

INDICE

1. INTRODUZIONE
2. ABBREVIAZIONI
3. LA CONOSCENZA
 - 3.1. La *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre
 - 3.2. La *Summa* di Rolando di Cremona
 - 3.3. Alessandro di Hales
 - 3.4. La *Summa halensis*
 - 3.5. Alberto Magno
 - 3.5.1. Il *De incarnatione*
 - 3.5.2. Il commento alle *Sentenze*
 - 3.6. Bonaventura
 - 3.6.1. Il commento alle *Sentenze*
 - 3.6.2. Le questioni disputate *De scientia Christi*
 - 3.6.3. Il *Breviloquium*
 - 3.7. Tommaso d'Aquino
 - 3.7.1. Il commento alle *Sentenze*
 - 3.7.2. Le questioni disputate *De veritate*
 - 3.7.3. Il *Compendium theologiae*
 - 3.7.4. La *Summa theologiae*
4. LA SENSIBILITÀ
 - 4.1. La *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre
 - 4.2. La *Summa* di Rolando di Cremona
 - 4.3. Alessandro di Hales
 - 4.4. La *Summa halensis*
 - 4.5. Alberto Magno
 - 4.5.1. Il *De incarnatione*
 - 4.5.2. Il commento alle *Sentenze*
 - 4.6. Bonaventura

5. LA VOLONTÀ

5.1. La *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre

5.2. La *Summa* di Rolando di Cremona

5.3. Alessandro di Hales e la *Summa halensis*

5.4. Alberto Magno

5.4.1. Il *De incarnatione*

5.4.2. Il commento alle *Sentenze*

5.5. Bonaventura

6. LA PREGHIERA

6.1. La *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre

6.2. La *Summa* di Rolando di Cremona

6.3. Alessandro di Hales e la *Summa halensis*

6.4. Alberto Magno

6.4.1. Il *De incarnatione*

6.4.2. Il commento alle *Sentenze*

6.4. Bonaventura

6.5. Tommaso d'Aquino

7. BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE

Il presente lavoro prende le mosse dal tentativo di approfondire il tema dell'umanità del Cristo in alcuni autori particolarmente rappresentativi del secolo XIII e di mettere in luce sia analogie, differenze e influenze tra pensatori ancora alle prese con l'elaborazione di una cristologia il più possibile sistematica sia la crescente complessità e il progressivo raffinamento delle categorie concettuali utilizzate.

La decisione di concentrarsi sul tema della preghiera è stata dettata dalla necessità di circoscrivere il campo di indagine mediante l'assunzione di un punto di vista privilegiato: il momento della supplica del Cristo, infatti, viene spesso utilizzato dagli autori analizzati nel corso della ricerca come una sorta di 'laboratorio sperimentale' in cui osservare 'dal vivo' i diversi aspetti che connotano la sua umanità, dal dispiegarsi delle passioni che più lo accompagnano nel corso della vita terrena - il timore e l'angoscia - all'intero ventaglio dei problemi correlati alla sua dimensione umana, come il funzionamento delle sue facoltà, la molteplicità delle sue volontà, la convenienza e l'efficacia delle sue invocazioni. Quello della preghiera, infatti, si configura come un gesto squisitamente umano, la cui ragion d'essere risiede nell'inferiorità di colui che prega - l'uomo, appunto - rispetto a colui al quale la preghiera viene innalzata, vale a dire Dio. Questo fa sì che l'indagine che gli autori del secolo XIII conducono intorno alla figura del Cristo orante diventi spesso luogo, occasione e strumento di analisi delle dinamiche dell'anima umana in generale, dal che deriva l'interesse anche filosofico, e non solo teologico, di una ricerca di questo genere; in altri termini, la domanda che fa da titolo a un saggio di Marilyn McCord Adams - "che tipo di natura umana (ha assunto il Cristo)?" - non può prescindere da un'altra e più ampia interrogazione: che cos'è la natura umana e come si definisce?¹. Il clima culturale in cui maturano queste riflessioni, infatti, è animato dalla traduzione di numerosi testi di psicologia greca e araba (dalle opere di Aristotele al *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, dal *De natura hominis* di Nemesio di Emesa al *De anima* di Avicenna), alla cui scoperta segue l'elaborazione di una sempre più complessa e raffinata geografia dell'anima; un'operazione, questa,

¹ M. MCCORD ADAMS, *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology*, Milwaukee 1999.

che, se da un lato consente di giustificare meglio i fenomeni, dall'altro non può che sollevare questioni prima insussistenti.

Questo discorso vale in particolare per l'intricata fenomenologia dell'anima (e del corpo) del dio-uomo, che, al fine di guarire e redimere l'umanità intera, assume volontariamente tutti i difetti della natura umana ad eccezione del peccato: ciò che non viene assunto, infatti, non può essere risanato. La sfida a cui i pensatori medievali sono chiamati consiste quindi nel dimostrare come la condizione del Verbo incarnato, pur nella sua eccezionalità, sia in realtà in tutto (o quasi) simile a quella dell'uomo decaduto, mortale e afflitto da una passibilità fonte di dolore e di tedio, oltre che da una conoscenza più o meno limitata e da un conflitto costante tra volontà - almeno in apparenza - discordanti: in caso contrario, il sacrificio del Figlio sarebbe vano. Gli autori del secolo XIII, dunque, si muovono su un terreno scivoloso, ancora infestato dagli spettri delle varie eresie cristologiche sorte (e condannate) nei primi secoli dell'era cristiana. Della circospezione mostrata nell'approccio a temi di questo genere è prova tangibile la riflessione intorno alla preghiera del Verbo incarnato, le cui dinamiche appaiono giocate sul sottilissimo confine che separa la sua umanità dalla sua divinità.

Le domande a cui i teologi medievali cercano di rispondere quando si interrogano sulla preghiera del Cristo nel tentativo di salvaguardare la realtà della sua doppia natura, umana e divina, sono molteplici e ricorrenti: in tutti i testi di natura speculativa e, in alcuni casi e in certa misura, anche nelle opere esegetiche, ci si chiede se sia conveniente che il Verbo incarnato innalzi le proprie suppliche al Padre, se la sua volontà sia sempre e del tutto conforme a quella divina, se le sue invocazioni vengano soddisfatte e quindi possano definirsi efficaci e, infine, se esse siano espressione di dubbio e dunque frutto di una qualche forma di ignoranza. L'imponente edificio argomentativo innalzato dai nostri autori al fine di dimostrare che le richieste del Cristo sono non solo opportune, ma anche necessarie si fonda su alcuni pilastri fondamentali: da una parte si cerca di attribuire la ragione delle invocazioni del Verbo incarnato alla sua natura umana; dall'altra, si assegna alla supplica una funzione al contempo dimostrativa, pedagogica e indirettamente o, se si preferisce, transitivamente impetratoria. In altri termini, attraverso la preghiera, il Cristo non solo dà voce alla propria *sensualitas*, naturalmente recalcitrante di fronte alla prospettiva della morte, ma dà anche prova della realtà della sua umanità, insegna agli uomini come pregare e come

comportarsi nel momento del dolore, invoca la salvezza non tanto per sé, quanto piuttosto per l'intero genere umano, facendosi suo interprete e intermediario presso Dio.

Ciononostante, durante l'ora dell'agonia, al pari di un qualunque condannato a morte, Cristo prega perché gli venga risparmiato il supplizio e, pregando, immagina e teme ciò che sta per accadergli, in preda a uno sgomento e a un terrore *reali*, acuiti dal fatto che egli è in grado, solo fra tutti gli uomini, di prevedere modalità e ora della sua morte. La problematicità dei brani evangelici in questione, che apparentemente mal si conciliano con la perfezione morale del Figlio di Dio, viene generalmente risolta mediante il ricorso a sempre più raffinate distinzioni, tutte volte a dimostrare che la psicologia del Verbo incarnato, pur rispecchiando il funzionamento dell'anima dell'uomo decaduto, tuttavia è governata da regole proprie, prima tra tutte la perfetta soggezione delle facoltà inferiori alle facoltà superiori e delle facoltà superiori alla volontà divina. E così l'anima del Cristo può (anzi, *deve*) sperimentare le passioni del timore e dell'angoscia, al pari di molti altri difetti propri della natura post-lapsaria, ma sempre in maniera perfettamente ordinata, cioè sotto lo stretto controllo della ragione; analogamente, la sua sensibilità può (anzi, *deve*) invocare l'allontanamento della pena, purché accetti poi di sottomettersi al comando della razionalità, del tutto prona al disegno divino e cosciente della necessità del sacrificio in vista di un fine più alto. In questo modo, commentano i nostri autori all'unisono, bisogna interpretare la parole di Cristo nel Getsemani: *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste: verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*², espressione non di una volontà intemperante, ma di una molteplicità armonica e coerente di volontà che, pur volgendosi verso oggetti diversi, tuttavia non entrano mai in conflitto tra loro: perché ci sia concordanza tra le varie volontà che animano la psicologia del Verbo incarnato, non occorre che esse condividano il medesimo oggetto, essendo sufficiente una loro corretta gerarchizzazione. Una conclusione, questa, ampiamente condivisa, che permette di risolvere anche la questione dell'efficacia delle preghiere del Cristo: mentre le invocazioni che scaturiscono da un desiderio della ragione non possono che essere esaudite, in quanto istanze di una volontà in tutto sovrapponibile a quella del Padre, le richieste che procedono dalla sensibilità o dalla compassione hanno piuttosto un intento

² Mt 26, 39; cfr. Mc 14, 36 e Lc 22, 42.

pedagogico e parenetico. In questo modo è possibile conciliare quei passi della Scrittura che sembrano fornire al riguardo risposte contraddittorie e discordanti.

Si assiste qui alla messa in atto della stessa strategia argomentativa utilizzata per descrivere il dispiegarsi delle passioni nell'anima del Verbo incarnato³. Quando si chiedono se nel Cristo siano rinvenibili le medesime affezioni di cui gli uomini fanno continuamente esperienza - dalla fame al timore, dalla stanchezza al dolore spirituale -, i nostri autori non possono che rispondere in maniera affermativa: è proprio attraverso la decisione da parte del Verbo di assumere i difetti dell'umanità decaduta che ha luogo l'affrancamento dal peccato. Tuttavia nel Cristo è possibile ammettere solo la presenza di affetti buoni e ordinati (definiti generalmente come propassioni), posti sotto il dominio della razionalità e quindi incapaci di compromettere l'equilibrio tra le potenze della sua anima: mentre nel *viator* le passioni spesso conducono le facoltà inferiori a prevalere su quelle superiori, trasformandosi così in peccato, il Verbo incarnato conosce

³ È opportuno sottolineare qui il ruolo decisivo della passione-morte di Cristo nella definizione dell'antropologia cristiana. È proprio la figura del Cristo appassionato, infatti, a costituire la chiave di volta di quell'opera di legittimazione delle passioni messa a punto da autori quali Agostino, Cassiano e Gregorio, iniziatori di un discorso specificamente cristiano sugli affetti e responsabili della rottura definitiva con l'antichità. L'assoluta novità di questa riflessione risiede nella sostituzione del legame passioni-saggezza con il legame passioni-salvezza: una sostituzione che, appunto, si fonda sulla figura del Cristo, il dio che, facendosi uomo, accetta volontariamente e liberamente di assumere tutta una serie di difetti propri della natura decaduta allo scopo di salvare l'umanità. Dunque, attraverso l'immagine del Cristo paziente, le passioni acquistano un ruolo completamente nuovo, che da passivo si fa attivo; in altri termini, le passioni, da declinazioni di una ragione deviata quali erano all'interno della riflessione stoica, diventano strumenti di salvezza non solo particolarmente efficaci, ma addirittura indispensabili, sicché senza passioni non si dà redenzione. Ecco allora che gli affetti, in particolare la sofferenza, acquistano una dimensione etica mai conosciuta prima: nella misura in cui la vita affettiva si configura come occasione e strumento di salvezza, diventa fondamentale stabilire i criteri in base ai quali distinguere le passioni buone da quelle cattive. In tutto ciò, la figura del Cristo svolge un ruolo straordinariamente importante: mediante la sua vita, una vita intensamente e variamente declinata in senso affettivo, il Verbo incarnato insegna al fedele come sperimentare le passioni senza cadere nel peccato, cioè come fare delle passioni un'occasione di redenzione e non uno strumento di perdizione. Il Cristo, in altre parole, attraverso il suo esempio mostra al cristiano come fare un uso corretto dell'intero spettro degli affetti umani, dalla tristezza al dolore fisico, dall'angoscia all'ira. Su questi temi, si vedano, ad esempio: E. AUERBACH, "Passio come passione", in ID., *S. Francesco, Dante, Vico ed altri saggi di filologia romanza*, tr. it., Bari 1970, pp. 155-176; C. CASAGRANDE-S. VECCHIO, "Les théories des passions dans la culture médiévale", in P. NAGY, D. BOQUET (edd.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris 2009, pp. 107-122; EAED., "Alle origini del modello cristiano delle passioni: Agostino, Cassiano, Gregorio Magno", in G. D'ONOFRIO (ed.), *Il paradigma medievale. Pensiero religioso e filosofia*, Turnhout, di prossima pubblicazione; A. BOUREAU, "Un sujet agité. L'émergence des passions de l'âme au XIII^e siècle", in P. NAGY, D. BOQUET (edd.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, pp. 187-200; E. COCCIA, "Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall'antichità al medioevo", in P. NAGY, D. BOQUET (edd.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, pp. 123-161.

soltanto moti virtuosi, che, pur nella loro straordinaria intensità, causata da una natura perfetta e particolarmente sensibile, non inficiano minimamente il normale funzionamento della razionalità. Nel Cristo nessun affetto si manifesta in maniera incontrollata o involontaria: neanche la sofferenza dell'agonia, che si dimostra tanto pervasiva da interessare anche la parte superiore dell'anima, può accecare l'occhio della sua mente.

Ma l'analisi della riflessione che i nostri autori conducono intorno alla preghiera del dio-uomo permette di approfondire anche il problema del funzionamento della sua conoscenza. Un caso specifico di tale questione è rappresentato dall'indagine intorno alla sua immaginazione, una facoltà che, in virtù della sua funzione di mediatrice tra facoltà superiori e facoltà inferiori, gioca un ruolo determinante nell'operazione di 'normalizzazione' e 'umanizzazione' della psicologia del Cristo condotta dai teologi del secolo XIII. In particolare, durante la preghiera nell'Orto del Getsemani, l'immaginazione, sollecitata da una ragione capace di conoscere la morte ormai imminente, suscita nella parte sensuale dell'anima l'*horror mortis*, sebbene i sensi non vengano in quel momento colpiti da alcunché. Una situazione, questa, che può a prima vista sembrare anomala, dal momento che l'*ordo cognitionis*, che generalmente prende le mosse dai sensi e si conclude con l'intervento della ragione, appare in qualche modo invertito. Ad un'analisi più approfondita, tuttavia, è possibile rendersi conto che nell'esperienza del Cristo, la cui anima pure è in certa misura onnisciente, non si verifica nulla di miracoloso: tutti gli uomini, nei quali la conoscenza procede per acquisizione dall'inferiore, sono dotati di un'immaginazione non pienamente e non necessariamente vincolata alla percezione dei sensi. L'immaginazione, infatti, funge da intermediaria tra la sensibilità e la ragione sia in un verso sia nell'altro, cioè sia quando la conoscenza procede dalla sensibilità alla razionalità sia quando procede in senso inverso, dalla razionalità alla sensibilità. L'unico elemento eccezionale è costituito da quella che si potrebbe definire come una forma di ipersensibilità del Verbo incarnato, dovuta alla sua complessione perfetta e alla natura assai delicata della sua carne e all'origine dell'effusione di gocce di sudore sanguigno.

Alle spalle di questa indagine, è possibile intravedere tanto un'interrogazione più ampia sul funzionamento della facoltà dell'immaginazione quanto gli esiti di una estesa trattazione delle dinamiche della conoscenza dell'anima del Cristo. A quest'ultimo

proposito, la posta in gioco è sempre la stessa: da una parte bisogna dimostrare che Cristo è vero Dio e, in quanto tale, partecipa degli attributi della divinità, dall'altra si deve provare che è anche vero uomo, e dunque passibile, finito e sottoposto al cambiamento, in breve, immerso nel divenire. Naturalmente qui non è in discussione la conoscenza divina di Cristo, cioè la conoscenza del Cristo in quanto Dio, ma, appunto, la conoscenza del Cristo in quanto uomo, *secundum humanam naturam*: si può affermare che, da questo punto di vista, il Verbo incarnato fu dotato di una qualche forma di onniscienza? In altri termini, la conoscenza umana di Cristo è del tutto o almeno in parte sovrapponibile a quella di Dio oppure se ne discosta in maniera più o meno incommensurabile, in quanto propria di una creatura finita (al pari di ogni altra creatura)? Ancora, la conoscenza umana del Cristo è suscettibile di progresso - come sarà disposto ad ammettere in certa misura Tommaso d'Aquino al livello della scienza sperimentale - oppure è, per così dire, data una volta per tutte, non perfezionabile né ampliabile nella sua intrinseca infinitezza e nella sua originaria completezza?

Queste sono le domande che gli autori medievali si pongono e di cui si è cercato di render conto nel corso della ricerca. Già particolarmente vivace nel secolo XII, il dibattito sulla conoscenza dell'anima del Cristo prosegue nel XIII, allo scopo di definire meglio i termini di una questione avvertita ancora come problematica: se da una parte si assiste al tentativo di attribuire una forma di onniscienza al Cristo uomo, dall'altra si osserva una grande cautela, dettata dalla condizione creaturale di un soggetto conoscente che pure gode della *comprehensio* del Verbo. Uno degli scopi della presente ricerca consiste nel tentare di leggere la gnoseologia del Cristo alla luce delle dottrine epistemologiche di ciascun autore, utilizzando ancora una volta il caso particolare del Verbo incarnato come chiave interpretativa delle varie antropologie edificate nel secolo XIII.

Nel corso del lavoro si è cercato di dare ampio spazio ai testi, per lo più di natura teologica, selezionati attingendo a un'ampia e rappresentativa gamma di autori - Guglielmo di Auxerre, Rolando di Cremona, Ugo di San Caro⁴, Alessandro di Hales, la

⁴ Alla trattazione della riflessione - per la maggior parte inedita - che questo autore conduce nel suo commento alle *Sentenze* intorno al tema dell'umanità del Cristo non è stato dedicato un capitolo specifico, ma si è cercato comunque di metterne in luce affinità e differenze rispetto alle analisi condotte dai contemporanei.

Summa halensis, Alberto Magno, Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d'Aquino⁵ - e interrogati sulla base del canovaccio offerto dai luoghi esegetici della preghiera del Verbo incarnato. La tesi è così divisa in tre ampie sezioni, ognuna delle quali intende approfondire le specifiche modalità utilizzate da ciascun pensatore nel tentativo di spiegare i vari aspetti dell'umanità del Cristo emergenti nel momento della supplica - e non solo. La prima parte è consacrata alla questione della conoscenza del Verbo incarnato; nella seconda sezione ci si occupa della sensibilità del Cristo⁶, attraverso l'analisi delle molteplici implicazioni della sua disposizione a sperimentare in maniera volontaria e virtuosa le passioni proprie dell'uomo decaduto al fine di redimerlo; la terza sezione è dedicata al problema delle differenti - ma mai contrastanti - volontà del Verbo incarnato quale emerge specificamente dall'indagine intorno al momento della preghiera, a cui è dedicato il capitolo conclusivo.

