalmente a Dio e ne chiede il soccorso. Non solo, ma l'autenticità si dispiega nella consapevolezza che tale desiderio, anche una volta fruito, non si esaurirà mai. Il motivo della non-fine sta nell'accezione di desiderio: esso è un fuoco che arde ma non consuma<sup>3</sup> e, pertanto, non significa mancanza da colmare, ma soprattutto pienezza che si alimenta, non si acquieta, dell'esperienza ricercata: «Amore santo e santificante, casto e che rende casti, e vita che vivifica [...] insegnaci a raggiungere la condizione di spirito (*mentis statum*) [...] di chi anche dopo il banchetto si sente ancora più affamato»<sup>4</sup>.

Da dove proviene questo profondo desiderio di Dio? Quale esperienza l'ha provocato? A questi interrogativi Guglielmo

<sup>2</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Pregliere Meditate*, III, 3-7, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1998, 157-159.

<sup>3</sup> Cf. Es 3,2.

<sup>4</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici*, 21, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 2002, 58.

risponde grazie all'aiuto del libro biblico che più ha conosciuto fortuna nel XII secolo: il *Cantico dei Cantici*. Guglielmo medita sulle figure dello Sposo e della Sposa del *Cantico* per descrivere il rapporto tra Dio e l'anima che si converte a Lui: «come l'Egiziana una volta è andata da Salomone così l'anima peccatrice che si è convertita si è presentata a Cristo. Ed è stata ricevuta solennemente in Sposa, le è stata concessa una dote generosa ed è stata introdotta nelle dispense dove si conservano le dispense del Re [...] e le è stato rivelato il nome dello Sposo e il mistero di questo nome»<sup>5</sup>. L'esperienza della conversione e della misericordia di Dio introduce l'anima nelle ricchezze dell'amore divino e la spinge a ricercarlo sempre di più. Ma una volta introdotta in queste dispense, l'anima perde la presenza dello Sposo che, improvvisamente, esce: «Poi una volta acceso il fuoco dell'amore nel cuore della Sposa (*amoris igne in corde Sponsae succenso*) lo Sposo è uscito improvvisamente e se ne è andato (*repente exisse et abiisse*), insieme a lui è scomparso tutto il ben di Dio e la ricchezza delle dispense (*et cum eo omnem gratiam et gloriam cellariorum*)».

Certo, all'anima rimane qualcosa, ovvero le riserve delle ricchezze delle dispense in cui è stata introdotta, e il vino delle cantine. Per Guglielmo le prime rappresentano le scienze che danno vita, nutrono, rafforzano, «il loro uso e il loro godimento toccano l'essere profondo di chi se ne serve o ne fruisce»<sup>6</sup>; il vino, invece, è la sapienza, definita «giudizio illuminato (*docta prudentia*) nell'intelligenza delle Scritture e in tema di fede, di costumi e di vita»<sup>7</sup>. Tuttavia, esse, senza la presenza dello Sposo, aumentano il dolore e fanno ardere dalla passione. Ecco l'esperienza che muove l'anima alla ricerca autentica: l'assenza e l'abbandono dello Sposo, Gesù Cristo. In questa accezione *assenza* non significa semplicemente *manca* di un presente, ma *uscita, esodo* di esso. L'assenza si sperimenta se, e solo se, il presente, in qualche modo, è stato oggetto di fruizione, non se

<sup>5</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento*, 22, cit., 59.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, 60.

non c'è mai stato. In altri termini, l'esperienza autentica dell'assenza rimanda a, testimonia una presenza fruita, non un'illusione o il vuoto. E la ricerca autentica di Dio, quella che nasce dalla comunione d'amore in Cristo, si configura come *desiderium absentis*:

«Dunque la Sposa una volta introdotta nelle dispense ha imparato (*didicit*) molto sullo Sposo, e molto su se stessa. Lì appena si è avvicinata allo Sposo le è stato dato tutto. [...] Ma poi le è toccata un'azione purificatrice per metterla alla prova [...]. Infatti lo Sposo è uscito e se ne è andato, e lei ferita d'amore arde dal desiderio dell'assente (*desiderio absentis*)»<sup>8</sup>.