Ringrazio la professoressa Casagrande, per il sostegno costante e i preziosi suggerimenti; il professor Grassi, per aver accettato il ruolo di tutor e per la gentilezza con cui mi ha accolta; il professor d'Onofrio, per la grande disponibilità e le acute osservazioni; il dottor Saccenti, per la cortesia con cui ha messo a mia disposizione il testo del manoscritto del commento alle *Sentenze* di Ugo di San Caro; la dottoressa Nagel e il dottor Campi (*ut doctor Campi*), che con generosità e competenza mi hanno aiutato a leggerlo; la professoressa Crisciani, la professoressa Faes de Mottoni, il professor Fonnesu e la professoressa Vecchio, che mi hanno sempre incoraggiato a continuare le mie ricerche; la dottoressa Zuccolin, per avermi garantito in questi anni il suo supporto intellettuale e morale.

Ringrazio inoltre *ognuno* dei miei colleghi - ma soprattutto carissimi amici - dell'ottavo ciclo del Dottorato Fitmu, che hanno condiviso con me gioie e fatiche di

⁵ Tommaso d'Aquino compare soltanto nelle sezioni dedicate alla conoscenza e alla preghiera. Questo perché nel 2002 è stata pubblicata un'esaustiva monografia sul tema della passione del Cristo nel pensiero di questo autore, cui si rimanda anche per la questione delle sue volontà (P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster 2002; per la trattazione delle volontà, cfr. in particolare pp. 309-317). Su questo tema si veda anche A. A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano 2002.

⁶ Il termine *sensibilità* viene qui usato in un'accezione molto ampia, racchiudente sia l'attitudine propria del Cristo a sentire vivamente tanto passioni corporee come la fame e il dolore fisico, quanto emozioni, sentimenti e affetti (cioè passioni propriamente spirituali); sia la *passibilitas*, cioè la disposizione - da lui volontariamente assunta - a sperimentare queste passioni; sia le passioni medesime.

questo lungo percorso e che mi hanno dato molto più di quanto io abbia saputo dare loro.

Un ringraziamento particolare va poi alla dottoressa Caldera, al dottor Campi (*ut Gigi*), alla dottoressa Ciammetti e al dottor Gallarino, per l'amicizia, la sensibilità e l'affetto di cui mi hanno fatto dono.

Infine, ringrazio la mia famiglia, soprattutto i miei genitori, che non mi hanno mai lasciata sola.

ABBREVIAZIONI

CCCM	Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, Turnhout
CCSL	Corpus Christianorum-Series Latina, Turnhout
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
PG	Patrologia Graeca (J. P. Migne), Paris
PL	Patrologia Latina (J. P. Migne), Paris
SC	Sources Chrétiennes, Paris

LA CONOSCENZA

La Summa aurea di Guglielmo di Auxerre

Si è deciso di iniziare la presente ricerca con l'analisi della riflessione di Guglielmo di Auxerre (1150 ca.-1231)⁷, un autore particolarmente rappresentativo di un'epoca di transizione, in cui il dibattito intorno alla conoscenza del Verbo incarnato, ancora vivo nel secolo XII, si è ormai risolto e tutti gli sforzi dei teologi si concentrano nel tentativo di mettere ordine, dare organicità e sistematicità a un nucleo dottrinario *sostanzialmente* consolidato e *generalmente* condiviso, al di là dell'originalità delle soluzioni di ciascun autore. Nel trattato V del libro III della *Summa aurea*, Guglielmo sostiene, senza problematizzarla, la duplicità della scienza del Cristo: ad una scienza increata, che corrisponde alla conoscenza che egli ha in quanto Dio, si affianca in lui una scienza creata, che possiede in quanto uomo e in virtù della quale sa - e ha sempre saputo fin dall'istante del concepimento - tutto ciò che, in quanto Dio, sa da sempre: il Verbo incarnato, infatti, ha ricevuto lo Spirito *non ad mensuram* (Io 3, 34) e - come recita Ier 31, 22 (*Novum faciet Dominus super terram: mulier circumdabit virum*) - nell'utero della Vergine egli si configura già come *vir perfectus*, ricolmo di scienza e di virtù:

Notandum est ergo quod duplex est scientia Christi: una creata et alia increata. Increata quam habet secundum quod Deus, creata quam habet secundum quod homo, qua ipse scit et scivit ab instanti conceptionis quicquid ipse scivit ab eterno, quoniam ab instanti conceptionis datus est ei Spiritus Sanctus, *non ad mensuram*, quod patet ex verbis Ieremie, xxxi, e: *Novum faciet Dominus supra terram: mulier circumdabit virum*, id est in utero Virginis erit ille vir qui perfectus est, homo plenus scientia et virtutibus⁸.

⁷ Guglielmo di Auxerre opera a Parigi come maestro delle Arti prima e di Teologia poi, con il titolo di arciidiacono di Beauvais. La sua *Summa*, la cui influenza è decisiva per la teologia della prima metà del secolo XIII, è il frutto di un'operazione di revisione e di redazione di dispute sostenute precedentemente; il terzo libro sarebbe stato composto prima del 1226, fors'anche prima del 1223 (cfr. J. ARNOLD, «*Perfecta communicatio*». *Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*, Münster 1995, pp. 10-16).

⁸ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, t. III/1, l. III, tr. V, ed. J. RIBAILLIER, Paris-Grottaferrata 1986, p. 71. Per quanto riguarda Ier 31, 22, cfr. *Glossa interlin.* in h. l.; HIERONIMUS, *In*

In maniera del tutto analoga viene interpretato Is 7, 15 (*Butyrum et mel com(m)edet ut sciat reprobare malum et eligere bonum*): se è vero che, sulla base di questo passo scritturale, Cristo, in quanto *verus puer*, si ciba di *sorbilia sive infantilia*, di cibi cioè facilmente inghiottibili e adatti ai bambini, è vero anche che lo fa per saper riprovare il male e scegliere il bene o, in altri termini, per avere sin dall'infanzia una scienza perfetta e un'adeguata capacità di discernere il bene dal male⁹.

Dei due argomenti contrari alla negazione di un progresso conoscitivo dell'anima di Cristo uno è di autorità, l'altro di ragione. Il primo si richiama a Lc 2, 52 (*Et Jesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines*) e viene spiegato mediante il ricorso alla nozione di *profectus in aliis*, cioè di progresso 'transitivo', sia *ad gloriam Dei (apud Deum)* sia *ad utilitatem hominum (apud homines)*¹⁰; il secondo si basa sull'osservazione apparentemente evidente che, se Gesù è suscettibile di progresso corporale, *allora* non c'è motivo di negare un suo progresso spirituale. Secondo Guglielmo, poiché la *profectio anime* si identifica con la beatitudine e Cristo si qualifica come sommamente beato dall'istante del concepimento, è evidente che egli non può progredire nei beni dell'anima *quantum ad se*. Al contrario, la *profectio corporalis* non è parte della beatitudine; dunque, niente impedisce che il suo corpo, al contrario della sua anima, subisca un'evoluzione¹¹.

Questo però non implica che l'anima del Verbo incarnato sia dotata di una scienza tanto limpida quanto quella del Padre e dunque uguale ad essa: per quanto infatti *de*

Hieremiam libri VI, l. VI, c. 22, n. 7, ed. S. REITER, CCSL 74, Turnhout 1960, p. 313): «Absque viri semine, absque ullo coitu atque conceptu, femina circumdabit virum gremio uteri sui, qui juxta incrementa quidem aetatis per vagitus, et infantiam proficere videbitur sapientia et aetate; sed profectus vir in ventre femineo solitis mensibus continebitur».

⁹ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. V, p. 71: «Hoc etiam habetur ab illa auctoritate Ysaie, vii, qua dicitur de Christo: *Butyrum et mel comedet etc. Butyrum et mel*, id est sorbilia sive infantilia comedet tanquam verus puer, ita tamen ut sciat reprobare malum et eligere bonum, ita tamen ut in ipsa infantia habeat perfectam scientiam et electionem boni et mali». Cfr. *Glossa interlin.* in h. l.

¹⁰ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. V, ad primum, p. 72: «... Ihesus proficiebat non in se, sed in aliis sapientia, quia faciebat eos proficere doctrina et exemplo apud Deum, id est ad gloriam Dei, et apud homines, id est ad utilitatem hominum. Erat enim Christus *animal mundum quod findit ungulam*, faciens opera sua ad gloriam Dei et ad utilitatem hominum».

¹¹ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. V, ad secundum, p. 72: «... in profectioe animae consistit beatitudo; et ideo cum Christus sit semper summe beatus ab instanti conceptionis, patet quod non poterat proficere in bonis anime quantum ad se; sed profectio corporalis non est pars beatitudinis; et ideo nichil impedit quin potuerit proficere in illa».

gratia non sia per nulla mischiata al suo contrario né in atto né in potenza, tuttavia, per quanto attiene alla sua natura, può ignorare qualcosa¹². D'altro canto, si può sostenere che il Padre conosce più perspicuamente dell'anima di Cristo nella misura in cui tra i due soggetti della relazione è possibile stabilire un confronto nei termini di una *communitas* e, dunque, di un *excessus*: poiché è dalla limpidezza della scienza del Padre che procede quella dell'anima di Cristo, si può concludere che Dio conosce più nitidamente dell'anima di Cristo, nello stesso modo in cui, nonostante l'incommensurabilità sussistente tra il Creatore e la creatura, si dice che Dio è migliore e più giusto di Pietro¹³. In questo modo si può affermare che la relazione tra scienza di Dio e scienza del Cristo uomo è paragonabile a quella tra linea e punto: come tra linea e punto vi è qualcosa di comune, cioè il punto medesimo che sta nella linea, insieme con una certa eccedenza, cioè quella parte di linea che è altro dal punto, così tra la scienza di Dio e la scienza di Cristo vi è al contempo qualcosa di comune e qualcosa di eccedente *secundum potentiam fluendi*:

¹² GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. V, ad primum, p. 74: «... re vera scientia anime Christi nichil habet admixtum de suo contrario in actu vel potentia, quoniam non potest aliquid ignorare propter unionem. Sed tamen quantum est de natura sua, potuit aliquid ignorare. De gratia enim est quod potest nichil ignorare. Quia ergo quantum de sua natura potuit habere aliquid admixtum de suo contrario, ideo scilicet scientia anima Christi minus limpida est quam scientia Dei Patris». Come conciliare l'ignoranza *quantum de sua natura* di cui si parla in questo passo con la negazione del progresso conoscitivo reale? Si può ipotizzare che qui Guglielmo si riferisca solo al grado di perspicuità della conoscenza dell'anima del Verbo incarnato, non alla quantità di cose da essa circoscrivibili. Oppure, più probabilmente, allude alle limitate possibilità conoscitive proprie della natura umana del Cristo in quanto non unita al Verbo: è proprio in virtù dell'unione, infatti, che l'anima di Cristo non ignora alcunché, contrariamente a quanto sostiene Martínez Fresneda, secondo cui, sulla base di quanto si legge nei brani dedicati al rapporto tra scienza e potenza, Guglielmo assocerebbe l'onniscienza del Cristo uomo alla visione beatifica (cfr. F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, «Summa Halensis» e Buenaventura*, Murcia 1997, p. 242). A mio avviso, in quei passi (che non sono oggetto della presente analisi), l'autore si limita ad affermare che l'onniscienza, al contrario dell'onnipotenza, fa parte della beatitudine (cfr. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. V, ad secundum, pp. 73-74).

¹³ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. V, ad secundum, p. 75: «... hec est vera: 'Pater limpidius scit quam anima Christi'; et est ibi communitas in potentia, quia ex limpiditate scientie Patris potest procedere tanta limpiditas quanta est in anima Christi; et potest conferre maiorem quantum in se est, si aliqua natura est susceptibilis. Quia ergo in limpiditate Dei Patris potentialiter est limpiditas scientie anime Christi, et amplior eo, ideo communitas ibi est et excessus. Et hec similiter est vera: 'Pater limpidius scit quam anima Christi'. Eodem modo iudicandum est de talibus propositionibus: Deus est melior vel iustior Petro».

Dicunt tamen quidam quod scientia Patris excedit in limpiditate scientiam anime Christi se ipsa; et ipsa est suus excessus quo excedit illam, sicut linea se ipsa maior est puncto. Sed hec solutio nulla est, nec est simile, quia in hac comparatione: «linea est maior puncto est aliquid commune, scilicet punctus qui est in ipsa linea, et aliquis excessus, scilicet ipsa linea que est aliud quam punctus». Sed in alia comparatione: Deus scit aliquid limpidius quam anima Christi, non potest assignari aliquid commune et alius excessus, nisi ad predictam solutionem recurratur, ut dicatur quod aliud est ibi commune et aliud excessus secundum potentiam fluendi¹⁴.

¹⁴ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. V, ad secundum, p. 75. Ugo di San Caro, come molti altri e al contrario di Rolando di Cremona, condividerà la posizione espressa da Guglielmo di Auxerre - ricalcata su quella di Pietro Lombardo - circa la possibilità di istituire un confronto tra la scienza divina e la scienza umana di Cristo quanto al grado di perspicuità. Ecco quanto il Domenicano scrive nel suo commento alle *Sentenze*: «Obicitur etiam de hoc quod dicitur in littera, scilicet quod Uerbum siue Christus in quantum Deus liquidius et presentius contemplatur. Ex hoc enim uidetur quod scientia Christi hominis non fuit liquidissima siue limpidissima ... Solutio. Ad primum dicimus quod scientia Christi hominis limpidissima est inter scientias creatas quia impermixta est suo contrario quod non alie et maxime accedit ad summum sui generis, immo ipsa sola uere est in summo. Ad aliud dicimus quod, sicut iustitia Petri et iustitia Dei dicuntur habere participationem non secundum essentiam suam sed secundum effectum, unde uere dicitur: 'Deus est iustior Petro', ita scientia Dei increata et scientia Christi creata. Ad aliud dicimus quod limpiditas illa de qua dicitur quod limpidius scit res quam anima Christi est diuina essentia et illa est in Filio Dei per naturam et in Christo homine per gratiam ... Ad aliud dicimus quod anima Christi non eodem modo scit res ut Deus, quia Deus scit res sua essentia, sed non anima Christi ... et hoc scit anima Christi, licet non eo modo. Et ita omnia scit anima Christi que scit Deus, sed non eodem modo» (HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XIV, ms. Basel, Univ. Bibl., B II 20, ff. 76ra-76rb). Sebbene dunque la conoscenza umana di Cristo sia sommamente perspicua, tuttavia, in quanto creata, si configura come limitata, mentre la conoscenza divina si identifica con la stessa essenza di Dio. Ugo di San Caro nasce a Saint-Cher intorno al 1190; intorno al 1225 entra nell'ordine dei Predicatori; nel 1230-31 assume la reggenza della cattedra di Teologia a Parigi, subentrando a Rolando di Cremona; già priore provinciale di Francia, nel 1244 diventa il primo cardinale domenicano. Muore nel 1263. Sulla vita e le opere di Ugo, cfr. ad esempio J. FISHER, "Hugh of St. Cher and the Development of Medieval Theology", *Speculum*, 31 (1956), pp. 57-69; TH. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. II, Roma 1975, pp. 269-281; W. PRINCIPE, *Hugh of Saint-Cher's Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1970, pp. 14-21; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali di curia e 'familiae' cardinalizie dal 1227 al 1254*, t. I, Padova 1972, pp. 257-259; A. M. LANDGRAF, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, tr. fr., Montréal 1973, pp. 175-177; J.-P. TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230: la contribution d'Hugues de Saint-Cher (Ms. Douai 434, Question 481)*, Louvain 1977, pp. 88-90; A. GHISALBERTI, "L'esegesi della scuola domenicana del sec. XIII" in G. CREMASCOLI (ed.), *La Bibbia nel Medio Evo*, Bologna 1996, pp. 291-304, in particolare pp. 293-294; L.-J. BATAILLON, G. DAHAN, P.-M. GY (edd.), *Hugues de Saint-Cher († 1263) bibliste et théologien*, Turnhout 2004. Il suo commento alle *Sentenze* - già lontano nell'aderenza al testo del Lombardo rispetto alle prima glosse - è generalmente collocato tra

L'anima di Cristo, dunque, è dotata di una conoscenza meno limpida di quella che contraddistingue il Padre, anche se, come recita Io 3, 34, lo Spirito Santo le è stato dato *non secondo misura*. Un'espressione, questa, che secondo Guglielmo è suscettibile di interpretazioni differenti. In primo luogo, *non ad mensuram* può essere inteso come sinonimo di *totalmente, in modo non particolare*; in questo senso, il versetto scritturale significa che Dio ha dato a Cristo tutto ciò che tramite lo Spirito ha potuto dargli, senza trattenere alcunché, in maniera sommamente liberale¹⁵.

1230 e il 1232, dopo la redazione della *Glossa* di Alessandro di Hales (cfr. W. PRINCIPE, *Hugh of Saint-Cher's Theology of the Hypostatic Union*, pp. 14-15, cui rimando per la relativa bibliografia) e prima della compilazione della *Summa* di Rolando di Cremona; a questo proposito, cfr. O. LOTTIN, *Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 12 (1940), pp. 136-143, dove, sulla base del confronto tra i due testi, si sostiene l'esistenza di un rapporto di dipendenza diretta di Rolando nei confronti di Ugo. Secondo Riccardo Quinto, tuttavia, le somiglianze tra le due opere si possono spiegare con l'uso comune della *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre (cfr. "Le commentaire des *Sentences* d'Hugues de Saint-Cher et la littérature théologique de son temps", in L.-J. BATAILLON, G. DAHAN, P.-M. GY (edd.), *Hugues de Saint-Cher († 1263) bibliste et théologien*, pp. 299-324, in particolare n. 41, pp. 314-315). Per un'analisi di alcuni manoscritti del commento, cfr. "Les manuscrits du commentaire des *Sentences* de Hugues de Saint-Cher", in L.-J. BATAILLON, G. DAHAN, P.-M. GY (edd.), *Hugues de Saint-Cher († 1263) bibliste et théologien*, pp. 273-298. Il manoscritto esaminato nel corso della presente ricerca risale al secolo XIV. Alcuni brani dell'analisi della conoscenza del Cristo che Ugo conduce nel commento alle *Sentenze* (ms. Vat. Lat. 1098) sono rinvenibili anche in L. S. VAUGHAN, *The Acquired Knowledge of Christ According to the Theologians of the 12th and the 13th Centuries*, Roma 1957, pp. 141-145; W. J. FORSTER, *The Beatific Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries*, Roma 1958, pp. 34-39; J. C. MURRAY, *The Infused Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries*, Windsor 1963, pp. 37-40; J. TH. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, Freiburg im B. 1971, pp. 105-111.

¹⁵ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. V, sol., p. 75: «Item, in Evangelio Iohannis, iii, habetur quod *Spiritus Sanctus datus est Christo non ad mensuram*. Quod duobus modis intelligitur. Primo sic: *non ad mensuram*, id est totaliter, non particulariter, quia quicquid potuit ei Deus dare, de Spiritu dedit ei. Quando enim aliquid datur ad mensuram, aliquid datur et aliquid retinetur. Sed Christo totum datum est quicquid potuit dari ei de Spiritu Sancto». Questo, com'è facile intuire, non comporta che il Verbo incarnato possieda tutti i doni dello Spirito Santo: a causa del suo *status* di comprensore *in via*, la fede e la speranza non gli si addicono, senza tuttavia compromettere con la loro assenza la pienezza di Spirito che alberga in lui. Tale pienezza, ricorda Guglielmo, si distingue infatti in *plenitudo sufficientie*, presente in ogni fedele dotato di fede e di tutti i doni necessari alla salvezza; *plenitudo numerositatis sive unitatis*, rinvenibile nella Chiesa, in cui non manca alcun dono; *plenitudo excellentie*, propria del Cristo, la cui conoscenza totale e assoluta rende superflui i doni della fede e della speranza, che accompagnano gli uomini 'comuni', virtuosi ma costituzionalmente imperfetti, nel loro cammino di viatori. L'assenza nel Cristo di fede e speranza, dunque, diventa al contempo condizione e segno evidente della pienezza di Spirito di cui, in quanto uomo, egli gode nel corso della sua vita terrena: «Triplex est plenitudo, scilicet plentiudo sufficientie, que est in quolibet fideli qui habet fidem et omnia dona necessaria ad salutem. Est etiam plenitudo numerositatis sive unitatis, que est in Ecclesia, in qua non deest aliquod donum. Est etiam plenitudo excellentie, que est in Christo, qui non habet dona

Ma l'*auctoritas* scritturale, mediante l'espressione *non ad mensuram*, può anche riferirsi alla sproporzione tra il Cristo e gli altri uomini, dal momento che la grazia a lui elargita non è commisurata né comparabile a quelle concesse agli altri uomini. A nulla vale l'argomento contrario che, sulla base di II Reg. 2, 9 (*Spiritus tuus duplex fiat in me*), sostiene che la Chiesa-Eliseo possiede una doppia parte dello Spirito di Cristo-Elia, poiché in quel passo, spiega Guglielmo, si fa riferimento alla *causa* dell'azione dello Spirito: una causa che nel caso della Chiesa è duplice, in quanto lo Spirito operante in essa è funzionale alla remissione dei peccati e al conseguimento della beatitudine; nel caso del Cristo, invece, è unica, dal momento che egli non ha lo Spirito «nisi ad beatificandum»¹⁶. Da un altro punto di vista, tuttavia, sia la Chiesa sia il Cristo possiedono lo Spirito in vista di due scopi, l'illuminazione dell'intelletto e l'eccitazione dell'affetto:

imperfectiois ut fidem et spem. Sed loco fidei habet perfectam cognitionem, loco spei perfectam comprehensionem; et ideo patet quod non valet hec argumentatio: 'Christus non habet omnia dona; ergo non habet plenitudinem donorum', quia ex hoc 'habere omnia dona' sequitur non habere plenitudinem donorum, quoniam opposita sunt habere omnia dona et habere plenitudinem donorum, quoniam qui habet omnia dona, habet fidem et spem; et ita habet imperfectioem donorum; et ita non plenitudinem» (*ivi*, pp. 75-76). Si notino l'ambiguità e l'approssimazione della terminologia gnoseologica, che consentono a Guglielmo di utilizzare in relazione all'anima di Cristo l'espressione *perfecta comprehensio*, nonostante poche righe più sopra le abbia negato la possibilità di conoscere tanto limpidamente quanto Dio. Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XIV, f. 76ra: «Si tu dicas: datus est non ad mensuram, id est non particulariter sed totaliter. Ergo habuit omnem gratiam. Ergo fidem et spem, quod falsum est ... Solutio. Reuera datus est ei spiritus non ad mensuram et debet sic exponi, id est totaliter siue plene uel non ad mensuram aliorum hominum. Sed notandum quod triplex est plenitudo, scilicet sufficientie que est in quolibet fidei qui habet fidem et omnia dona necessaria ad salutem. Numerositatis siue uniuersitatis que est in ecclesia cui nullum donum deest. Excellentie que est in Christo qui non habuit dona imperfectiois, scilicet fidem et spem, sed loco fidei perfectam cognitionem, loco spei perfectam securitatem. Ex hoc patet quod non sequitur: Christus non habuit omnia dona, ergo non habuit plenitudinem omnium». La medesima interpretazione si rinviene in Rolando di Cremona.

¹⁶ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. V, sol., p. 76: «Sed contra videtur de Helyseo qui petiit ab Helya: *Spiritus tuus duplex fiat in me*. Et factum est ei. Ergo Helyseus habuit duplicem spiritum Helye; sed per Helyseum significatur Ecclesia, per Helyam Christus. Ergo Ecclesia duplicem habuit spiritum Christi; ergo Christus non habet maiorem spiritum quam Ecclesia vel improporcionalem. Dicimus quod ultima argumentatio non valet. Ecclesia enim dicitur habere duplicem spiritum Christi duabus de causis, quia habet spiritum Christi ad duo, scilicet ad remissionem peccatorum et ad beatificandum, cum Christus non habuit spiritum nisi ad beatificandum». Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XIV, f. 76ra: «Ad hoc quod obicitur de Helyseo concedimus quod proportionalis est spes ecclesie et spes Christi ... auctoritas dupliciter exponitur. Uno modo sic: spiritus tuus duplex, id est qui est duplex, inquam, fiat in me. Uel sic: spiritus tuus duplex fiat, id est duplicetur in me et sic factum est quia ecclesia habet ad duo gratiam, scilicet ad peccatorum emendationem et ad merendam beatitudinem. Christus autem ad ultimum tantum quia nichil fuit in eo mundandum».

Secundo modo habet Ecclesia duplicem spiritum Christi ad duo, scilicet ad illuminandum intellectum et ad inflammandum affectum, ad que duo Christus habuit etiam Spiritum Sanctum¹⁷.

¹⁷ GUILLELMUS ALTISSIORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. V, sol., p. 76.

La Summa di Rolando di Cremona

Passiamo ora all'analisi della riflessione condotta intorno al medesimo tema da Rolando di Cremona († 1259), una riflessione caratterizzata da una maggiore sottigliezza speculativa e da una profondità teorica certamente più rilevante rispetto a quella che contraddistingue l'indagine di Guglielmo nella *Summa aurea*¹⁸.

Nel capitolo XXXIV della sua *Summa* - opera risalente alla prima metà degli anni Trenta -, dopo essersi diffusamente occupato delle volontà, delle passioni e della preghiera del Cristo, Rolando si interroga sulla questione della sua conoscenza. Anche il Domenicano, al pari di Guglielmo, dà per scontata la duplicità della scienza del Verbo incarnato: come è duplice - anzi, triplice - la sua volontà, così duplice è anche la sua conoscenza, essendo in lui presenti una *scientia increata*, che si identifica con lui medesimo, e una *scientia creata*, qualificata come *aliud quam ipse*¹⁹. Inoltre, scrive Rolando, l'anima di Cristo fu dotata nello stesso istante del concepimento della scienza di tutte le cose che erano allora, che erano state in passato, dall'inizio del mondo, e che sarebbero state in futuro, poiché, come dice Giovanni Battista in Io 3, 34, *datus ei [scil.*

¹⁸ Maestro delle Arti a Bologna, Rolando di Cremona entra nell'ordine domenicano nel 1219. Nel 1229 consegue la *licentia docendi* in Teologia, quindi, primo nell'ordine dei predicatori, viene chiamato a Parigi dal vescovo Guglielmo d'Alvernia per occupare la cattedra di Teologia. Ricopre questa carica per un solo anno e, dopo aver conferito il dottorato al confratello Ugo di San Caro, si trasferisce a Tolosa, dove svolge il triplice ruolo di insegnante, predicatore e inquisitore contro gli Albigesi. Nel 1233 torna in Italia in qualità di inquisitore pontificio (ruolo che ricoprirà fino al 1244); muore nel 1259 a Bologna, dove nel 1258 viene ricordato come *lector*. La sua opera principale è la *Summa*, generalmente messa in relazione con l'attività di insegnamento a Parigi e a Tolosa (e dunque fatta risalire al periodo compreso tra il 1229 e il 1234). Lottin pensa che si possa collocare la redazione a Tolosa, dopo il 1230, e anche in seguito al ritorno in Italia (cfr. O. LOTTIN, "Roland de Crémone et Hugues de Saint Cher"). L'opera si articola in quattro libri ed è ancora inedita, ad eccezione del terzo libro (*Summae Magistri Rolandi Cremonensis O.P. Liber tercius*, ed. A. CORTESI, Bergamo 1962; cfr. C. VANSTEENKISTE, "L'Editio princeps della *Somma* di Rolando da Cremona", *Angelicum*, 41 (1964), pp. 421-437) e del prologo (pubblicato da Cremascoli nel 1975; cfr. G. CREMASCOLI, "La *Summa* di Rolando da Cremona. Il testo del prologo", *Studi Medievali*, 16 (1975), pp. 825-876). Per uno studio complessivo su Rolando, cfr. E. FILTHAUT, *Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner*, Vechta i. O. 1936.

¹⁹ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 1, p. 110: «Et sicut est duplex voluntas, immo triplex voluntas Christi, ita est duplex scientia Christi: una est scientia increata, et alia est scientia creata. Scientia sua increata est ipse; scientia autem creata est aliud quam ipse».

*Christo] Spiritus non ad mensuram aliorum*²⁰. Un assunto, questo, che, secondo il Domenicano, può essere dimostrato sia *ratione* sia *auctoritate*. L'unico argomento razionale a favore della tesi sostenuta (la duplicità della scienza del Verbo incarnato) viene esplicitamente fondato su un dato di fede:

[quod in instanti conceptionis Christus, secundum quod homo, habuerit scientiam omnium, probatur] Ratione, quia anima sua statim fuit beata ... quia quomodo posset esse quod esset unita Verbo et non videret Deum? Nec habebat aliquid quod deberet impedire eam ad videndum Deum. Per se ergo notum est christianis quod, quam cito illa sancta anima fuit creata, statim vidit Deum et fuit beata. Ergo et scivit omnia, quia *quenam beatitudo posset esse cum cecitate ignorantie*, sicut dicit Boetius²¹?

L'anima di Cristo è dal primo istante unita al Verbo; dunque, non essendoci ostacoli che le impediscano la visione di Dio, essa ne trae il godimento della beatitudine. Gli altri argomenti prendono tutti spunto da passi della Scrittura. Innanzitutto, come già nell'analisi di Guglielmo, Ier 31, 22: Cristo è già *vir discretus* nel grembo della madre; dunque conosce, ancor prima di nascere, tutto ciò che conoscerà da adulto. Ora, argomenta il Domenicano, non v'è dubbio che da adulto Cristo conosca tutte le cose, come testimoniano alcuni passi scritturali, tra cui Io 16, 30 (*Nunc scimus quod scis omnia, et non est necesse tibi quod quis te interroget*) e Is 4, 1 (*Apprehendent septem mulieres virum unum*, cioè i sette doni dello Spirito Santo prenderanno Cristo nella concezione); di conseguenza, egli conosce tutte le cose dall'istante del concepimento²².

²⁰ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 2, p. 110: «Et habuit anima Christi, quam cito fuit creata, scientiam omnium, non solum que tunc erant, sed omnium que fuerunt ab initio mundi, et que erunt, quia datus fuit ei Spiritus non ad mensuram *aliorum*» (corsivo mio). Si noti che, aggiungendo il genitivo *aliorum*, Rolando opta per l'interpretazione comparativa del passo senza argomentarla.

²¹ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 3, p. 110. Per quanto riguarda la citazione di Boezio, cfr. *Philosophiae consolatio*, l. II, prosa IV, n. 26, ed. L. BIELER, CCSL 94, Turnhout 1958, p. 25: «Si nescit, quatenam beata sors esse potest ignorantiae caecitate?».

²² *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 4, pp. 110-111: «Iterum probatur per auctoritatem Ieremie (XXXI e): *Novum faciet Dominus super terram: mulier circumdabit virum*. Ergo Christus erat vir quando erat in ventre sancte Virginis et venter eius circumdabat eum. Et si erat vir discretus erat tunc sicut postea. Sed quando erat adultus, non est dubium quin sciret omnia; unde apostoli dicunt sibi in Iohanne (XVI g):

Anche gli argomenti contrari sono tratti dalla Scrittura. Innanzitutto, Is 7, 15: *Butyrum et mel com(m)edet ut sciat reprobare malum et eligere bonum*. Questo passo, che ad una prima lettura potrebbe far pensare alla necessità di un *aliquid* che consenta al Cristo uomo di conoscere, in realtà, scrive Rolando, deve essere interpretato diversamente. Del resto, il burro e il miele, che sono stati letti da alcuni - tra cui, come si è visto, Guglielmo di Auxerre - come segni dell'infanzia del Cristo, in quanto *infantilia cibaria*, non sono secondo il Domenicano alimenti adatti ai bambini, in particolare il miele, a causa del suo *acumen* e della sua viscosità (e questo sarebbe dimostrato dal fatto che le madri non sono mai state solite somministrarlo agli infanti!)²³. Secondo Rolando, al contrario, il burro rappresenta la conoscenza delle cose umane, il miele, invece, la conoscenza della Trinità, o sapienza²⁴, *incorporatae* entrambe nel Verbo incarnato nell'istante del suo concepimento, affinché al momento opportuno egli mostri agli uomini la sua capacità di condannare il male e di scegliere il bene.

Un problema analogo si presenta a proposito del passo della lettera agli Ebrei in cui si legge: *Didicit ex his que passus est obedientiam*²⁵. Parole che, come quelle di Isaia,

Nunc scimus quod scis omnia, et non est necesse tibi ut quid te interroget. Et similiter ex illa auctoritate (Ys. IIII a): Apprehendent septem mulieres virum unum, idest septem dona Spiritus Sancti apprehendent Christum in conceptione, quia requievit super eum spiritus sapientie etc.».

²³ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, nn. 5-6, p. 111: «Videtur tamen in contrarium illa auctoritas Ysaie (VII d): *Butyrum et mel commedet ut sciat reprobare malum et eligere bonum*. Ergo aliquid faciet ut sciat. Sed, si sciret illud, non faceret aliquid ut sciret illud. Et dicunt quidam quod in hoc notatur pueritia ipsius, cum dicitur: *Butyrum et mel comedet*, idest infantilia cibaria. Cum tamen butirum et mel non sint cibaria infantium, et maxime mel propter acumen quod habet et quamdam viscositatem - numquam enim matres consueverunt dare infantibus illud, scilicet mel - ergo non est talis sensus, sicut quidam ponunt, in illa auctoritate».

²⁴ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 9, sol., pp. 111-112: «Dicimus quod illa auctoritas ... sic intelligitur. Christus comedit butirum quia incorporata fuit ei scientia de humanis in instanti conceptionis, quia scivit omnia creata in instanti conceptionis. Et comedit mel quia scientia de Trinitate similiter fuit ei incorporata, sive sapientia, que est de Trinitate, quasi diceret Ysaias: Christus in instanti conceptionis cognoscet omnes creaturas, et cognoscet ipsam Trinitatem ... Ergo incorporata fuit sibi scientia de humanis et sapientia de divinis, ut sic *sciret*, idest tempore convenienti ostenderet hominibus et faceret eos scire quoniam ipse sciebat eligere bonum et reprobare malum». A proposito della conoscenza della Trinità rappresentata dal miele, Rolando aggiunge: «Mel enim significat sapientiam, que est de tribus personis, sicut dicit Salomon (XXV g): *Sicut qui comedit multum mel non est ei bonum, ita perscrutator maiestatis opprimetur a gloria*. Item (Prov. XXV d): *Fili, invenisti mel, comede quod sufficit tibi*, quoniam sobrie nos debemus de Trinitate cogitare. Et sicut apes colligunt mel de floribus, ita viri sancti de floribus virtutum quasi colligunt illam sapientiam que est de Trinitate» (*ibidem*).

²⁵ Hebr 5, 8.

farebbero pensare a un progresso nella conoscenza del Verbo incarnato, poiché, quando si impara, si apprende qualcosa che prima non si conosceva, nella fattispecie l'obbedienza. In realtà, spiega Rolando, quel *didicit obedientiam* deve essere inteso nel senso di *expertus fuit eam per tribulationes*, come indica la *Glossa* del Lombardo²⁶: Cristo, infatti, non potrebbe sperimentare l'obbedienza, se non avesse assunto la carne; propriamente parlando, tuttavia, non apprende alcunché²⁷.

Ecco infine come Rolando commenta Lc 2, 52 (*Et Jesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines*) accostato a Mc 13, 32 (*De die illa nemo scit, neque etiam Filius hominis*), del quale però non viene data alcuna interpretazione esplicita: il progresso conoscitivo a cui l'Evangelista fa riferimento è da intendersi *quantum ad aspectum et ad ostensionem hominum*, dove quell'*hominum* ha valore di genitivo sia oggettivo sia soggettivo, in una sorta di gioco di specchi in cui nel graduale svelamento della sapienza del Cristo si riflette il progresso degli uomini:

Ad illud quod dicit Lucas ... intelligendum est: quantum ad aspectum et ad ostensionem hominum, quia paulatim ostendebat suam sapientiam hominibus. Et illa ostensio erat ille profectus in quo proficiebant homines. Et profectum hominum reputabat suum. Et ille profectus erat apud Deum, et illa ostensio sapientie, quoniam Deo placebat²⁸.

²⁶ Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas, ad Hebraeos*, c. V, 8 (PL 192, 438): «*Et quidem*. Quasi dicat: Exauditus est, et merito quidem, quia *cum*, id est quamvis *esset Filius Dei*, natura deitatis unus Deus cum Patre, tamen secundum quod homo, *didicit*, id est expertus est, *obedientiam ex eis*, id est per ea *quae passus est*. Vel, *didicit*, id est voluntarie suscepit obedientiam. Ex, id est in his *quae passus est*, usque ad mortem. Quasi dicat: Non solum preces et supplicationes obtulit, sed etiam obedivit Patri usque ad mortem:».

²⁷ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 10, p. 112: «Illud autem quod dicit Apostolus: *Didicit obedientiam ex hiis que passus est*, sic intelligitur: non quod ignoraret prius, sed *didicit*, id est expertus fuit eam per tribulationes, que non fuerat expertus antequam carnem assumeret. Non enim poterat experiri tribulationes nisi assumeret carnem. Improperie ergo locutus est quantum ad sermonem, proprie autem quantum ad sensum».

²⁸ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 11, p. 112. Dietro a questa interpretazione è evidente l'influenza di un passo riportato nella *Glossa ordinaria* e lì attribuito a Gregorio (in realtà è un brano di BEDA VENERABILIS, *Homiliarum evangelii libri II*, l. I, hom. 19, ed. D. HURST, CCSL 122, Turnhout 1955, pp. 139-140): «*Et Jesus*, inquit, *proficiebat scientia, aetate et gratia apud Deum et homines*. Natura verae humanitatis indicat, in qua proficere ad tempus voluit, qui in divinitate idem est, et anni ejus non deficient. Juxta hominis quippe naturam proficiebat sapientia, non quidem ipse sapientior ex tempore existendo, qui a prima conceptionis hora spiritu sapientiae plenus permanebat, sed eandem qua plenus erat sapientiam caeteris ex tempore paulatim demonstrando. Juxta hominis naturam proficiebat

A chi poi inferisce il progresso dell'anima dal progresso del corpo, affermando che se Cristo cresce *corporaliter*, allora cresce anche *spiritualiter*, Rolando risponde che si tratta di un argomento *a maiori*, e, dunque, di un esempio di *fallacia consequentis*: in realtà il Verbo incarnato non conosce progresso spirituale nella misura in cui la sua anima non ha contratto alcun difetto, a differenza del suo corpo²⁹.