## 2. Videre est esse: l'esigenza trinitaria

L'ultima frase della precedente citazione ci introduce al tema centrale della ricerca di Guglielmo, quello della *visio Dei*. Dopo aver visto che la ricerca del volto di Dio scaturisce dal desiderio dell'assente, occorre comprendere che cosa comporti la sua contemplazione. Nella terza *Meditatio* Guglielmo chiarisce, con riferimento a *Esodo* 33,20<sup>9</sup>, come vedere il volto Dio significhi conoscere *che cosa* (*quid*) Lui sia, la sua essenza, diremmo, il suo essere profondo, e non tanto *chi* (*quis*), *quale* (*qualis*) o *quanto grande* (*quantum*) sia. Ed è proprio questo *quid* che Guglielmo, e Mosè prima di lui, vuole vedere. Non solo, ma egli evidenzia come *vedere* Dio significhi *essere* Dio, introducendo così un forte nesso tra gnoseologia e ontologia:

«Mosè avrebbe guardato verso il Signore se avesse voluto osservare Dio <per sapere> non già chi (*quis*) era, bensì che cosa (*quid*) era. [...] La speranza <della mia anima> è quella di vederti così come sei? [...] Raggiungere questa visione è al di sopra delle nostre possibilità,

<sup>8</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>9</sup> La Bibbia di Gerusalemme traduce: «Soggiunse [Dio]: Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo».

*poiché vedere quello che tu sei significa essere quello che sei (videre quod tu es, hoc est esse quod es)»<sup>10</sup>.*

L'importanza dell'equazione *videre est esse* risiede nella conseguenza che dispiega, ovvero il legame tra strategia conoscitiva (gnoseologia) e ciò che costituisce l'essere nella sua essenza (ontologia) e, allo stesso tempo, nella causa di cui è effetto: la dimensione trinitaria. L'essere si dispiega come vedere, e il vedere come essere, se, e solo se, esso è costituito da un *di-fronte*, vissuto nella misura in cui è riconosciuto nella donazione. Il *vedere* implica un *di-fronte* e se l'azione del *vedere* è indicata come *essere* significa che è la relazione di riconoscimento a definire ciò che è:

«Ora, nessuno può vedere il Padre se non il Figlio, e <nessuno può vedere> il Figlio ad eccezione del Padre<sup>11</sup>. Per il Padre, infatti, essere corrisponde a vedere il Figlio (*hoc est esse Patri, quod videre Filium*), e per il Figlio essere equivale a vedere il Padre (*et hoc est esse Filio, quod videre Patrem*)»<sup>12</sup>.

Non solo, ma la dimensione del riconoscimento è autentica solo nella donazione, la quale definisce l'essere se, allo stesso tempo, dispiega il momento effusivo-reciprocante, in cui il *vedere* è aperto alla dimensione del *tertium*. Così, gli elementi *identità, riconoscimento dell'alterità nella donazione ed effusione reciprocante*, non sono separati ma uniti nella distinzione:

«Ma <il Signore> aggiunge ancora queste parole: *e colui al quale il Figlio abbia voluto rivelarlo*. Ma non è che il Padre ha una <certa> volontà, mentre il Figlio ne avrebbe una diversa: al contrario, si tratta di una sola e identica volontà, che è lo Spirito Santo»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Pregliere meditare*, III, 2.7, cit., 156, 159.

<sup>11</sup> Cf. *Mt* 11,27.