Particolarmente interessante e speculativamente stratificata è la riflessione di Rolando intorno alla questione della *limpiditas* della scienza dell'anima di Cristo in rapporto a quella del Padre. La sua posizione al riguardo è netta e inequivocabile: contrariamente a quanto sostenuto nelle *Sentenze* da Pietro Lombardo, qualsiasi cosa conosca il Padre è oggetto anche della conoscenza dell'anima di Cristo³⁰. La riflessione

aetate, quia de infantia ad pueritiam, de pueritia ad juventutem, consueto hominibus crescendi ordine pervenit. Juxta hominis naturam proficiebat gratia, non ipse per accessum temporis accipiendo quod non habebat, sed pandendo donum gratiae quod habebat. Et bene cum dictum esset quia Jesus proficiebat sapientia, aetate et gratia, adjunctum est, apud Deum et homines; quia quantum proficiente aetate hominibus sapientiae et gratiae quae sibi inerant dona patefaciebat, tantum eos ad laudem Dei patris semper excitare curabat, peragens ipse quod caeteris agendum praecepit: *Luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in coelis est* (Matth. V). Atque ideo non solum apud homines gratia et sapientia proficere dicitur, in quantum ipsi ejus sapientiam gratiamque potuere cognoscere, sed etiam apud Deum, in quantum ad ejus laudem gloriamque, sapientiam ac gratiam, quam in eo cognovere, retulerunt: *cujus beneficiis ac muneribus aeternis sit laus et gratiarum actio in omnia saecula saeculorum*». Questo passo è citato molto frequentemente, sia nei commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che lo utilizza nella d. XIII del terzo libro (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, l. III, d. XIII, c. unicum, n. 5, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1981, p. 85) sia nei commenti al Vangelo di Luca, da Ugo di San Caro a Bonaventura.

²⁹ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 12, p. 112: «Ad aliud quod opponebat - Christus poterat proficere secundum carnem, ergo secundum animam - dicimus quod non sequitur, quia argumentum illud est a maiori affirmando, ergo est fallacia consequentis. Magis enim videtur quod potuerit proficere secundum corpus quam secundum animam, quoniam nullum defectum habuit secundum animam, sed fuit in ea summe bonus; defectus autem habuit multos secundum corpus».

³⁰ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 30, sol., p. 115 : «Dicimus quod quicquid scit Pater scit anima Christi. Et sensus est talis: cuiuscumque rei scientiam habet Pater, habet anima Christi». Si noti che Rolando utilizza esplicitamente il termine *scire* nell'accezione ristretta di *habere scientiam*: per questo può sostenere senza alcuna difficoltà l'insostenibilità dell'inferenza secondo cui se l'anima di Cristo sa tutto ciò che sa il Padre (e in maniera ugualmente limpida) e il Padre sa creare, allora l'anima di Cristo sa necessariamente creare. Al contrario, è possibile affermare che questa possiede la conoscenza della creazione, cioè sa come avvenga la creazione, pur non sapendo creare (secondo l'accezione di sapere in base a cui si dice che costui sa leggere); o che la proposizione "anima Christi scit creare" è equivalente alla locuzione "anima Christi scit Patrem creare": «Si faciat istud argumentum: 'sed Pater scit creare, ergo anima Christi scit creare', dicimus quod uno sensu sequitur, et in alio non sequitur. Si talis sit sensus: scit creare, idest habet scientiam creationis, vera est. Et sic distinximus illam: 'Quicquid scit Pater scit anima Christi', idest: cuiuscumque rei scientiam habet Pater, habet anima Christi. Et anima Christi

del Domenicano si fonda essenzialmente su due argomenti di ragione tratti da Aristotele. Da una parte, se è vero che la scienza dell'anima di Cristo si configura come sommamente perspicua, tanto che nessun'altra può aspirare a uguagliarla - giacché ciò che è sovrabbondante conviene a un solo soggetto -, non può essere minimamente mischiata al suo contrario, che si identifica con l'ignoranza: come insegna la filosofia, infatti, ciò che è sommamente bianco non può essere mescolato al nero, così come ciò che è straordinariamente caldo non può essere commisto al freddo³¹. Dall'altra, dal momento che solo ciò che è univoco è comparabile (sicché non è possibile affermare che lo stilo è più acuto del sapore, per quanto la qualità dell'acutezza possa essere predicata sia dello stilo sia del sapore) e che non vi è alcuna *communitas* tra Creatore e creatura, non vi possono essere né *univocatio* né *comparatio* tra la conoscenza del Padre e quella dell'anima di Cristo quanto alla limpidezza: per questo non è possibile concludere che il primo conosce più perspicuamente della seconda³². Si tratta infatti di una proposizione alquanto impropria, fondata su un paragone falso o privo di validità, a sua volta inferito dall'argomentazione fallace secondo cui la scienza del Padre è più

habet scientiam creationis, quoniam cognoscit quomodo fiat creatio. Vel potest simpliciter intelligi illa locutio sicut in usu habetur: anima Christi scit creare hoc vel illud, sicut dicimus: 'Iste scit legere'. Et secundum hoc dicimus quod ista proprie est falsa: 'Anima Christi scit creare', sicut fuit obiectum supra. Quamvis posset illa suppleri ita quod esset vera: 'Anima Christi scit creare', idest: scit Patrem creare; sed secundum hoc, nihil ad propositum» (*ivi*, n. 31, p. 115).

³¹ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 28, p. 115: «Item opponitur contra illud quod dicitur in Sententiis quod magis est limpida scientia Patris quam scientia anime Christi. Videtur quod scientia anime Christi sit ita limpida quod nulla potest esse magis limpida. Quia aliquid dicitur esse summe album cui nullo modo est admixtum contrarium, quod est nigredo, et illud dicitur summe calidum cui non est admixtum aliquid de frigido, sic ex pontiur in philosophia, ergo et illud dicitur summe limpidum cui non est admixtum aliquid de contrario. Sed contrarium scientie est ignorantia. Sed in anima Christi nihil est de ignorantia. Ergo eius scientia est limpidissima. Ergo nulla magis, quia illud quod secundum superhabundantiam dicitur, uni soli convenit. Ergo nulla est solutio que ponitur in Sententiis». Cfr. ARISTOTELE, *Topica*, l. III, c. 5 (119a 27-28).

³² ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 29, p. 115: «'Deus scit limpidius hoc quam anima Christi': ergo cum ibi sit comparatio, *limpiditas* dicitur univoce et de Deo et anima Christi, quia omne univocum est comparabile, ut dicit Aristoteles; quod autem est equivocum non est comparabile, et ideo nulla est ista comparatio: stilus est acutior sapore; item non fit comparatio non participantis ad participantem. Sed in aliis probatum est quod non potest esse aliqua communitas secundum rem inter creatorem et creaturam. Ergo non potest esse univocatio in *limpiditate*. Ergo nec comparatio. Ergo nihil est dictu quod Pater limpidius scit quam anima Christi». Cfr. *ivi*, n. 33, p. 116. Sulla relazione *univocatio-comparatio* cfr. ARISTOTELE, *Topica*, l. I, c. 15 (107b 14-18): «Amplius si non comparabilia sint secundum magis vel similiter, ut alba vox et alba vestis et acutus humor et acuta vox; haec enim neque similiter dicuntur alba vel acuta, neque magis alterum. Quare aequivocum album vel acutum. Nam univocum omne comparabile; aut enim similiter dicitur aut magis alterum».

nobile di quella dell'anima di Cristo - e dunque il Padre conosce più limpidamente del Figlio in quanto uomo - poiché la scienza del Padre si identifica con il Padre stesso e il Creatore è più nobile di qualunque creatura³³. Analogamente, secondo Rolando è del tutto vano anche il tentativo - messo in atto, come si è visto, da Guglielmo di Auxerre - di dimostrare come tra Dio e l'anima di Cristo sussista una *communitas* in grado di giustificare il raffronto e fondata sulla processione della nitidezza della scienza del Cristo uomo da quella della scienza del Padre³⁴.

La linea argomentativa di Rolando è dunque tutta volta alla negazione della stessa possibilità di qualsiasi forma di ignoranza nell'anima del Verbo incarnato. Un'operazione, questa, condotta non solo mediante lo svuotamento di senso di ogni confronto tra la scienza divina e quella del Cristo uomo, ma anche attraverso il rifiuto della conclusione cui perviene Guglielmo e in base alla quale, dal momento che è solo in virtù della grazia di unione che l'anima di Cristo può dirsi onnisciente, è possibile ammettere che, limitatamente alla sua natura - e quindi in quanto separata dal Verbo -, non tutto le sia noto:

Alii aliter dicunt. Dicunt enim quod, quamvis anima Christi nihil ignoret, nec potest ignorare, tamen potuit de natura sua; et hoc est a gratia quod non ignorat. Et ideo limpidius videt Pater, et scit quam anima Christi. Sed tamen, quamvis potuerit ignorare et numquam ignoraverit, non facit aliquam admixtionem contrarii. Et ita nulla est solutio. Item probatur illud esse falsum quod dicunt, quod anima Christi de sua natura potuit ignorare. Si potuit ignorare de sua natura, aut potuit ignorare antequam esset, aut postquam fuit. Non potest dici quod potuit ignorare antequam esset, quoniam, si hoc diceret, tunc

³³ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 32, p. 115: «Ad aliud quod opponitur - de hoc quod dicitur in Sententiis quod Pater scit limpidius entia quam anima Christi - dicimus quod illa locutio est valde impropria. Si vellemus facere vim in comparatione, sicut supra fecimus, aut est falsa, aut nulla est comparatio. Sed sensus est: limpidius scit Pater quam anima Christi, idest: scientia Patris est magis nobilis et altior quam scientia anime Christi, quoniam scientia Patris est ipse Pater, et creator altior est quam aliqua creatura».

³⁴ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 37, p. 116: «Ad illud quod dicitur de communitate que debet esse in comparatione, dicunt quod Pater aliquid scit limpidius quam anima Christi; et est ibi communitas in limpiditate, quia ex limpiditate scientie Patris potest procedere tanta limpeditas quanta est scientia Christi. Sed salva pace eorum, hoc non facit communitatem in comparatione illa. Nec per hoc dicitur quod sit communitas et univocatio inter creatorem et creaturam».

ego dicam: ponatur ergo quod ignoret antequam sit: anima Christi ignorat et non est. Et hoc est impossibile. Numquam enim ista propositio potest esse vera: 'Anima Christi ignorat, et non est'. Ergo anima Christi non potuit ignorare de sua natura antequam esset. Similiter nec postquam fuit potuit ignorare de sua natura³⁵.

E così, da una parte viene invalidata la tesi di chi sostiene che la scienza del Verbo incarnato, nonostante non sia minimamente mischiata al suo contrario, è tuttavia meno perspicua di quella del Padre; dall'altra, viene dimostrata l'assurdità della teoria dell'ignoranza *de sua natura*: o l'anima del Cristo poté ignorare qualcosa *prima* di essere unita al Verbo e dunque prima di esistere (poiché fu unita al Verbo nello stesso istante del concepimento) - ipotesi evidentemente insostenibile, in quanto non si può ignorare senza essere; o può ignorare qualcosa *dopo* aver iniziato ad esistere. In quest'ultimo caso, però, si dovrebbe postulare la temporanea sospensione dell'unione ipostatica, presentata da Rolando come un'eventualità del tutto inammissibile: lo scioglimento da parte di Dio del vincolo di unione che lo lega all'anima di Cristo sarebbe un atto contrario alla sua bontà, dunque la negazione di se stesso. Un atto, cioè, la cui possibilità è *absolute* inammissibile, così come *absolute* non è possibile concedere che un uomo diventi un asino³⁶.

Nell'anima di Cristo, dunque, non è ammissibile alcuna forma di ignoranza, anche mascherata attraverso il confronto - necessariamente penalizzante - con la scienza del Padre: questo è l'assunto che con estrema coerenza Rolando si sforza di dimostrare lungo tutto il corso della sua indagine, al termine della quale si interroga, al pari di Guglielmo, sulla pienezza di Spirito che contraddistingue il Verbo incarnato in quanto uomo. Anche il Domenicano elenca tre tipi di *plenitudo*, ciascuno differente (a causa dell'equivocità del termine) e proprio di soggetti diversi: a una pienezza di Spirito

³⁵ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXXIV, n. 34, p. 116.

³⁶ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXXIV, nn. 35-36, p. 116: «Forte dicet quod possibile fuit quod ignoraret postquam fuit. Sed hoc non poterat fieri manente unione; et impossibile est quod non maneat unio Verbi ad animam Christi. Ergo anima Christi numquam potuit ignorare de sua natura. Quod concedimus. Si autem dicat: 'Deus poterat facere, si volebat ut separaret se ab anima Christi', ego dico quod non potuit se separare ab illa sancta anima, ex quo Verbum fuit ei unitum per unionem, quia hoc esset contra suam bonitatem; et sicut *non potest Deus negare seipsum*, ut dicit Apostolus (II Thimo. II b), ita non posset illud facere. Et etiam si daretur eis quod Deus posset facere, non ideo concedendum est absolute quod sit possibile. Sic enim possibile esset hominem esse asinum absolute, quod non est verum».

rinvenibile in ogni fedele dotato della fede e dei doni necessari al conseguimento della salvezza (*plenitudo sufficientie*), si affiancano da una parte la *plenitudo numerositatis, sive universitatis*, propria della Chiesa, in cui risiedono tutti i doni possibili, dai *genera linguarum* alla *discretio spirituum*, alla conoscenza della geometria e dell'astronomia; dall'altra, la *plenitudo excellentie*, che contraddistingue l'anima beata del Cristo e in cui non rientrano la fede e la speranza, sostituite rispettivamente dalla conoscenza perfetta e da un'altrettanto perfetta *comprehensio*³⁷.

³⁷ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIV, n. 39, p. 117: «... triplex est plenitudo, scilicet plenitudo sufficientie, que est in quolibet fideli qui habet fidem et omnia dona necessaria ad salutem. Et est plenitudo numerositatis, sive universitatis, que est in ecclesia, in qua non deest aliquod donum, quia ibi sunt genera linguarum, et discretio spirituum, et alia, que omnia non habet unus solus; ibi est scientia geometrie et astronomie, et ita de aliis, sed omnia unus solus non potest habere. Et est plenitudo excellentie, que est in Christo, qui non debuit habere dona in quibus est imperfectio, sicut est fides et spes. Ergo plenitudinem habuit omnium carismatum que erant necessaria ad summam perfectionem que erat in ipso et que erant sibi necessaria ut esset beatus. Et omnia habuit que decuit eum habere. Non autem decuit eum habere fidem et spem, cum esset comprehensor. Immo dico quod impossibile fuit eum habere fidem et spem, sed loco fidei habuit perfectam scientiam, sive perfectam cognitionem, et loco spei perfectam comprehensionem. Ergo debet distingui conclusio illius argumenti: non habuit fidem, spem, ergo non habuit plenitudinem donorum. Equivocatio est in *plenitudine*. Uno modo conclusio est vera, et alio modo est falsa. Et sic equivocum distingue».

Alessandro di Hales

La Glossa alle Sentenze e le questioni disputate 'antequam esset frater'

Alessandro di Hales (1186-1245) si occupa *ex professo* della questione della scienza del Cristo sia nella *Glossa alle Sentenze*, redatta secondo gli Editori di Quaracchi negli anni 1223-1229 (il terzo libro, in particolare, risalirebbe agli anni '25-'27), sia nelle questioni disputate 'antequam esset frater', databili tra il 1220 e il 1236, l'anno in cui il *magister* sarebbe entrato nell'Ordine Franciscano³⁸; in particolare, la *scientia Christi* è oggetto della *quaestio XLII*, in cui emerge uno dei primi tentativi attuati nel corso del secolo XIII di dare profondità speculativa alla gnoseologia del Cristo e di analizzarla mediante inedite categorie interpretative, destinate in seguito a una grande fortuna³⁹.

Come testimonia il breve prologo posto all'inizio di tale *quaestio*, Alessandro conferisce un taglio particolare all'indagine, affrontando subito gli interrogativi più urgenti, a partire dal delicato problema del progresso della conoscenza del Verbo incarnato:

Quaeritur de scientia Christi, utrum sit acquisita ex tempore, an data a principio temporis animae Christi; et hoc est a parte *principii efficientis scientiam*. Secundo, ex parte *scibilis*, utrum omnium habuit scientiam, vel non omnium. Tertio utrum scientiam cognitivam omnium, et practicam non omnium; et hoc respicit *modum sciendi*. Et huic coniungitur utrum omnium scientiam habuit secundum aspectum unum vel non, [et] utrum ita limpide sicut Deus omnium; et haec

³⁸ Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena* a ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, t. I, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, pp. 34*-36*.

³⁹ Questa questione ci è pervenuta anche in una seconda redazione, che verrà di seguito utilizzata quando sarà ritenuto opportuno: ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, in *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, t. II, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, pp. 713-730; ID., *Quaestio XII*, in *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, t. III, *Appendix I*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, pp. 1422-1428. Per quanto riguarda l'autenticità di questo testo, cfr. V. DOUCET, *Prolegomena* a ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae*, t. I, p. 37*. Si è deciso di ricostruire la riflessione di Alessandro a partire dal canovaccio offerto dalla questione disputata, istituendo un confronto il più possibile rigoroso tra l'analisi condotta in questo testo e la trattazione inevitabilmente a-sistematica della *Glossa alle Sentenze*.

adhuc refertur ad *modum sciendi*. Postea quaeritur de *quantitate scientiae*, utrum sit finita vel infinita; item utrum eadem fuerit scientia Christi in quantum homo, quae fuit eius in quantum Deus, vel non ... Postea utrum per angelos illuminabatur ad sciendum aliquid secundum quod homo⁴⁰.

Alla prima questione, relativa alla relazione tra la scienza del Cristo e il tempo, Alessandro risponde rubricando e illustrando le varie forme di sapere rinvenibili nel Verbo incarnato, al fine di mostrare in che misura e a quale livello della conoscenza si possa parlare in riferimento alla sua natura umana di una qualche forma di progresso⁴¹.

Accanto al *modus sciendi secundum divinam naturam*, identificabile con la sua stessa essenza, presente in lui *ab aeterno* e sempre uguale a se stesso, sia prima sia dopo l'incarnazione⁴², si trova *in primis* la scienza *secundum gratiam unionis*⁴³, privilegio

⁴⁰ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, n. 1, in *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, t. II, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, p. 713, corsivo mio. Si noti che le domande cui Alessandro si propone di rispondere sono in parte modellate sullo schema delle più importanti categorie aristoteliche, vale a dire quantità, qualità, relazione, tempo.

⁴¹ Come si avrà modo di ricordare nel capitolo successivo, questa enumerazione si ritrova pressoché alla lettera nella *Summa halensis* (cfr. [ALEXANDER DE HALES], *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, resp., p. 166).

⁴² ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 16, p. 717: «[Est] unus modus sciendi in Christo secundum divinam naturam, et ibi scientia idem est quos idipsum, id est quod eius essentia; iste modus fuit in Filio Dei ab aeterno ... Quantum ad primam, similiter se habet in Christo ante incarnationem et post». Nella *Quaestio XII* (n. 16, p. 1424) questa forma di conoscenza è definita come essenziale, tutte le altre come accidentali: «Primus modus est substantialis; omnes alii modi sunt accidentales».