<sup>12</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Pregliere meditare*, III, 8, cit., 160.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Stiamo così cominciando a rispondere alla domanda che ci siamo posti all'inizio: quale conoscenza è adatta ad un luogo come l'ontologia trinitaria? Guglielmo sembra rispondere quella dispiegata dalla vita di Dio in cui *vedere* significa *essere* ed *essere* significa *riconoscimento dell'altro nella donazione reciprocante*. Ma dobbiamo ancora fare un passo decisivo: è possibile questo per l'uomo?

### 3. Ratio transit in amorem: *la via di Davide*

È la domanda che si pone Guglielmo:

«Ma è forse possibile per l'uomo vedere Dio così come il Padre vede il Figlio oppure come il Figlio vede il Padre, per i quali vedersi l'un l'altro non significa essere l'uno e l'altro, ma un unico Dio? Le cose stanno proprio in questi termini, ma non in senso assoluto (*per omnem modum*)»<sup>14</sup>.

Ecco un punto qualificante la visione guglielmiana: l'uomo può accedere alla conoscenza di Dio, può arrivare a vedere il Suo volto, anche se questa esperienza sembra essere stata negata a Mosè<sup>15</sup>. La speranza per Guglielmo risiede in quella che potremmo chiamare la *via di Davide*: «Eppure quando sento Davide che parla di faccia a faccia<sup>16</sup>, non posso disperare, perché sento <pur sempre> qualcuno che spera sul tuo conto. [...] Per quanto ne so, nessuno tratta e parla tanto spesso e con tanta familiarità del tuo volto e della tua faccia quanto Davide, e non si riesce a credere che non abbia avuto esperienza del tuo volto, dal momento che egli supplica che ogni suo giudizio provenga da quello ed è persuaso che il tuo volto lo ricolmerà di letizia»<sup>17</sup>. Questa via, prosegue Guglielmo, è quella percorsa dal popolo

<sup>14</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Pregchiere meditate*, III, 8, cit., 160.

<sup>15</sup> *Es* 33, 20.

<sup>16</sup> *Sal* 26 (27), 8.

<sup>17</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Pregchiere meditate*, VII, 6-7, cit., 200-201.

beato che conosce la verità di Dio e che si concreta nel camminare alla Sua luce: «comprendo che questo tuo volto e questa tua faccia costituiscono la conoscenza della tua verità (*invenio faciem tuam esse notitiam veritatis tuae*) verso la quale il tuo popolo beato, mostrando l'espressione (*exhibens*) della sua buona volontà, esulta di gioia nello Spirito Santo e <celebra> la festa del giubileo del grande anno, nella contemplazione e nel godimento della tua stessa verità»<sup>18</sup>. Permane anche la via di Mosè, quella dell'inconoscibilità della maestà divina, che si può comparare alla teologia apofatica, ma essa rimane ad un livello più basso nella contemplazione di Dio: «D'altra parte esiste un'altra faccia e un altro volto della tua conoscenza, a proposito del quale è stato detto di Mosè: *Tu non vedrai il mio volto, perché nessun uomo potrà vedermi e continuare a vivere.* <È questa> la visione o conoscenza della tua maestà divina, che – in questa vita – si ottiene meglio quando la si ignora (*melius nesciendo scitur*)»<sup>19</sup>. Tuttavia nei *Salmi* si parla di vedere Dio *facie ad faciem* e qui risiede la speranza di Guglielmo. Questa faccia di Dio che si può contemplare già su questa terra è la conoscenza (*notitiam*) della sua verità. Ciò che fanno i santi (coloro che vivono questa esperienza) è camminare nella luce del volto di Dio, *exhibens* buona volontà. Dunque la verità accessibile di Dio, del suo volto, la via di Davide, è uno *stare alla luce* o, diremmo oggi, *abitare lo spazio di Dio, un camminare* e un *movimento di volontà che accoglie il dono della misericordia divina*.