⁴³ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 16, p. 717: «Alius est in Christo secundum gratiam unionis, quam scientiam nulla alia creatura habuit; isto enim modo distinguitur ab omni alio sciente ... Secunda vero non fuit ab aeterno; secundum hanc habuit omnium cognitionem, scilicet illorum quae pertinebant ad mysterium incarnationis, passionis et redemptionis etc.». Cfr. ID., *Quaestio XII*, n. 16, p. 1424: «Secundus modus est secundum gratiam unionis, et in hac distinguitur ab omni alio sciente; quae non est in aliqua pura creatura ... Secunda non fuit ab aeterno; secundum illam habuit scientiam omnium quae pertinebant ad ministerium (!) incarnationis et redemptionis et ceterorum sacramentorum Christi, scilicet qualiter homo lapsus erat reparandus». Come fa notare Torrell in un suo articolo sulla scienza acquisita del Cristo nella riflessione dei teologi medievali, questa prima forma di sapere umano si configura come una novità introdotta da Alessandro (cfr. J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs", *Revue Thomiste*, 101 (2001), pp. 355-408, in particolare p. 366). Ugo di San Caro scrive che, in virtù della grazia di unione, Cristo conosce i pensieri degli uomini, che, come recita Ez 11, 5, non appartiene alla natura dell'uomo conoscere: «... reuera non fuit nature hominis scire cogitationes hominum, nec Christus sciuit eas ex natura hominis, sed ex gratia qua unitus est Deo ita ut esset Deus et ita per hoc uere ostendit se esse Deum. Ex hoc patet quod nec angeli nec demones sciunt cogitationes hominum» (HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XIII, f.

esclusivo (dell'anima) del Verbo incarnato, che lo distingue da qualsiasi altro soggetto conoscente e che ha per oggetto tutto ciò che riguarda il mistero dell'incarnazione, della passione e della redenzione⁴⁴. A queste modalità di conoscenza si aggiungono la scienza *secundum gratiam comprehensoris*, che lo accomuna agli angeli e ai beati e che gli consente di conoscere tutto ciò che riguarda la gloria sua e dei suoi, *id est eorum qui ad illam ordinantur*⁴⁵; e la scienza *secundum naturam integram animae*, propria di Adamo nello stato di innocenza, che Cristo possiede più perfettamente di qualunque altro uomo⁴⁶. Completano il quadro le due declinazioni, affettiva e cognitiva, della

75vb). Si noti che nell'analisi di Ugo, come in quelle di Guglielmo di Auxerre e di Rolando di Cremona, non compare ancora un elenco delle varie declinazioni della scienza creata del Cristo.

⁴⁴ Si noti tuttavia che non viene esclusa categoricamente la possibilità che una creatura diversa dall'anima del Cristo possa godere di questa forma di conoscenza, per quanto *ex superadditione aliqua*, e non *ex ipsa gloria*: «Hanc etiam non habuerunt angeli post confirmationem; unde dixerunt 63 Is., 1: *Quis est iste qui venit de Edom* etc.; et si aliqui habuerunt, hoc [fuit] ex superadditione aliqua, non ex ipsa gloria. Et secundum hoc intelligitur illud ad Ephesios: *Ut innotescat principatibus et potestatibus per Ecclesiam*» (ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 16, p. 717). Nella *Quaestio XII* (n. 16, p. 1424) si legge: «Hanc non habuerunt angeli, 63 Is., 1: *Quis est iste qui venit de Edom* etc.? Et secundum hoc intelligitur illud Eph. 3, 10: *Ut innotescat principatibus*, quia ex illa parte mysterium incarnationis datum fuit plus et minus angelis et hominibus notum fieri». Secondo Torrell, questa deroga sarebbe dettata proprio dalla richiesta implicita nel versetto citato della Lettera agli Efesini, secondo cui anche gli angeli partecipano in qualche modo del mistero divino (cfr. J.-P. TORRELL, «Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux», p. 367).

⁴⁵ Questa è la lezione adottata dagli editori (ma cfr. nota 29, p. 717): «Item est tertia scientia secundum gratiam comprehensoris; et in hac communicant angeli et animae sanctae ... Secundum vero tertiam cognitionem, comprehensoris, habuit cognitionem omnium pertinentium ad suam gloriam et suorum, id est eorum qui ad illam ordinantur» (ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 16, p. 717). Si noti che, come verrà sottolineato anche nel prossimo capitolo, il testo della *Summa halensis* riporta qui l'espressione «ad suam gloriam et suorum, id est eorum, quae ordinantur ad illam» ([ALEXANDER DE HALES], *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, resp., p. 166, corsivo mio). Più contratta la versione della *Quaestio XII* (n. 16, pp. 1424-1425): «Tertius modus est secundum gratiam comprehensoris, et in hac communicat cum angelis et animabus sanctis ... Secundum tertiam habuit cognitionem omnium pertinentium ad veram gloriam in se et in suis».

⁴⁶ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 16, pp. 717-718: «Item est scientia secundum naturam integram animae, secundum quam habuit Adam scientiam in statu innocentiae; et hanc habuit [Christus] perfectius quam alii puri homines ... Quarta est secundum naturam integram quae fuit [in] Adam, 2 Gen., 19: *Adduxit ea ad Adam, ut videret quid [vocaret ea]* etc. Hanc habuit Christus secundum naturam integram quam assumpsit». Più articolata appare la versione della *Quaestio XII* (n. 16, pp. 1424-1425): «Quarta scientia sive quartus modus scientiae est secundum naturam integram humanam, id est secundum statum naturae institutae; quam habuit Adam perfectius quam alii homines ... Secundum quartam habuit cognitionem multorum, sicut etiam Adam in statu innocentiae habuit cognitionem eorum ad quae poterat pervenire sua ratio per causas inferiores sive naturales, quia superpositus erat naturalibus rebus, Gen. 2, 19: *Adduxit ut videret quid vocaret* etc.». Secondo Torrell, in questa forma di conoscenza è rinvenibile l'embrione di quella che in seguito prenderà il nome di «scienza infusa» (cfr. J.-P. TORRELL, «Le savoir

conoscenza sperimentale: da una parte, la scienza *secundum poenalem naturam assumptam*, con cui il Cristo apprende le pene conseguenti all'assunzione della carne secondo una forma di 'esperienza affettiva' - pur essendone già a conoscenza in virtù della grazia di unione⁴⁷; dall'altra, quel *modus cognitionis* con cui egli conosce mediante i sensi ciò che già sa, secondo una forma di 'esperienza cognitiva', frutto di una grazia speciale che gli permette *a principio* di cogliere le cose *secundum numerum* e *secundum progressum temporis*⁴⁸. Una scienza, questa, che, ancora assente nella *Glossa alle Sentenze*⁴⁹, molto verosimilmente viene qui introdotta da Alessandro al fine di colmare una lacuna: il quinto *modus sciendi*, che verrà ripreso nella *Summa halensis*

acquis du Christ selon les théologiens médiévaux”, p. 371; ma cfr. anche J. TH. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, pp. 115-116).

⁴⁷ L'espressione 'esperienza affettiva' non compare nel testo, dove invece figura la locuzione «*experientia in affectiva*» o «*experientia affectivae*» (contrapposta a «*experientia in cognitiva*» o «*experientia cognitivae*»): «Item est scientia secundum poenalem naturam assumptam ... Item est natura poenalis, et in hac didicit diversas poenalitates secundum experientiam in affectiva, quas tamen cognovit secundum alium modum, scilicet secundum gratiam cognitionis quae data est per gratiam unionis; unde praescivit secundum [eam] quae fuit ex gratia unionis» (ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 16, pp. 717-718). Analogamente, nella *quaestio XII* si legge: «Quintus est secundum naturam poenalitati addictam, quam Christus assumpsit ... Secundum quintam Christus didicit per experientiam poenalitatum ea quae per praedictas scientias agnoscebat» (ID., *Quaestio XII*, n. 16, pp. 1424-1425).

⁴⁸ A tal proposito, si noti il carattere piuttosto involuto della descrizione di questo tipo di scienza, a mio avviso sintomo di una profonda difficoltà teorica: «Praeter istas est quaedam gratia data Christo ad cognoscendum res secundum numerum et *progressum temporis*, quae fuit *a principio* data animae Christi secundum intellectum, non dico ipsa cognitio» (ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 16, p. 717, corsivo mio). Per giustificare la presenza nell'anima del Verbo incarnato di una pur limitata forma di progresso conoscitivo, si scivola in una paradossale sovrapposizione dei piani temporali. Attraverso questa forma di conoscenza, l'anima di Cristo conosce «[per] experientiam, non ut prior, quae affectivae est, sed cognitivae ex sensu; unde specialis gratia quam habuit ad sciendum, fuit ei data quoad experientiam in cognitiva. Unde non loquimur de experientia in affectiva, sed in cognitiva». Cfr. ID., *Quaestio XII*, n. 16, pp. 1424-1425: «Praeter hos quinque modos fuit data gratia animae Christi ab instanti conceptionis ad sciendum res secundum intellectum etiam secundum numerum ... Item secundum sextam habuit proficere secundum cognitionem sensitivam».

⁴⁹ In questo testo, infatti, si fa riferimento esclusivamente a una *scientia secundum naturam poenalem quam suscepit*, che consente a Cristo di conoscere *per experientiam* ciò che già conosceva in altro modo. Ecco l'elenco rinvenibile in quest'opera: «Nota quod quinque modis est scientia in Christo, scilicet secundum divinam naturam et secundum humanam. Sed secundum divinam naturam est scientia quae eadem est cum divina natura. Sed secundum humanam naturam quatuor modis est scientia. Primus est secundum gratiam unionis; et sic habuit scientiam secretorum incarnationis. Secundus fuit secundum gratiam comprehensionis, quoniam ipse fuit comprehensor in via; et haec est de omnibus pertinentibus ad beatitudinem. Tertius modus fuit secundum integritatem naturae quam recepit ab Adam; et sicut Adam cognitionem habuit de omnibus quae facta sunt propter ipsum, sic et Christus. Quinta vero scientia est secundum naturam poenalem quam suscepit; et sic per experientiam scivit quae prius non per experientiam scivit» (ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, t. III, d. XIII (AE), n. 10, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1954, pp. 131-132).

e nella riflessione bonaventuriana, non corrisponde infatti a un vero e proprio sapere, configurandosi piuttosto come una forma di 'esperienza vissuta', attraverso cui il Cristo uomo conosce affettivamente - cioè mediante il concorso delle potenze sensibili e il consenso della parte superiore della sua anima - i difetti, o le passioni, che connotano la natura decaduta da lui assunta e di cui egli possiede dal principio una conoscenza meramente astratta⁵⁰.

Questa parcellizzazione della conoscenza del Verbo incarnato, rinvenibile in forme diverse in tutti gli autori presi in esame in questo studio, si configura come funzionale alla negazione nel Cristo uomo di qualsiasi forma di ignoranza: da un parte, infatti, consente di preservare dall'evoluzione e dall'accrescimento la conoscenza di cui il Cristo gode in virtù della grazia di unione, della grazia di comprensione e della partecipazione dello stato pre-lapsario; dall'altra, permette di introdurre all'interno della scienza sperimentale una forma di progresso non reale - ma neanche apparente -, connotata da un movimento che, procedendo dal già noto *per modum nobiliorem et perfectiorem* al noto *per experientiam*, non veicola l'acquisizione di nuovi dati, ma soltanto un'acquisizione diversa - e più utile - dei medesimi dati⁵¹. Per questo motivo,

⁵⁰ L'espressione 'expérience vécue' è di Torrell (J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux", p. 369). Sul funzionamento della scienza sperimentale in relazione alla teoria aristotelica della conoscenza, cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XII*, n. 21, p. 1426 (che ritengo più chiaro del passo parallelo della *Quaestio XLII*, m. 1, n. 21, pp. 719-720): «Ad aliud quod obicitur, quod ex multis sensibus etc.: ergo relinquebatur quidam habitus qui non prius, responsio est quod non sequitur, quia unus habitus manens praeexistens habet duos actus: unum nobilitatis, qui eliciebatur ex habitu secundum se, et alterum utilitatis, qui ex experientia. Dicimus etiam quod discursus rationis, qui est ab inferioribus ad superiora, est secundum corruptionem naturae; econtra secundum naturae perfectionem». Non si può parlare dunque di più abiti di conoscenza, ma di un solo abito da cui conseguono due atti distinti. Si noti però che nella *Glossa alle Sentenze* sembra che Alessandro postuli nel Cristo l'esistenza di uno specifico abito di conoscenza sperimentale: «Scientia qua omnia scit est donum gratis datum, et ita est habitus; et illa scientia quam habet per experientiam est habitus in anima: quaeratur utrum idem habitus numero vel diversus. - Constat quod diversus, quoniam unum fit ex multiplici dispositione praecedentem, et alterum fit subito; relinquitur ergo quod non idem» (ID., *In III Sent.*, d. XIV (AE), n. 3, p. 142); ma cfr. anche ID., *Quaestio XLII*, m. 1, n. 14, p. 716 e ID., *Quaestio XII*, n. 15, p. 1424, dove si fa riferimento a un *habitus* proprio della conoscenza sperimentale.

⁵¹ Cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 17, p. 718: «non [enim] potest dici quod aliquid modo novit quod non prius quia sensibilia quae addidicit per experientiam, prius novit per modum nobiliorem et perfectiorem; ignorantia autem est defectus perfectionis»; e *ivi*, n. 20, p. 719: «... fuit ibi venire in non sic notum sed alio modo notum; sed alio modo notum nobiliori, sed non novis utiliori» (cfr. anche ID., *Quaestio XII*, n. 17, p. 1425: «... 'nondum notum' potest dupliciter intelligi: vel nondum notum simpliciter, vel nondum notum sic, sive hoc modo. Primo modo nihil didicit Christus, [sed] secundo modo»; e *ivi*, n. 20, p. 1426: «... quamvis esset alius modus cognoscendi nobilior quam ille qui est per experimentalem cognitionem, ille tamen nobis utilior est»). Come si arguisce dalla lettura del

nel quadro della psicologia del Cristo è possibile parlare di *inexperientia*, antonimo di 'scienza sperimentale', ma non di ignoranza, che si oppone a 'prescienza' e che si qualifica come una pena conseguente al peccato⁵².

Alla luce di questa soluzione vanno lette tutte le *contrarietates Sanctorum*⁵³, le cui parole vengono interpretate ora in relazione alla scienza di unione o di comprensione ora in relazione alla scienza sperimentale. E così, i passi in cui Beda e Giovanni Damasceno parlano di un *profectus quoad manifestationem*, cioè di un progresso solo

passo, la maggiore utilità di questo tipo di conoscenza è determinata dal suo valore salvifico. Si noti che questo tipo di conoscenza è presente anche nel commento alle *Sentenze* di Ugo di San Caro: «Nouum facit Dominus Iere XXX^oI^o. Et hec est duplex sensitua. In hac profecit Ihesus quantum ad actum experimenti, et hec duplex: una que incipit a sensu multiplici ut quando aliquis uidet quod hec herba sanat hunc morbum et sepius inde colligit experimentum quod talis herba sanat talem morbum. Hec cognitio non potuit esse in Christo. Alia est que est sensus experientie. Hanc habuit Christus» (HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XIII, f. 75rb). Cfr. *ivi*, d. XIV, f. 75va: «Item, Christus non habuit scientiam inueniendi. Ergo non habuit omnium scientiam. Si dicas quod habuit scientiam inueniendi. Ergo potuit inuenire. Ergo in notitiam rei ignote ductu proprie rationis uenire potuit. Ergo aliquid ignorabat. Ergo non habuit omnium scientiam»; e la relativa soluzione: «Christus enim nescit mentiri neque inuenire. Tamen hec est duplex: Christus habet scientiam inueniendi et mentiendi quia gerundium potest descendere ab impersonali uerbo et sic est uera et est sensus: Christus habet scientiam qua scitur ab aliquo scilicet mentiri et inuenire. Scit enim quod mentiuntur homines et quare et qualiter et quomodo. Uel a personali et sic falsa et est sensus: Christus scit dicere mendacium et scire inuenire. Unde cum scientia alicuius actus in quantum actus supponat potentiam eius oporteret quod Christus posset mentiri et inuenire. Similiter dicimus de scientia creandi et similibus» (*ivi*, f. 75vb). Cristo, dunque, è dotato della scienza di scoprire cose nuove - e di dire cose false -, tuttavia non sa né scoprire né mentire.

⁵² Cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XIII (L), n. 35, p. 139: «scientiae per experientiam opponitur inexperientia, non uero ignorantia; praesciuit autem passiones, sed non per expertus est (!). Unde Anselmus, in libro *Cur Deus homo*: "Quod per scientiam non ignoravit, experimento didicit"». Per la citazione anselmiana, cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, l. I, c. 9, in *Opera omnia*, t. II, ed. F. S. SCHMITT, Edinburgh 1946, p. 62. A questo riguardo, si ricordi che, contrariamente a quanto insegnato dal Lombardo, quasi tutti gli autori qui presi in esame non applicano al Cristo la distinzione tra ignoranza vincibile (peccaminosa) e ignoranza invincibile (in quanto tale, non connotata come peccato), escludendo in lui, in virtù del principio di perfezione, sia la prima sia la seconda. Sulla nozione di peccato d'ignoranza tra dodicesimo e tredicesimo secolo, cfr. O. LOTTIN, "La nature du péché d'ignorance depuis le XII^e siècle jusqu'au temps de saint Thomas d'Aquin", in ID., *Psychologie et morale aux XII^e e XIII^e siècles*, t. III/2, Louvain 1949, pp. 11-52. Si noti però che in alcuni punti della *Glossa alle Sentenze* Alessandro (o chi per lui, nel caso del ms. L) sembra non escludere una forma di *nescientia* nell'anima di Cristo (cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XIII (L), n. 32, p. 139 e d. XIV (AE), n. 12, p. 145). Sulla redazione L del terzo libro, cfr. V. DOUCET, C. PIANA, G. GÀL, *Prolegomena a ALEXANDER DE HALES, Glossa in quatuor libros Sententiarum*, t. III, p. 7*. Si ricordi che per il terzo libro il codice L segue un testo molto diverso, contenente numerose aggiunte e redazioni differenti di alcuni passi; per questo potrebbe essere una seconda lettura fatta dallo stesso Alessandro o un'altra versione del testo primitivo curata da uno dei suoi discepoli. Per quanto riguarda più in generale la redazione, il contesto, l'autenticità e la cronologia delle varie versioni della *Glossa*, cfr. *ivi*, pp. 7*-36*.

⁵³ L'espressione si trova nel ms. L della *Glossa alle Sentenze* (cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XIII (L), n. 26, p. 137).

ostensivo, a beneficio, per così dire, di coloro che guardano e ascoltano, si riferiscono evidentemente alle *completae cognitiones* presenti nel Cristo, cioè a quelle declinazioni della conoscenza in cui non è ammessa alcuna evoluzione o trasformazione⁵⁴; viceversa, i testi che sembrano deporre a favore di un progresso effettivo - tra questi Hebr 5, 8; il *De incarnationis dominicae sacramento* di Ambrogio, il *Sermo XXXIV* di Leone Magno⁵⁵ - vengono messi in relazione alla particolare forma che assume in lui la conoscenza sperimentale: sulla scorta del *De fide orthodoxa*, infatti, è possibile affermare che il Verbo ha assunto una natura sì servile, ma solo *ratione poenae*, non

⁵⁴ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 17, p. 718: «... [istae auctoritates] intelliguntur de completis cognitionibus quae fuerunt in eo». Cfr. BEDA VENERABILIS, *Homiliarum euangelii libri II*, I. I, hom. 19 (CCSL 122, pp. 139-140), tradito sotto il nome di Gregorio (cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 7, p. 715 e nota 1) e IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Burgundionis Versio, c. 66 ed. E. M. BUYTAERT, New York-Louvain-Paderborn 1955, p. 263.

⁵⁵ LEO MAGNUS, *Sermo XXXIV*, c. 3, n. 125 (PL 54, 247). In virtù della sua particolare importanza, si riporta qui per intero il passo del *De incarnationis dominicae sacramento* in cui Ambrogio sostiene la presenza di un progresso conoscitivo nell'anima di Cristo: «71. Dicit ergo: Ego lapsum naturae humanae timere potui, quem homo ipse non timuit: Deus igitur ante carnem, Deus in carne, perfectionem naturae assumpsi humanae: suscepi sensum hominis, sed non sum sensu carnis inflatus. Sensu hominis animam meam dixi esse turbatam: sensu hominis esurivi: sensu hominis rogavi, qui rogantes exaudire consuevi: sensu hominis profeci, sicut scriptum est: *proficiebat aetate et sapientia et gratia apud Deum et homines* (Luc. II, 52). 72. Quomodo proficiebat Sapientia Dei? Doceat te ordo verborum. Profectus est aetatis, et profectus sapientiae, sed humanae est. Ideo aetatem ante praemisit, ut secundum hominem crederes dictum, aetas enim non divinitatis, sed corporis est. Ergo si proficiebat aetate hominis, proficiebat sapientia hominis: sapientia autem sensu proficit, quia a sensu sapientia. Jesus autem proficiebat aetate et sapientia. Quis sensus proficiebat? Si humanus, ergo et ipse susceptus est: si divinus, ergo mutabilis per profectum. Quod enim proficit, utique mutatur in melius: sed quod divinum est, non mutatur: quod ergo mutatur, non utique divinum. Sensus igitur proficiebat humanus; sensum ergo suscepit humanum. 73. Et ut sciamus quia secundum hominem loquebatur, praemisit supra dicens: *Puer autem crescebat et confortabatur et implebatur sapientia; et gratia Dei erat cum illo* (Ibid., 40). Et *puer*, nostrae nomen aetatis est: nec confortari virtus poterat Dei, nec crescere Deus, nec altitudo sapientiae Dei, nec plenitudo divinitatis impleri. Quae igitur implebatur, erat non Dei, sed nostra sapientia. Nam quomodo implebatur, qui ut omnia impleret descendit (Ephes. IV, 10)? 74. Per quem autem sensum Esaias dixit, patrem puer nesciebat aut matrem? Scriptum est enim: *Priusquam sciat puer patrem aut matrem, accipiet virtutem Damasci et spolia Samariae* (Esai. VIII, 4). Sapientiam enim Dei futura et occulta non fallunt: expers autem agnitionis infantia, per humanam utique imprudentiam, quod adhuc non didicit, ignorat» (AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De incarnationis dominicae sacramento*, liber unus, c. 7, nn. 71-74, ed. O. FALLER, CSEL 79, Wien 1964, pp. 260-262). Per quanto riguarda l'origine e le fonti di questo importante libello ambrosiano, cfr. O. FALLER, *Prolegomena* a AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Spiritu Sancto libri tres. De Incarnationis Dominicae Sacramento*, cc. VIII-IX (CSEL 79, pp. 44*-48*).

ratione peccati; e sì ignorante, ma solo quanto al suo *genus*, non al modo specifico e singolare che la caratterizza in lui (che, come recita Gal 4, 7, è figlio, non servo)⁵⁶.

Nel Cristo, dunque, non si registra un reale *crementum ex parte scientiae*⁵⁷, al contrario di quanto avviene nel corpo; in questo modo viene eliminata qualsiasi imperfezione tanto nella parte affettiva, quanto nella parte cognitiva della sua anima, e sfuma così l'ipotesi - sviluppata solo nella *Summa* di Tommaso d'Aquino - di una scienza acquisita, apparentemente suggerita dal riferimento alla progressione temporale. Ciò è confermato da un illuminante confronto tra la scienza del Cristo e la scienza angelica. Nella *quaestio de scientia Christi*, una volta esclusa la presenza nell'anima del Cristo di una scienza vespertina - perché, in quanto tale, soggetta all'oscurità e dunque impossibile in una creatura unita ipostaticamente alla divinità⁵⁸ -, Alessandro si chiede

⁵⁶ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 1, n. 18, p. 718: «Ad hoc quod quod dicit Damascenus, quod assumpsit naturam servilem et ignorantem, dico quod 'servilis' dicitur ratione peccati, et sic non fuit servilis in eo sed servilis ratione poenae, ad quam obligata fuit humana natura propter peccatum. Quod vero dicitur 'ignorans', hoc refertur ad genus naturae, non ad naturam prout fuit in Christo: ipse enim dicitur filius, non servus». Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 65, n. 1, p. 261; *ivi*, c. 36, n. 14, p. 139.

⁵⁷ ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XIII (AE), n. 12, p. 132: «Dicendum quod non oportet dicere ipsum crevisse secundum scientiam, licet dicatur ipsum crevisse secundum corpus. - Sed, cum corpus immediate unitum fuit divinae naturae sicut anima, videtur quod statim perfectionem secundum corpus recipere deberet sicut secundum animam». Al permanere del dubbio sembra fornire una soluzione il paragrafo successivo, in cui viene riportato il passo del *Cur Deus homo* in cui Anselmo descrive l'*immensa sapientia* del Cristo uomo come condizione necessaria della sua missione salvifica (cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, l. II, c. 13, p. 112). Più complessa la riflessione condotta al riguardo nel ms. L della *Glossa*, dove viene istituito un confronto tra Adamo e Cristo sulla base di un esperimento mentale: «Respondeo: in secundo libro *Sententiarum* mota est haec quaestio: an filii Adae ita profecissent in scientia in innocentiae statu; et respondetur: Crementum scientiae est de natura naturae corruptae per peccatum. Unde tale non fuisset in filiis Adae, si non peccasset. Ergo multo fortius in Christo non fuisset tale incrementum, etsi nec habuisset gratiam unionis nec comprehensoris» (ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XIII (L), n. 29, p. 138). E più avanti: «Christus venit ut solveret poenalitates pro nobis, quae solum sunt ex parte corporis; et ideo dotes corporis non habuit. Sed corpus unitum fuit divinitati mediante anima vel virtuti intellectuali ... et ideo anima quoad intellectum et affectum plenitudinem scientiae et virtutis recepit» (*ivi*, n. 30, p. 138). L'anima, che funge da tramite tra il corpo e la divinità, deve essere immune da qualsiasi imperfezione.

⁵⁸ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 2, n. 24, pp. 720-721: «Respondeo: Dissimiliter est in Christo et in angelis vespertinum et matutinum. Vespertina enim cognitio proprie [est] in creatura quae possibilitatem habet ad obscuritatem: vespertinum enim dicit possibilitatem ad obscuritatem; et haec possibilitas fuit in angelis. Unde haec fuit in natura altera a Christo tantum, quia haec possibilitas in ipso [non] fuit, propter unionem. Unde, etsi habuerit cognitionem [rerum] in genere suo, non tamen vespertinam; quia habere rerum cognitionem in genere suo non convertitur cum cognitione vespertina, nisi fiat additio, scilicet possibilitas ad obscuritatem. Unde habere [rerum] cognitionem in genere suo cum tali possibilitate convertitur cum cognitione vespertina. Sed talem non habuit Christus; ergo nec vespertinam; sed statim cum unita est natura humana cum divina, habuit gratiam, et sic fuit cum lumine,

se sia possibile postulare nel Verbo incarnato un progresso conoscitivo analogo a quello che si registra negli angeli al momento della creazione. Il *respondeo*, molto articolato e per la maggior parte non molto rilevante ai fini di questo studio, si conclude con una sentenza negativa: la conoscenza del Cristo, infatti, al contrario di quella degli angeli, non è relativa alle cose da farsi, ma alle cose fatte nella loro totalità, giacché «iam facta sunt genera rerum»:

Cognitio ... angeli praecessit ordine naturae res faciendas, cognitio vero Christi sequitur; unde finis est omnium creaturarum. Fuit enim experientia huius singularis et huius; cognitio autem universalis manens fuit. Unde, licet res secundum numerum augmentetur, non tamen secundum hoc accrescit intellectualis scientia, sed scientia sensus, quae recipit augmentum in eo⁵⁹.

Da ciò non soltanto consegue che non è il Cristo a ricevere insegnamenti dagli angeli, ma, viceversa, sono gli angeli ad essere istruiti dal Cristo, nonostante la

et non cum obscuritate aliqua, sicut angeli quantum est de natura». Cfr. [ALEXANDER DE HALES], *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, ad nonum, pp. 167-168. Alla base di questa teoria v'è la dottrina agostiniana della scienza angelica, secondo cui l'angelo è dotato di una scienza mattutina mediante cui vede la cose in Dio e di una conoscenza vespertina secondo cui vede la cose nella loro natura propria (cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, l. IV, nn. 22 e 24, ed J. ZYCHA, CSEL 28/1, Praha-Wien-Leipzig 1984, pp. 121-122, pp. 123-124; ID., *De Civitate Dei*, l. XI, cc. 7 e 29, edd. B. DOMBART, A. KALB, CCSL 48, Turnhout 1975, pp. 326-327, 349). Secondo Torrell, Alessandro è il primo autore ad applicare al Cristo il modello della duplice conoscenza dell'angelo (cfr. J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux", p. 371); ma cfr. J. TH. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, pp. 107 e 121, dove si solleva un dubbio circa la possibile anteriorità di Ugo di San Caro, che, nel suo commento alle *Sentenze*, scrive: «Item duplex est scientia angelica matutina qua cognoscunt res in Uerbo, uespertina qua cognoscunt res in natura sua, ut dicit Augustinus super Genesim in principio. Eodem modo Christus in quantum homo duplicem habuit scientiam creatam, matutinam qua res uidebat in Uerbo et uespertinam qua res cognoscebat in natura propria. Ergo sicut angeli poterant proficere in utraque scientia ita et Christus. Uel dicas quare non. Et si hoc, ergo non sciebat omnia» (HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XIV, f. 75va); «Ad aliud dicunt quod in Christo idem fuit scientia matutina et uespertina. Sed matutina dicitur comparata ad Uerbum uel comparata ad res. Sed propter hoc non est solutum, quia angeli profecerunt in utraque. Ideo dicunt alii quod alia fuit in Christo scientia uespertina quam matutina, scilicet scientia sensitua et experimentalis in qua profecit quantum ad actum, non quantum ad habitum, ut supra dictum est satis» (*ivi*, f. 75vb).

⁵⁹ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 2, n. 25, pp. 721-722.

superiorità della loro natura⁶⁰; ma si inferisce anche che la sua conoscenza si configura come onnicomprensiva, cioè come *quantitativamente* equiparabile a quella del Padre, che non nasconde al Figlio in quanto a lui unito neanche il giorno e l'ora del giudizio finale⁶¹.

Più articolata è la riflessione condotta da Alessandro intorno all'aspetto *qualitativo* della scienza del Cristo, che investe sia le modalità di acquisizione sia il grado di perspicuità di ciascuna forma di conoscenza. Il primo nodo della questione viene sciolto rapidamente: mentre attraverso le scienze *secundum gratiam unionis* e *secundum gratiam comprehensoris* l'anima di Cristo conosce tutte le cose con un solo sguardo - vale a dire in maniera immediata e istantanea -, le scienze proprie della natura umana prima e dopo il peccato procedono discorsivamente, mediante il contributo della ragione, la cui funzione si manifesta nel *decursus ab uno cognito et accepto in aliud*⁶²;

⁶⁰ ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XIV (AE), n. 6, p. 143: «... ipse fuit ordinatus per angelos sub paternis legislationibus, quoniam ipsi annuntiarunt adventum ipsius; sed non dederunt ei scientiam, quoniam ipse, qui angelos portat, non indiget ut portetur»; n. 7, p. 143: «Utrum [Christus] secundum quod homo docuit angelos vel docere potuit. Quod non, videtur, quoniam angelica natura est supra humanam. - Contra, Dionysius, in *Hierarchia*: "Praelargitur eis scientiam, suam humanam benignitatem manifestantem"». Cfr. anche ID., *Quaestio XLII*, m. 8, n. 49, pp. 729-730, dove si specifica che la superiorità dell'angelo rispetto al Cristo uomo riguarda solo la natura sensibile e passibile, non quella razionale.

⁶¹ L'esclusione dalla condivisione con il Padre di questa informazione investe infatti la natura umana in quanto tale, perché è ad essa che si riferisce il termine "*filius (hominis)*" (per quanto solitamente l'autore sacro lo utilizzi in relazione al Cristo); cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 4, n. 35, p. 724: «In Evangelio 'filius' accipitur pro Filio hominis, scilicet Christo. Sed dico secundum illud I Cor. 2, 10: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda [Dei]* etc., sicut ibi dicitur [quod] 'spiritus hominis' non extenditur ad Christum, ita hic 'filius hominis'. Unde aliud est loqui de natura, aliud de natura unita; unde hoc refertur ad naturam humanam, non ad unitam». Accanto a questa interpretazione figura anche quella attribuita a Beda e a Rabano secondo cui il passo biblico allude al figlio adottivo, non all'Unigenito (cui è stato dato, in quanto uomo, il potere di giudicare; dunque, a maggior ragione, anche la notizia del giorno e dell'ora del giudizio; cfr. ID., *Quaestio XLII*, m. 4, n. 36, p. 725). Nella *Glossa alle Sentenze* Alessandro si limita a escludere nel Cristo (e in qualunque altro uomo) la conoscenza sperimentale del dato in questione (cfr. ID., *In III Sent.*, d. XIV (AE), n. 9, p. 144). Per quanto riguarda i riferimenti a Beda e a Rabano, cfr. rispettivamente BEDA VENERABILIS, *In Marci evangelium expositio*, l. IV, c. 13, nn. 33-34, ed. D. HURST, CCSL 120, Turnhout 1960, p. 603: «Quia non expediat scire apostolis, ut pendulae exspectationis incerto semper eum credant esse venturum, quem ignorant quando venturus sit. Et non dixit, quia nescimus, qua hora Dominus venturus sit, sed nescitis» e HRABANUS MAURUS, *Expositio in Matthaëum*, l. VII, 24, 36, ed. B. LÖFSTEDT, CCCM 174A, Turnhout 2000, p. 637: «Nulli enim sanctorum angelorum, neque alicui sanctorum hominum hujus diei notitiam concessum est habere, quem solus Pater, et Filius et Spiritus sanctus, id est, unus Deus in sua scientia aliis incognitum servat». Per la storia di questa tesi nel pensiero greco, cfr. J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris 1910, pp. 447-469.

⁶² ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 5, n. 38, p. 726.

un *aliud* che però, come si è cercato di mostrare in precedenza, è contraddistinto da una novità relativa:

Multiplex est in ipso scientia: una quae est Christi comprehensoris, alia secundum gratiam unionis; utraque scientia est sub uno aspectu, quia in ipso Deo videt omnia. Dicit enim Apostolus: *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum*, id est sicut Deus cognoscit [omnia] in se ipso, ita comprehensor cognoscit se et alia in Deo, et tunc cognoscemus nos et alia in ipso. Aliae vero scientiae fuerunt in ipso, sicut scientia quae est in integritate humanae naturae, et secundum poenalitatem humanae naturae in se; et in hac non scivit uno aspectu omnia, sed fuit ibi decursus ab uno noto in aliud notum; non ab ignoto ad ignotum, sed a noto ad notum, sed secundum alium modum. Unum tenebat in cognitione secundum habitum, unum autem descendit ad actum; [et sic] fuit ibi decursus ab uno noto in aliud [notum]. Et hoc dico secundum quod tunc fuit in ipso, non secundum quod nunc⁶³.

Dunque è possibile affermare che il Cristo, al pari del Padre, conosce ogni cosa passata, presente e futura⁶⁴; tuttavia, pur conoscendo in maniera *quantitativamente* uguale (*aeque*) a Dio, non possiede una conoscenza uguale (*aequalis*) a quella di Dio⁶⁵. Questo perché, come Alessandro spiega nella *quaestio de scientia Christi*, dopo aver

⁶³ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 5, n. 39, p. 726. Si noti che nella *Quaestio XII* (n. 39, p. 1428) manca qualsiasi riferimento al passaggio dal noto all'altrimenti noto che caratterizza il funzionamento della ragione nel Cristo; nella *Glossa alle Sentenze*, invece, l'argomentazione appare molto più contratta.

⁶⁴ Cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 3, n. 29, p. 723; ID., *Quaestio XII*, nn. 29-30, p. 1427. In questa sezione viene affrontato il problema del rapporto tra intelletto pratico e intelletto speculativo del Cristo, sfociante nella questione della sua (non) onnipotenza. Un tema che, sulla base dello schema offerto dalle *Sentenze* del Lombardo, viene analizzato da tutti gli autori presi in esame in questo studio, ma che qui verrà tralasciato, in quanto considerato di secondaria importanza ai fini della presente ricerca.

⁶⁵ ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XIV (AE), n. 10, p. 145: «... 'aeque' dicitur sapiens, quoniam tot scit; sed non 'aequalis' dicitur, quia Deus calrius et limpidius scit quam anima Christi ...». Molto più articolata è l'argomentazione nel ms. L, dove si legge: «... 'aeque' ... potest determinare sapientiam ex parte subiecti, vel ex parte ad quod est. Ex parte scitorum est aequalis scientiae, quia anima eius habuit omnium eorum scientiam, quorum et Deus; sed tamen non aequalis scientia. Aequalitas enim [respicit] non numerum scitorum, sed modum scientiae et unitatem scientiae. In quantum enim Deus cognoscit omnia per se ipsum, non differunt sciens et scientia et per quod scit, et ista scientia exemplaris est omnium scientiarum; quod non est reperire in aliqua creatura. Et sic est aeque sciens ex parte scitorum, non scientis, non tamen aequalis scientiae» (*ivi*, d. XIV (L), n. 17, p. 147).

dichiarato di non essersi potuto avvalere di fonti autorevoli sull'argomento, quella specifica proprietà della scienza che prende il nome di *limpiditas* o *perspicuitas* o *claritas* può configurarsi ora come piena, quando la potenza attiva (illuminante) della conoscenza non è in alcun modo mischiata alla potenza passiva o ricettiva (illuminata), ora come non piena, quando, al contrario, è con questa necessariamente mescolata (in misura maggiore o minore):

Non inveni a Sanctis de ista limpiditate; sed dicamus quod duplex est limpiditas, vel perspicuitas, sive claritas. [Una plena], propter omnimodam [in] commixtionem potentiae passivae ad sciendum; sic scientia in Christo increata, et habet limpidissimam [claritatem] ... Alia non plena, propter necessariam commixtionem potentiae passivae; et sic est in omni scientia creata, quia ibi est potentia activa ad sciendum], et altera receptiva, quia alia est quae illuminat omnia, [alia] quae illuminatur. Ibi enim dicitur perspicuitas, quia nihil habet de nescientia; et haec plena est. [Alia non plena est], quia est permixtio potentiae passivae ad sciendum; minor vero [vel maior] secundum quod recipit lumen secundum debilius et fortius. Unde illa potentia quae est ad scientiam secundum humanam naturam cum poenalitate, recipit fortius⁶⁶.

Al vertice della scala, dunque, si trova la scienza increata, in cui la potenza attiva si trova nello stato di massima purezza, mentre alla sua base giace il modo di conoscere proprio dell'umanità corrotta, caratterizzato viceversa dal più alto grado di ricettività, a causa della debolezza del lume che lo contraddistingue⁶⁷.

⁶⁶ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, n. 45, p. 728. La nozione di *permixtio* è tratta da ARISTOTELE, *Topica*, l. III, c. 5 (119a 27-28).