Come può l'uomo pervenire alla via di Davide? La risposta a questa domanda rappresenta la specificità di Guglielmo, ed è la conoscenza che proviene dall'amore. Anche se già nella *Omelia 11 sul Cantico dei Cantici* Gregorio di Nissa aveva associato la Tenebra Divina di Mosè alla Notte nuziale del *Cantico dei Cantici*, in cui l'anima perviene ad una certa «sensazione di presenza» di Dio<sup>20</sup>, ovvero ad una qualche forma di conoscen-

<sup>18</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 201-202.

<sup>20</sup> Cf. Gregorio di Nissa, *Omellie sul Cantico dei Cantici*, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma 1996, 227.

za, Guglielmo dice qualcosa di diverso e nuovo. Per capire tale originalità, ovvero la profonda meditazione sulla dignità conoscitiva attribuita all'amore, e per entrare, così, nella via di Davide, occorre rifarsi alla teoria da lui esposta nello scritto giovanile *De natura et dignitate amoris*. Qui egli mostra due elementi importanti: i gradi d'amore da percorrere se si vuole arrivare alla perfezione; il rapporto tra ragione e amore nel processo conoscitivo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, esso è un elemento caratterizzante il pensiero di Guglielmo che vi ritorna, anche se con un vocabolario non sempre costante, in diverse opere come il *De contemplando Deo* e l'*Epistola aurea*. Nel *De natura* ci viene offerto, però, il quadro più completo di quella *ars artium* che è l'amore. Qui egli descrive i gradi dell'amore e li paragona alle età successive della vita dell'uomo, il cui procedere, dunque, è segnato da un cammino verso la perfezione:

«Allo stesso modo come, infatti, di pari passo con l'aumento o la diminuzione dell'età, il bambino si trasforma in giovane, il giovane in uomo e l'uomo in vecchio [...] non diversamente, man mano che le virtù progrediscono la volontà (*voluntas*) si sviluppa in amore (*amorem*), l'amore in carità (*charitatem*) e la carità in sapienza (*sapientiam*)»<sup>21</sup>.

Il primo momento è quello della *voluntas*, che corrisponde all'età dell'infanzia; essa è un semplice *affectus* capace di aprirsi sia al bene sia al male. Se si rivolge al bene diventa, con l'aiuto della Grazia, amore; altrimenti viene abbandonata a se stessa e si trasforma in *cupiditas*. Nel primo caso, ecco che si arriva al secondo gradino, quello dell'amore (*amor*), che Guglielmo paragona al momento della giovinezza: l'amore è un'«intensa volontà di bene (*vehemens in bono voluntas*)»<sup>22</sup>, di conformarsi all'amore di Cristo, ed è caratterizzato, dunque, da veemenza, passione, da una «santa follia (*insaniam*)» che porta, in nome di Cristo, a

<sup>21</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 70.

impegnarsi nel mondo: «quale follia più grande, più incredibile di quella di una persona che, dopo aver rinunciato al mondo per desiderio ardente di aderire al Cristo, torni ad aderire al mondo in nome di Cristo, per dovere d'obbedienza e di carità fraterna, immergendosi nel fango pur aspirando al cielo (*tendentem in coelum semetipsum mergere in coenum*)?»<sup>23</sup>. In questo stato d'amore, l'anima deve perseverare nel bene, deve imparare ad estirpare i vizi e combattere contro le tentazioni. Se l'anima persevera nell'*amor*, comincerà a rinnovarsi nello spirito e a rivestire l'uomo nuovo, e l'amore, con l'intervento decisivo dello Spirito Santo, diventa *charitas* o amore illuminato:

«L'amore illuminato, infatti è la carità; l'amore che proviene da Dio, risiede in Dio ed è diretto verso Dio è la carità. (*Amor quippe illuminatus charitas est; amor a Deo, in Deo, ad Deum charitas est*)»<sup>24</sup>.