⁶⁷ A questo proposito, Alessandro fa notare come *in via* gli *spiritualia lumina* non si comportino come i *corporalia lumina*: il *lumen* minore, infatti, non è offuscato dal *lumen* maggiore, diversamente da quanto accade, ad esempio, quando il sorgere del sole fa sfumare la luce della luna e delle stelle. *In patria*, invece, tutte le scienze verranno ricondotte alla scienza di comprensione: «In patria ... omnes scientiae reducentur ad scientiam comprehensoris; unde in patria, ubi ordinabuntur potentiae secundum naturam ultimi sensus, unum erit ibi iudicium secundum completivum in quolibet ordine, quando evacuabitur imperfectum et quod est ex parte. In via autem est secundum receptionem potentiae a lumine. - Quod autem dicitur, quod maiori lumine superveniente etc., hoc [est] in corporalibus luminibus, ubi ordo est inter lumina. Hoc non est [in spiritualibus] hic in via, quia potentiae recipiunt hic secundum

La Summa halensis

L'autore della *Summa halensis* dedica ampio spazio al problema della conoscenza del Cristo, cui viene consacrata un'intera *quaestio* suddivisa in sette capitoli⁶⁸. La prima domanda che l'autore si pone riguarda, come di consueto, il rapporto tra la scienza e la duplice natura del Verbo incarnato. L'equazione in base alla quale a due nature corrispondono necessariamente due scienze, infatti, per quanto ormai consolidata e

possibilitatem suam et non evacuatur quod [im]perfectum est; unde manent minora lumina cum maiori» (ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, n. 46, pp. 728-729). Si osservi che nel ms. L della *Glossa alle Sentenze* vengono distinte quattro specie di purezza: «... impermixtum potest dicere remotionem oppositi quod est nescientia, vel quod est ignorantia, vel impermixtionem passibilitatis ex parte recepturi, vel [im]permixtionem unitonis ex parte receptivae potentiae». Mentre in Adamo e negli angeli nello stato di innocenza si rinviene una scienza limpidissima, per nulla intrisa di ignoranza, nello stato glorioso in cui si trovano gli angeli e i beati la scienza è connotata sì dall'assenza di ignoranza e passibilità, ma anche dalla mescolanza con la *nescientia* di alcune cose fino al giorno del giudizio; la scienza del Cristo, invece, è caratterizzata dalla totale assenza di ignoranza, nescienza e passibilità; al contrario, «permixta ... erat secundum quod unita erat principio sciendi, scilicet extra» (ID., *In III Sent.*, d. XIV (L), n. 20, p. 148). Diverso appare il punto di vista di Alessandro nel passo parallelo della redazione AE, dove il maestro sembra non escludere nell'anima del Cristo una certa forma di nescienza (cfr. ID., *In III Sent.*, d. XIV (AE), n. 10, p. 145); cfr. anche ID., *In III Sent.*, d. XIII (AE), n. 17, p. 134, (L), n. 37, p. 140, dove si legge che la scienza sperimentale, proprio in quanto connotata dalla passione, non permarrà nel Cristo in seguito alla separazione dell'anima dal corpo. La discrepanza è spiegata forse dal fatto che nel primo passo si fa riferimento alle espressioni più nobili della scienza del Cristo (per grazia di unione e per grazia di comprensione), negli ultimi due, invece, alla scienza sperimentale.

⁶⁸ Com'è noto, la *Summa universae theologiae* o *Summa theologica* attribuita ad Alessandro di Hales (e per questo nota come *Summa fratris Alexandri* o *Summa halensis*) è in realtà il frutto di un'opera di redazione condotta a più mani presso lo *studium* dei Francescani di Parigi. Il presunto compilatore del I e del III libro è Giovanni della Rochelle, uno tra i più stretti collaboratori dell'*Irrefragabilis*, che, nel corso della composizione del testo, avrebbe rimaneggiato materiale tratto dalla *Glossa alle Sentenze* e dalle *Quaestiones disputatae (antequam esset frater e postquam fuit frater)* dello stesso Alessandro e da altre opere di autori suoi contemporanei. Poiché Giovanni morì, come Alessandro, nel 1245, si presume che la redazione originaria di questi libri (verosimilmente iniziata negli anni '38-'40) sia stata ultimata nel corso di quell'anno. Nonostante la meticolosità della partizione del testo (ciascun libro è diviso in parti; ogni parte, corrispondente a un'ampia unità dottrinale, è ripartita in *inquisitiones*; ogni *inquisitio* si articola ulteriormente in una serie di trattati, ciascuno dei quali comprende questioni raccolte per titoli e distribuite per capitoli), la trattazione appare ora lacunosa, ora ripetitiva, spesso priva di sistematicità e organicità. Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena in librum III necnon in libros I et III «Summae Fratris Alexandri»*, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1948; L. SILEO, "Il libro: forme d'insegnamento e generi letterari", in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, t. II, Casale Monferrato 1996, pp. 551-601, in particolare pp. 578-581.

condivisa da tutti⁶⁹, si configura come intrinsecamente problematica e soggetta a numerose obiezioni, ordinabili in due grandi categorie. La prima trova fondamento nella nozione di persona e sul principio secondo cui a ciascuna persona corrisponde una e una sola *perfectio*: se nel Cristo, dunque, vi è una sola persona, quella *perfectio* che si identifica con la *scientia* non può che essere una soltanto⁷⁰. A questa obiezione l'autore risponde facendo appello all'*auctoritas* del Damasceno, che, riferendosi alle volontà del Cristo, attribuisce l'*operatio* non alla persona, ma alla natura⁷¹; di conseguenza, dal momento che a diverse operazioni corrispondono diversi abiti, è lecito ammettere nel Cristo due *habitus* distinti di scienza, l'uno creato, l'altro increato, il primo corrispondente alla natura umana, il secondo alla natura divina⁷².

La seconda categoria di *obiecta* si fonda sul rilievo dell'inutilità o superfluità di una scienza creata e, dunque, necessariamente imperfetta, al fianco di una scienza *certissima, perfectissima e nobilissima*, di per sé onnicomprensiva, autosufficiente e del tutto indipendente dal ricorso all'esperienza, dal momento che è vano conseguire *per multa* ciò che è possibile ottenere *per unum*⁷³. A maggior ragione, risulta difficile comprendere la necessità di una ulteriore suddivisione interna alla scienza creata, che, accanto alla *scientia per gratiam unionis* contempra anche una *scientia comprehensoris*, una *scientia naturae integrae et perfectae* e, infine, una *scientia experimentalis*, in un'apparentemente infondata 'moltiplicazione delle conoscenze'. Un fenomeno, questo,

⁶⁹ Si noti però che, come si avrà modo di rilevare nel corso della trattazione, il conseguimento dell'unanimità riguardo alla presenza nel Cristo di una scienza creata è al tempo di Alessandro relativamente recente.

⁷⁰ *Summa theologica seu sic ab origine dicta "Summa Fratris Alexandri"*, t. IV, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1948, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. I, arg. 1, p. 163: «Cum in Christo sit una persona, unius autem personae una est perfectio, scientia autem est perfectio, relinquatur ergo quod una erit scientia Christi».

⁷¹ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 59, pp. 228-243; ma anche c. 58, pp. 213-227 e c. 62, pp. 250-256.

⁷² *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. I, s.c. 1, p. 163: «Ioannes Damascenus: "Quorum sunt diversae naturae, eorum sunt diversae operationes"; operationibus autem proportionantur habitus; ergo, cum in Christo sint diversae operationes propter diversas naturas, erunt in ipso diversi habitus; ergo, cum scientia dicat habitum secundum divinam naturam et humanam, in Christo erunt diversae scientiae»; *ivi*, ad primum, p. 164: «... habitus non diversificantur secundum personam, immo secundum naturam; unde dicit Ioannes Damascenus quod in Christo sunt diversae voluntates propter diversas naturas. Et similiter dicendum in Christo, propter diversas naturas, diversas scientias creatam et incretam».

⁷³ Gli editori di Quaracchi vedono in questo principio un riferimento implicito a un assunto aristotelico contenuto nella *Physica*: «Unum autem magis quam multa ... oportet existimare» (ARISTOTELE, *Physica*, l. VIII, c. 6, 259a 9-10).

che di primo acchito si configura non solo come irragionevole, ma anche come difficilmente giustificabile, nella misura in cui, proprio come accade nel caso dei *lumina corporalia*, il *maius lumen* della scienza *per gratiam unionis* sembra destinato ad assorbire i *lumina minora* delle altre.

A questo gruppo di obiezioni, che investe sia il rapporto tra scienza creata e scienza increata sia i rapporti interni alla scienza creata medesima, l'autore risponde mediante il ricorso a diverse soluzioni argomentative, prima fra tutte l'affermazione della necessità della presenza nel Cristo di una conoscenza creata, giacché, senza di essa, la sua anima non solo non potrebbe conoscere alcunché, ma, proprio in quanto non conoscente, non potrebbe neanche amare né godere della beatitudine derivante dalla contemplazione⁷⁴; in altri termini, sarebbe imperfetta. Infatti, Cristo, sebbene *ratione personae* non necessiti di alcun'altra forma di scienza al di là della conoscenza increata, *ratione personae in humana natura* ha bisogno (*indiget*) di una scienza creata per configurarsi come non solo perfetto, ma più perfetto di tutti gli altri uomini⁷⁵.

Si noti che, in questa affermazione, mediante cui viene implicitamente condannata qualsiasi forma di apollinarismo, non vi è nulla di paradossale. Come l'autore spiega nella confutazione del terzo argomento, quasi a prevenire possibili ulteriori obiezioni, la nozione di *indigentia* o *necessitas* si presenta come duplice: alla necessità della cosa in sé, infatti, si affianca la necessità in rapporto al fine, che si identifica con l'utilità. E così, una volta indebolito il significato del termine *indigentia*, è possibile concludere che il Cristo uomo, godendo della scienza di unione e di comprensione, non necessita *propter se* di una forma alternativa di conoscenza; viceversa, nella misura in cui ha assunto la natura umana al fine di riscattare l'umanità decaduta, ha bisogno sia di una conoscenza naturale, propria della natura integra e perfetta, *ut verus homo probaretur*,

⁷⁴ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. I, s.c. 2, p. 164: «... si in Christo non esset nisi scientia increata, non esset anima Christi sciens, cum scientia animae, qua scit formaliter, sit creata; eadem ratione, nec esset diligens nec beata; relinquitur igitur quod ipsa est sciens scientia creata».

⁷⁵ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. I, ad secundum, p. 164: «... quamvis Christus homo una sit persona cum Filio Dei - propter personalem unionem est sciens scientia increata sicut Filius Dei: unde ratione personae non indigeret alia scientia - tamen ratione personae in humana natura indiget alia scientia, scilicet creata. Non enim debet esse humana natura in Christo imperfecta, quod consequetur, si careret scientia creata, sed perfectior debet esse in ipso natura omnibus aliis; ideo omni genere sciendi scientia creata oportet quod sit perfecta illa anima».

sia di una scienza fondata sull'esperienza, al fine di redimere il genere umano *per sensum poenae et experientiam*⁷⁶.

Quanto all'argomento dei *lumina*, poi, l'autore sostiene che, mentre nel caso dei *lumina corporalia* la luce minore viene sempre e necessariamente offuscata e assorbita dalla luce più grande in quanto ordinata al medesimo atto (cioè la *manifestatio*), nel caso dei *lumina spiritualia* non è sempre così, almeno nell'ambito della conoscenza propria del viatore:

... in spiritualibus non sic; non enim omnia lumina spiritualia sunt ad unum actum. Distinguendum tamen est secundum statum comprehensoris et viatoris. Viatoris enim non est unus actus, sed plures; unde lumina plura virtutum seu donorum in viatore non sunt ad unum actum, et inde est quod non est eadem cognitio secundum speciem per illa. In statu vero comprehensoris in quantum comprehensoris, non est nisi unus actus, qui determinatur secundum summum luminis et totalitatem virtutis eius, lumen scilicet divinae visionis in gloria. Secundum hoc ergo dicere volunt quod aliae cognitiones, quae sunt secundum minora lumina, scilicet fides et huiusmodi, absorbentur, et secundum hoc accipitur illud quod dicitur: *Cum venerit quod perfectum est etc.*⁷⁷.

⁷⁶ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. I, ad tertium, p. 164: «... duplex est necessitas vel indigentia: una quidem est rei in se, altera est respectu finis, quae quidem necessitas idem est quod utilitas, prout necessarium dicitur utile in uno sensu. Dicendum ergo quod Christus homo, habens scientiam unionis et comprehensionis, propter se non indiget altero modo sciendi. Sed quia assumpsit humanam naturam ut genus humanum per verum hominem redimeret, respectu istius finis necessaria erat duplex in Christo scientia, naturalis scilicet et scientia experientiae: scientia naturalis sive naturae integrae et perfectae, ut verus homo probaretur; scientia vero experientiae, ut genus humanum per sensum poenae et experientiam redimeretur. Et huiusmodi scientiae utiliores sunt sive magis convenientes fini praedicto, quamvis aliae simpliciter meliores». Come l'autore asserisce in quest'ultima parte del brano, le ultime due espressioni della scienza creata (scienza naturale e scienza sperimentale) si qualificano come più utili o più convenienti rispetto al fine dell'incarnazione, per quanto la scienza di unione e la scienza di comprensione siano in senso assoluto migliori. Si noti inoltre che la scienza sperimentale si qualifica nel Cristo come *scientia non experientiae culpae, sed tantum poenae* (cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. I, s.c. 3, p. 164). Più avanti si avrà modo di spiegare che cosa questo comporti.

⁷⁷ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. I, ad quartum, p. 164. Cfr. DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. II, n. 4, ed. B. R. SUCHLA, in *Corpus Dionysiacum*, t. I, Berlin-New York 1990, pp. 127-128.

Mentre nel viatore ciascuno dei molteplici *lumina virtutum seu donorum* è ordinato a un atto specifico e differente dagli altri, nello stato del comprensore vi è un solo atto, determinato dal *lumen* della visione di Dio nella gloria - che non solo è il più grande, ma si dà anche al massimo della sua potenza: per questo motivo le forme di conoscenza determinate da *lumina* minori - si pensi, ad esempio, alla fede - vengono da esso assorbite. Un fenomeno, questo, che non riguarda minimamente le scienze di cui il Cristo è dotato in quanto *viator*, dal momento che egli partecipa dello stato del viatore e di quello del comprensore secondo parti differenti dell'anima (rispettivamente secondo la parte inferiore e secondo la parte superiore):

Christus autem erat in statu comprehensoris simul et viatoris
secundum partes animae differentes, superiorem et inferiorem, et ideo
scientia comprehensionis non absorbebat alias scientias⁷⁸.

Una volta esaurita l'analisi dei rapporti tra forme di conoscenza superiori e inferiori, l'autore apre un esteso capitolo dedicato al tema del *profectus* conoscitivo del Cristo, la cui presenza, lungi dall'esaurirsi entro i confini di questo frammento di testo, serpeggia carsicamente lungo tutta la restante parte della *quaestio*⁷⁹. Come tutti i suoi contemporanei, di fronte alla domanda se la scienza sia stata infusa nel Cristo *ab initio suae conceptionis* o, al contrario, acquisita *per successionem temporis*, l'autore della *Summa halensis* risponde elencando e descrivendo le varie forme di conoscenza in lui rinvenibili, al fine di mostrare in che misura e a quale livello si possa parlare in riferimento alla natura umana del Figlio di Dio di una qualche forma di progresso. Poiché, come anticipato nel capitolo precedente, l'enumerazione delle espressioni che la conoscenza assume nel Cristo è identica a quella presente nella *XLII quaestio disputata de scientia Christi* di Alessandro di Hales, mi limiterò qui a riassumerla brevemente⁸⁰.

Al *modus sciendi secundum divinam naturam* si affianca in primo luogo la scienza *secundum gratiam unionis*, che ha per oggetto tutto ciò che riguarda il mistero dell'incarnazione, della passione e della redenzione e si configura come un privilegio esclusivo dell'anima del Verbo incarnato. A queste modalità di conoscenza si

⁷⁸ *Summa theologiae*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. I, ad quartum, p. 164.

⁷⁹ Cfr. *Summa theologiae*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, pp. 165-168.

⁸⁰ Cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, n. 16, resp., pp. 717-718.

aggiungono la scienza *secundum gratiam comprehensoris*, propria degli angeli e dei beati, che consente al Cristo uomo di conoscere tutto ciò che riguarda la sua gloria e *suorum, id est eorum, quae ordinantur ad illam*⁸¹; e la scienza *secundum naturam integram animae*, che lo accomuna ad Adamo nello stato di innocenza e che egli possiede più perfettamente di qualunque altro uomo. A conclusione dell'elenco compaiono ancora una volta le due declinazioni, affettiva e cognitiva, della conoscenza sperimentale: da una parte, la scienza *secundum poenalem naturam assumptam*, con cui il Cristo apprende le pene conseguenti all'assunzione della carne secondo una forma di 'esperienza affettiva'⁸² - pur essendone già a conoscenza in virtù della grazia di unione; dall'altra, quel *modus cognitionis* con cui egli conosce mediante i sensi secondo una forma di 'esperienza cognitiva', frutto di una grazia speciale che gli permette *a principio* di cogliere le cose *secundum numerum* e *secundum progressum temporis*⁸³. La *cognitio in sensu per experientiam*, infatti, si configura come duplice, a seconda che la cosa percepita sia presente nel senso *secundum similitudinem* (come nel caso del colore nell'occhio) o *secundum formam* (come nel caso del dolore):

Notandum autem quod est duplex cognitio in sensu per experientiam;
cognitio enim in sensu est duobus modis: uno modo cum res est in
sensu secundum similitudinem; alio modo cum est in sensu secundum

⁸¹ Così recita il testo della *Summa halensis*. Come già evidenziato nel capitolo precedente, nella XLII *quaestio disputata 'antequam'*, compare l'espressione *suorum, id est eorum qui ad illam ordinantur* (cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, n. 16, resp., p. 717).

⁸² Si ricordi che questa espressione non compare nel testo, dove invece figura la locuzione «experientia in affectiva» o «experientia affectivae» (contrapposta a «experientia cognitivae»).

⁸³ Circa la dimensione temporale e il carattere successivo della scienza sperimentale (come della *scientia integrae naturae*), cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. V, II, resp., p. 166, dove queste due forme di conoscenza, come già nella riflessione di Alessandro di Hales, vengono presentate come contrapposte alla *scientia secundum gratiam unionis* e alla *scientia comprhensionis*, in cui il *decursus* dell'atto conoscitivo (che pure procede sempre dal già noto) è sostituito dall'*unus aspectus* della contemplazione della causa di tutte le cose (e dunque di tutte le cose medesime). La stessa conflittualità di ordini temporali si percepisce là dove l'autore, sulla scorta dell'*auctoritas* del Damasceno (*De fide orthodoxa*, c. 36, pp. 132-142 e c. 58, pp. 213-227), si interroga sulla presenza nell'anima di Cristo di una scienza deliberativa. Ancora una volta, propriamente parlando - e cioè se con *consilium* s'intende l'*appetitus inquisitionis eius quod ignoratur* e con *electio* la *praeoptio proveniens ex huiusmodi consilio* - la risposta non può essere che negativa; viceversa, se si considera il *consilium* come la *discretio interna boni a malo* e l'*electio* come la *praeoptio boni*, si può concludere che nel Cristo è presente una forma di deliberazione (cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. V, I, resp., p. 166). Per un'analisi più dettagliata della distinzione interna alla scienza sperimentale (ma anche, più in generale, di tutta l'enumerazione qui esposta), si veda il capitolo dedicato ad Alessandro di Hales.

formam: aliter enim est similitudo coloris in oculo, alter dolor. Et secundum hoc duplex est cognitio in Christo secundum experientiam; prima quantum ad naturam poenalem, secunda quantum ad specialem gratiam cognoscendi res secundum numerum per processum temporis⁸⁴.