La carità è l'elemento essenziale alla contemplazione di Dio; essa è la vista che ci è stata donata per vederLo, è il senso che conosce Dio, è la luce naturale nel quale vedere la luce di Dio. Proprio da questo terzo gradino, si dispiega l'importanza del rapporto tra ragione e amore, secondo aspetto richiamato dalla nostra analisi. La carità è come formata da due occhi, la ragione e l'amore:

«Quindi la vista per vedere Dio – luce naturale dell'anima –, creata dall'Autore della natura, è la carità (*Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab autore naturae creatus, charitas est*). Ora in questa vista ci sono due occhi che palpitano continuamente, con una sorta di tensione (*intentionem*) naturale <dello sguardo>, per vedere la luce che è Dio: l'amore e la ragione. Se uno dei due si sforza senza l'altro, non registra grandi progressi; se <invece> collaborano fra loro sono molto potenti perché, chiaramente, diventano un unico occhio»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 90.

Il passo è molto significativo perché mette in luce il rapporto tra amore e ragione nella contemplazione efficace di Dio: quello di una tensione, o meglio, intenzione, che li unisce senza confonderli. Che Guglielmo usi la parola *intentio*, non deve passare inosservato. Esso sarà un termine chiave nella Scolastica, ed è già presente nella teoria della conoscenza sensibile del *De Trinitate* di Agostino<sup>26</sup>. L'unità intenzionale che si compie nell'atto conoscitivo è quella particolare unione che lascia essere l'altro nella sua alterità.

Più avanti Guglielmo descrive come conosce la ragione e come l'amore. La ragione procede oggettivando, ipostatizzando l'oggetto, e dunque attraverso la distanza tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Proprio per questa distanza e per la natura in-oggettivabile, potremmo dire, di Dio, essa è in grado di trovare ciò che Dio è nella misura in cui scopre ciò che egli non è. Diversamente l'amore che conosce come gli organi sensoriali, ovvero attraverso l'identificazione, trasformando, in un certo senso, il soggetto nell'oggetto, nella vita del di-fronte. Così, mentre la «ragione sembra progredire attraverso quello che non è verso quello che è (*per id quod non est in id quod est*) l'amore», scrive Guglielmo, «trascurando ciò che non è (*postponens id quod non est*) si compiace di annullarsi in ciò che è (*in eo quod est gaudet deficere*)»<sup>27</sup>.

Quando i due elementi della *ratio* e dell'*amor* collaborano, compongono quell'unità intenzionale richiamata prima, in cui «la ragione istruisce (*docet*) l'amore e l'amore illumina (*illuminat*) la ragione»<sup>28</sup>. Nel *De natura*, Guglielmo non si sofferma oltre su questo aspetto; ma riprende il paragone dei «due occhi» nel *Commento al Cantico dei Cantici*:

«Gli occhi della contemplazione sono due, la ragione e l'amore. [...] Ora quando <questi occhi> vengono illuminati dalla Grazia si

<sup>26</sup> Cf. S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia della sensazione in Sant'Agostino*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1978, 3 – 22.

<sup>27</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e valore dell'amore*, 25, cit., 91.

<sup>28</sup> *Ibid.*

aiutano molto l'un l'altro nel senso che l'amore vivifica la ragione e la ragione rischiarava l'amore [...]. E questi due occhi spesso diventano un occhio solo quando collaborano (*cooperantur*) lealmente fra loro, quando mentre contemplano Dio, cosa in cui soprattutto agisce l'amore, la ragione si trasforma (*transit*) in amore e diventa una specie di intelligenza spirituale divina che supera e assorbe (*superat et absorbet*) tutta la ragione»<sup>29</sup>

Ciò che la ragione procedente per concetti non può afferrare, può essere accostato solo con l'intelletto illuminato dall'amore, inteso non come una dimensione puramente affettiva, ma come il più alto atto di intellesione spirituale, come il punto di contatto con la realtà del tu che non si vuole possedere ma accostare attraverso la carità, il desiderio purificato e costante, illuminato dallo Spirito Santo. Qui la ragione viene trascesa e assorbita (sembra di percepire l'accento dialettico del "mettere sopra ma ritenere in sé" dell'*aufheben* hegeliano) dall'amore; la *ratio* passa-in (*transit*) amore, compiendo con essa un'unità intenzionale, potremmo dire quell'unità, dono della vita trinitaria, che si ha solo nella distinzione senza confusione. In questo intelletto illuminato si accede all'unione mistica, ultimo gradino dell'amore che Guglielmo richiama con una esigenza trinitaria tale da renderlo un *unicum* nel suo secolo, anche rispetto a Bernardo<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento*, 76, cit., 105.

<sup>30</sup> Bernardo distingue tra l'unità fra il Padre e il Figlio nella Trinità e quella che si produce tra l'uomo e Dio nell'*excessus mentis*. Nel *Sermo LXXI* sul *Cantico dei Cantici* egli tematizza nel seguente modo la differenza: mentre l'unità della Trinità è di sostanza (*consubstantialità*), dato che il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre da sempre e non sono mai separati, l'unità tra l'uomo e Dio, invece, avviene per mezzo della carità, dono della *gratia*, e si esplicita attraverso l'accordo (*consensio*) di volontà (*consentibile*). E aggiunge che il Padre e il Figlio non possono essere detti *uno solo* perché sono due persone distinte, ma sono *una cosa sola* in quanto hanno la stessa sostanza. Per quanto riguarda l'uomo e Dio, invece, essi possono diventare *uno solo* attraverso l'unione della volontà, l'amore; ma non possono essere *una cosa sola* perché non hanno la stessa sostanza. Come vedremo in Guglielmo il discorso è diverso. Per un ulteriore approfondimento mi permetto di rinviare a D. Penna, *Dio, l'uomo e la felicità. La riflessione morale di Pietro Abelardo come etica della relazione*, Europa Edizioni, Roma 2015

#### 4. *La sapientia come unitas spiritus*

La perfezione dell'amore è infine la *sapientia*. Essa, per Guglielmo, risiede nella *mens* facoltà dell'anima con la quale ci uniamo a Dio, e consiste nel gustare ciò che è Dio, nel godere di, nel senso di essere in comunione con (*fruire*), Lui. A questo livello conoscere è essere, ed essere è conoscere. La *sapientia* autentica è la stessa conoscenza che intercorre tra il Padre e il Figlio, in cui essere è vedere, e vedere è essere la stessa sostanza divina. La conoscenza che qui si ha di Dio coincide con quella che Dio ha di se stesso. Un passo dello *Speculum fidei* lo mostra molto bene:

«una cosa è conoscere Dio come una persona conosce un proprio amico, altra cosa è conoscerlo come Dio si conosce. La conoscenza comunemente intesa consiste nell'avere in sé, nella memoria, l'immagine – acquisita per effetto di una qualche visione – dell'uomo o dell'oggetto conosciuto. Quando si tratta di Dio questa conoscenza è quella data dalla fede [...]. *La conoscenza reciproca del Padre e del Figlio, invece, è l'unità stessa che intercorre fra i due*, cioè lo Spirito Santo; e per loro, *la conoscenza con cui si conoscono reciprocamente non è altro che la sostanza per la quale essi sono ciò che sono.* [...] Quanti ricevono la rivelazione del Padre e del Figlio conoscono come il Padre e il Figlio si conoscono»<sup>31</sup>.

Attraverso la *sapientia* lo spirito umano penetra nella vita stessa della Trinità. Lo Spirito Santo, che è la *charitas* che unisce Padre e Figlio ed è, allo stesso tempo, la conoscenza che li lega, discende sull'uomo e fa sì che egli ami Dio con lo stesso amore con il quale Egli ama se stesso, e dimori in Lui nell'*unitas spiritus*. Questo aspetto emerge in modo dettagliato nel suo ultimo scritto, *l'Epistola aurea*. Qui egli descrive l'*unitas spiritus* come quell'unità che porta l'uomo nella stessa vita di Dio:

<sup>31</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo Specchio*, 68, cit., 111.

«L'unità di spirito con Dio è [...] perfezione di una volontà che progredisce verso Dio, dal momento che essa non soltanto vuole quello che Dio vuole, ma è diventata amore – o, meglio, amore perfetto – al punto da non poter volere nient'altro all'infuori di ciò che vuole Iddio. Ora, volere quello che Dio vuole significa già essere simili a Dio; non poter volere altro che ciò che Dio vuole, equivale a essere ciò che Dio è, dato che per lui volere ed essere coincidono. [...] [Questa somiglianza] è così singolare e particolare che non è più una somiglianza, ma viene definita come un'unità di spirito. [Questo genere di somiglianza si realizza] quando l'uomo diventa una sola cosa con Dio, uno spirito unico con lui, non soltanto per l'unità di una volontà identica, ma per la virtù di non essere capace di volere altro [da ciò che Dio vuole]».<sup>32</sup>

Come si può vedere dal brano seguente, per concludere, l'intensità e la forza con i quali Guglielmo descrive la realtà dell'*unitas spiritus* sono strettamente collegati alla riflessione trinitaria. Infatti è proprio grazie ad un radicale *pensare trinitario*, in cui la *charitas* come *donum* è identificata con la *charitas donans*, che l'unità tra Dio e l'uomo che Guglielmo descrive non avviene solo sul piano del *velle*, della volontà, come in Bernardo, ma anche su quello dell'*esse*, poiché, come si è visto sopra, in Dio volere ed essere coincidono:

«Ma perché questa [somiglianza] si chiama unità di spirito? Perché lo Spirito Santo la produce [...]; è essa stessa lo Spirito Santo vero e proprio, la Carità, che è Dio. [E quando si realizza questa unità di spirito?] Quando colui che è l'Amore del Padre e del Figlio [...] diviene a suo modo per l'uomo, in rapporto a Dio, né più né meno di ciò che egli è per il Figlio rispetto al Padre o per il Padre rispetto al Figlio, per effetto dell'unità consustanziale; quando [altresì], nell'abbraccio e nell'intimità del Padre e del Figlio, la coscienza beata si scopre in qualche modo coinvolta; quando l'uomo di Dio merita di diventare

<sup>32</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, 257.262, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1993, 274 e 276.

non già Dio ma tuttavia quello che Dio è: l'uomo [d'altronde] non è per grazia ciò che Dio è per natura?»<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> *Ibid*, 263, 276 – 277.

# 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. *Cristianesimo e filosofia greca del secolo II* 13
2. *Il Logos di Dio e la sua generazione dal Padre* 14
3. *Un abbozzo di dottrina trinitaria* 19
4. *Contro la dottrina del Logos: il modalismo e Prassea* 20
5. *Sull'eresia monarchiana* 22
6. *Teologia trinitaria di Tertulliano* 24
7. *Persona* 27
  - 7.1. *'Persona' nel mondo latino* 27
  - 7.2. *'Persona' nell'esegesi scritturistica* 28
  - 7.3. *'Persona' in Tertulliano* 30
  - 7.4. *Il Figlio* 36
  - 7.5. *Lo Spirito* 38
8. *Conclusioni* 39

DOMENICO PAZZINI

Origene. L'ontologia trinitaria fra economia e teologia 43

1. *Percorso diacronico* 43
2. *Ontologia ed episteme* 48

VITO LIMONE

*Ousia, hypóstasis, hypokeímenon.*

Il lessico trinitario del 'Commento a Giovanni' di Origene	55
1. Introduzione	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. Introduzione	69
2. Antecedenti	70
3. Basilio	74
4. Gregorio di Nazianzo	77
5. Gregorio di Nissa	83
6. Conclusione	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 <i>Scienza della logica</i> e la <i>Fenomenologia dello spirito</i>	283
1. <i>Dal privilegio ermeneutico: identità speculativa</i> e «rinuncia al monismo hegeliano»	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