In ogni caso, l'ignoranza, qualificata come *defectus perfectionis*, è del tutto esclusa dalla psicologia del Cristo, conseguentemente privata anche di qualsiasi forma di progresso *reale*: l'unico *profectus* ammesso nell'anima del Verbo incarnato è quello proprio di colui che attraverso i sensi giunge a conoscere diversamente - *per experientiam*, appunto - ciò che già conosceva in modo più nobile e perfetto, non aggiungendo conoscenza a conoscenza, ma giustappoendo una conoscenza meno nobile e soggetta al processo del tempo a una conoscenza già di per sé piena e non suscettibile di incremento⁸⁵. In altri termini, nel Cristo si dà solo quella forma di *cognitio experientiae* che, lungi dal costituirsi per via acquisitiva, si definisce «in via exercitii practicae, sicut cum aliquis habet theoricam medicinae, experitur et proceditur in operibus practicae»: infatti, mentre il processo *a cognito hoc modo ad incognitum secundum alium modum* (o *ab huiusmodi scientia ad alterius modi scientiam*) è proprio della natura perfetta di Adamo prima della caduta, il processo *ab incognito ad cognitum* (o *ab ignorantiam ad scientiam*) afferisce alla natura corrotta e imperfetta⁸⁶.

⁸⁴ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, resp., p. 166. Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De quantitate animae*, c. XXIII, n. 42, ed. W. HÖRMANN, CSEL 89, Wien 1986, p. 182-184.

⁸⁵ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, ad obiecta, p. 166-167: «Nota tamen quod, si quandoque novit primo modo quod prius non novit illo eodem modo, non debet propter hoc dici ignorantia. Ignorantia enim dicitur esse alicuius quod prius non fuit cognitum et de his quae necessaria sunt; sed talis non fuit in Christo. Non enim potest dici quod aliquid modo novit quod non prius, quia sensibilia, quae addidit per experientiam, prius novit per modum nobiliorem et perfectiorem; ignorantia autem est defectus perfectionis».

⁸⁶ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, ad octavum, p. 167: «... duplex est cognitio experientiae; una per viam acquisitionis scientiae, secundum quod ex multis memoriis colligitur unum experimentum et ex multis experimentis unum universale, quod est principium scientiae; alia est in via exercitii practicae, sicut cum aliquis habet theoricam medicinae experitur et procedit in operibus practicae. In prima via est motus ab incognito ad cognitum; in secunda vero est motus non ab incognito ad cognitum, sed a cognito hoc modo ad incognitum secundum alium modum ... Prima via est imperfectionis naturae, quia est motus ab ignorantia ad scientiam; et ideo non est ponenda in Christo. Secunda vero via est perfectionis naturae nec secundum eam est motus ab ignorantiam ad scientiam, sed ab huiusmodi scientia ad alterius modi scientiam. Praeterea, venire a posterioribus in priora, est secundum

Nel Cristo è dunque assente quella conoscenza sperimentale che attraverso i sensi muove verso l'acquisizione di nuovi dati conoscitivi. Propriamente parlando, egli è privo anche della conoscenza vespertina che si rinviene negli angeli, dal momento che questo tipo di scienza, che ha come oggetto le cose in se stesse, si configura come discontinuo, recando in sé, come suggerisce il termine stesso, la possibilità dell'oscurità. Una possibilità che nel Verbo incarnato è assolutamente negata, in virtù del ruolo svolto dalla grazia di unione: e così, la conoscenza delle cose *in genere suo* non può mai convertirsi in *cognitio vespertina*, a meno che la *possibilitas ad obscuritatem* non venga per così dire aggiunta dall'esterno⁸⁷.

La preoccupazione che anima tutta questa sezione di testo e che, non a caso, viene assunta a oggetto del capitolo seguente - dopo essere già stata trattata in maniera analoga nella parte dedicata alle passioni - è rappresentata dalla questione dell'ignoranza⁸⁸. Agli occhi del nostro autore (come a quelli dei suoi contemporanei), l'ignoranza si configura come un difetto del tutto *sui generis*, in quanto relativo alla parte cognitiva dell'anima e, come tale, non solo inutile, ma addirittura nocivo, diversamente dalle *imperfeciones* della parte affettiva, quali la *tristitia* o il timore, che il Verbo incarnato ha assunto *dispensative* e *secundum congruitatem redemptionis*⁸⁹. Come insegna Anselmo d'Aosta nel *Cur Deus homo*, infatti, il Cristo non potrebbe portare a compimento la sua missione salvifica senza l'immensa sapienza di cui è

naturam corruptam et imperfectam; e converso venire est secundum naturam perfectam in primo statu, et ita fuit in Christo». Si noti che, in seguito alla separazione dell'anima dal corpo, anche questa seconda forma di conoscenza sperimentale, per quanto più perfetta della prima, è destinata a venire meno *ratione eius imperfectionis: post separationem*, infatti, l'anima beatificata del Cristo non conosce alcuna passione sensibile (cfr. *ivi*, l. III, inq. un., tr. III, q. II, c. V, III, pp. 170-171). Si osservi che, quando si trova ad affrontare il passo del *De incarnationis dominicae sacramento* in cui Ambrogio sostiene la tesi del progresso conoscitivo del Cristo uomo (liber unus, c. 7, nn. 71-74, CSEL 79, pp. 260-262), l'autore non fa alcun riferimento alla nozione di scienza sperimentale, limitandosi a richiamare l'interpretazione lombardiana (cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. III, ad primum, p. 169: «Ad auctoritatem Ambrosii respondet Magister, in *Sententiis*, exponendo dicens quod intelligenda sunt verba Ambrosii “ut quantum ad visum hominum et sui sensus ostensionem profecisse dicatur”»); cfr. anche *ivi*, l. III, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, m. II, c. I, a. I, ad primum, pp. 62-63).

⁸⁷ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, ad nonum, pp. 167-168, dove si rinviene la medesima posizione enunciata da Alessandro di Hales nella *Quaestio XLII* (riportata quasi alla lettera). Cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XLII*, m. 2, n. 24, pp. 720-721).

⁸⁸ Si noti che la questione dell'ignoranza del Cristo si rinviene pressoché identica là dove l'autore si interroga su quali difetti *ex parte animae* siano stati assunti dal Cristo: cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, m. II, c. I, a. I, pp. 62-63.

⁸⁹ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, ad sextum, p. 167.

dotato, tanto che, sulla scorta dell'*auctoritas* del *Doctor Magnificus*, è possibile affermare con certezza che nella sua anima è del tutto assente qualsiasi forma di ignoranza, sia rispetto al bene sia rispetto al male (giacché non è possibile conoscere il bene se non si è in grado di discernerlo dal male)⁹⁰.

Del resto, l'ignoranza non si presenta soltanto come un difetto indegno e sconveniente in relazione alla natura perfetta del Cristo⁹¹ e al fine salvifico della sua missione; secondo Alessandro, la sua presenza nell'anima del Verbo incarnato non ha alcuna ragion d'essere, configurandosi come ingiustificata e priva di senso. A questa conclusione l'autore giunge mediante un ragionamento piuttosto lineare e conseguente:

Item, si aliquis oculus haberet similitudines omnium visibilium unitas, virtus visiva iuncta illi oculo haberet cognitionem omnium sensibilium; ergo, cum intellectus animae Christi sit iunctus intellectui creato, in quo rationes et ideae rerum omnium sunt, intellectus Christi habebit cognitionem omnium sine ignorantia alicuius⁹².

Come un occhio in cui sono presenti le *similitudines* di tutte le cose visibili fa sì che la *virtus visiva* ad esso unita conosca tutti gli enti sensibili, così l'intelletto del Cristo - in quanto unito all'intelletto increato, in cui sono presenti le idee e le *rationes* di tutte le cose - è dotato di una conoscenza onnicomprensiva e necessariamente privo della benché minima ignoranza. Del resto, se non v'è traccia d'ignoranza al livello della conoscenza di comprensione, a maggior ragione essa sarà del tutto assente al livello superiore della scienza di unione:

Item, maior est cognitio creaturae per unionem quam per comprehensionem; si ergo in cognitione, quae erit per

⁹⁰ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, ad quintum, p. 167, dove viene citato ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, l. II, c. 13, p. 112.

⁹¹ A questo proposito, si veda come viene interpretato il passo del *De fide orthodoxa* in cui il Damasceno sembra attribuire al Cristo una natura *servile* e *ignorante* (IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 65, n. 1, p. 261): «... servilis dicitur ratione peccati; sed sic non fuit in eo servilis, sed servilis ratione poenae, ad quam obligata fuit humana natura propter peccatum. Quod vero dicitur ignorans, hoc refertur ad genus naturae, non ad naturam, prout fuit in Christo; ipse enim dicitur filius, non servus» (*Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. I, ad quintum, p. 167).

⁹² *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. III, s. c. 6, p. 168.

comprehensionem in gloria, non manet, ergo nec cum unione poterit
esse ignorantia⁹³.

Un'affermazione, quest'ultima, che, come si è cercato di mostrare, si ripercuote inevitabilmente sulle sfere più basse della conoscenza, introducendo in esse un progresso non realmente evolutivo. È possibile dunque concludere che la conoscenza dell'anima del Verbo incarnato è in qualche modo onnicomprensiva e dunque si presenta come identica a quella del Padre?

Alla prima domanda, fondata sull'esegesi di Mc 13, 32 (*De die illa nemo scit, neque Filius etc.*), l'autore risponde in maniera affermativa, dal momento che altro è parlare della natura unita alla divinità, altro è parlare della natura *in se* - ed è questa l'accezione di "natura" cui fa riferimento il passo evangelico: come suggerisce Gregorio Nazianzeno, citato a sua volta da Giovanni Damasceno, «si separabis quod videtur ab eo quod intelligitur, ignorans dicitur caro; propter personae vero indivisibilem unionem ditata est anima Domini futurorum cognitione»⁹⁴. Analogamente, il passo del *De incarnationis dominicae sacramento* in cui Ambrogio attribuisce al Cristo l'ignoranza di ciò che non ha ancora imparato a causa dell'*humana imprudentia*⁹⁵ viene interpretato ora alla luce del commento anselmiano (secondo cui il

⁹³ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. III, s. c. 5, p. 168.

⁹⁴ IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 65, n. 1, p. 261; cfr. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio XXX*, c. 15 (PG 36, 124). Cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. III, ad secundum, pp. 168-169. A questa esegesi del brano viene affiancata quella di Beda e Rabano, che attribuiscono l'ignoranza del giorno del giudizio al figlio adottivo (cfr. BEDA VENERABILIS, *In Marci evangelium expositio*, l. IV, c. 13, nn. 33-34, CCSL 120, p. 603 e HRABANUS MAURUS, *Expositio in Matthaum*, l. VII, 24, 36, CCCM 174A, p. 637). Particolarmente interessante è l'interpretazione che di Mc 13, 32 dà Ugo di San Caro nel suo commento alle *Sentenze*: «... hec est duplex: neque Filius in quantum homo. Si notetur causa efficiens: uerum dicit glossa, quia uirtute humane scientie nichil nouit de die illo. Si causa materialis: falsa est, quia Christus in humanitate scientia humana siue creata sciuit et hoc et omnia. Ad aliud dicimus quod proprie Filius noster magister fuit. Ad hoc enim uenit ut nos doceret. Unde Io XIII: uos uocatis me magister etc. Et ideo quia non facit nos scire illud dicitur nescire. Sed Pater et Spiritus Sanctus non fuerunt ita proprie magistri nostri et ideo non excipiuntur» (HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XIV, f. 75vb). All'esegesi - molto diffusa - fondata sulla figura del Cristo-maestro, Ugo ne affianca un'altra, secondo cui il Verbo incarnato conosce il giorno del giudizio *secondo la scienza umana*, ma non *in virtù della scienza umana*.

⁹⁵ Cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. IV, s. c. 2, p. 169.

verbo *didicit*, dotato di valore causale, è in realtà sinonimo di *fecit alios discere*) ora sulla base della nozione di scienza sperimentale⁹⁶.

Alla seconda domanda, relativa al rapporto tra la scienza di Dio e quella del Cristo uomo, l'autore risponde operando una distinzione all'interno della scienza divina, la cui valutazione muta a seconda che la si consideri *respectu sui* o *respectu creatorum*. Ora, mentre nel primo caso essa si identifica con la scienza di un'essenza e di una potenza infinite (sicché da questo punto di vista nulla può aspirare ad eguagliarla), qualora invece venga definita nel suo rapporto con le creature, s'impone la necessità di un'ulteriore distinzione:

secundum vero quod dicitur respectu creaturarum, consideratur divina scientia in triplici respectu: primus respectus est ad illud quod scitur; secundus ad medium per quod scitur; tertius est ad modum quod scitur⁹⁷.

Anche dai tre punti di vista che permettono di definire la conoscenza che Dio ha delle creature, la possibilità di un'uguaglianza assoluta tra una scienza creata - nella fattispecie la scienza del Cristo uomo - e la scienza divina è da escludersi in maniera categorica. È possibile infatti affermare che l'anima del Verbo incarnato conosce tutto ciò che è conosciuto da Dio (per cui si può parlare di uguaglianza tra i due termini del confronto *secundum illud quod scitur*); viceversa, quanto al mezzo e al modo della conoscenza, non è ammessa alcuna *aequalitas*. Dio, infatti, al contrario dell'anima di Cristo, conosce tutte le cose per mezzo di se stesso, cioè mediante la causa stessa di tutte le cose; analogamente, egli vede tutte le cose in se stesso, mentre l'anima di Cristo

⁹⁶ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. IV, ad secundum, p. 169: «Ad secundum respondet Anselmus: "Sapienter Deus assumpsit mortalitatem, qua sapienter et valde utiliter utetur; ignorantiam vero non poterat assumere sapienter, quia nunquam est utilis, sed semper noxia, nisi forte ut mala voluntas, quae nunquam in illo erit, ab effectu restringatur"». Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, l. I, c. 9, p. 62; ma anche AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, psalmus XXXVI, sermo I, n. 1, edd. E. DEKKERS, J. FRAIPONT, CCSL 38, Turnhout 1956, pp. 336-338.

⁹⁷ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. VII, resp., pp. 171-172.

vede le medesime cose in Dio (dunque senza identità tra soggetto conoscente e mezzo della conoscenza): la sua visione sarà dunque meno chiara e perspicua⁹⁸.

⁹⁸ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. VII, resp., p. 172: «Dicendum ergo quod, comparatione habita scientiae animae Christi ad divinam scientiam secundum illud quod scitur, est dicere animam Christi aequae scire sicut Deus, quia scit omnia quae Deus. Comparatione vero habita quantum ad medium per quod scitur vel quantum ad modum quo scitur, non erit dicere aequalitatem. Quia Deus scit omnia per seipsum sicut causa omnium, anima vero Christi non per seipsam causam, immo per causam Deum: ecce inaequalitas quantum ad medium; praeterea, clarius et luculentius est cognitio Dei quam cognitio animae Christi de rebus omnibus, quia ipse Deus omnes res videt ut in se, anima vero Christi non ut in se sed ut in Deo: ex quo patet inaequalitas quantum ad modum. Ex quo relinquitur simpliciter inaequalitas et inaequalis».

Alberto Magno

// De incarnatione

Se si escludono alcuni brevi e sporadici rimandi che verranno ricordati *en passant*, è possibile affermare che Alberto Magno si occupa diffusamente e dettagliatamente della questione della scienza del Cristo nel trattato *De incarnatione* e nel commento alle *Sentenze*⁹⁹.

Nel trattato sull'incarnazione, redatto prima del 1246, Alberto inserisce la questione sulla scienza del Cristo tra i *consequentes* dell'unione *ex parte ipsius unionis*, identificabili con gli effetti dell'unione medesima (distinti dai *consequentes ex parte finis unionis*). Più in particolare, analogamente al problema dell'unione delle volontà e delle altre potenze e a quello dell'unitarietà degli atti, essa rientra tra i *consequentes* dell'unione nel Cristo in sé (cioè non in relazione agli altri uomini) relativi alla sua anima¹⁰⁰.

Tre sono le domande che il Domenicano si pone al riguardo, riassumibili nella triplice questione del progresso della conoscenza del Cristo (a. 1), del suo grado di limpidezza (a. 2) e delle sue differenti declinazioni (a. 3)¹⁰¹.

Partiamo proprio da quest'ultimo articolo, caratterizzato dalla presenza del solo *respondeo*, dal momento che, spiega Alberto, riguardo a questo argomento nulla è stato

⁹⁹ Gli studiosi concordano nel sostenere che il commento al terzo libro delle *Sentenze* del Lombardo è stato redatto prima del commento al secondo, a sua volta risalente al 1246. Essendo il *De incarnatione* anteriore al commento al terzo libro, è possibile affermare che questo trattato è stato ultimato prima del 1246. Per la cronologia delle opere di Alberto, cfr. J. A. WEISHEIPL, "The Life and Works of St. Albert the Great", in ID. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Toronto 1980, pp. 3-51. Cfr. anche W. KÜBEL, *Prolegomena a ALBERTUS MAGNUS, De incarnatione*, in *Opera omnia*, t. XXVI, ed. I. BACKES, Münster 1958, p. X.

¹⁰⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, prolog., p. 204: «Circa consequentia unionem quaeruntur duo. Primo quaeritur de consequentibus unionem ex parte ipsius unionis, et illa sunt quasi effectus ipsius unionis, secundo de consequentibus ex parte finis unionis. Circa primum quaeruntur duo, primo enim de consequentibus unionem in ipso Christo, secundo de consequentibus in comparatione ad alios homines. Et circa primum istorum quaeruntur tria. Primum est consequens ex parte animae. Secundum est consequens ex parte corporis. Tertium est consequens ex parte naturarum unitarum in ipso. Circa primum istorum quaeruntur tria. Primum est de scientia et gratia Christi. Secundum est de unione voluntatum in ipso, ubi quaeritur de voluntatibus Christi et intelligitur similiter de aliis potentiis, ut de intellectivis et motivis et huiusmodi. Tertio quaeritur de unione actuum Christi».

¹⁰¹ A questi tre articoli ne segue un quarto, dedicato, come di consuetudine, alla relazione tra onniscienza e onnipotenza.

detto¹⁰². Le modalità in cui si esplica la conoscenza del Cristo in quanto uomo e in quanto dio vengono raggruppate in quattro grandi categorie, ciascuna corrispondente a una particolare determinazione della sua esistenza; e così, alla scienza tipica del viatore (*cognitio viatoris*), si affiancano in lui la *cognitio comprehensoris*, la *cognitio divina* e, infine, la *cognitio hominis*, cioè la conoscenza che, in quanto unito a Dio, egli ha di tutte le cose nel Verbo. Ciascuna delle prime due forme di conoscenza si distingue a propria volta in due sottocategorie. La *scientia viatoris*, infatti, comprende sia la conoscenza propria di Adamo prima del peccato originale, che si estende alla totalità delle cose naturali, sia la conoscenza tipica della condizione post-lapsaria, fondata sull'esperienza¹⁰³; la *scientia comprehensoris*, invece, si manifesta sia *secundum perfectionis ipsius animae* sia *in comparatione ad verbum*. Nel primo caso essa si identifica con la scienza naturale degli angeli, attraverso cui le cose naturali sono conosciute mediante *formae concreatae* simili alle idee divine¹⁰⁴; nel secondo, può essere assimilata alla scienza con cui i beati conoscono nel Verbo tutto ciò che è all'origine della loro beatitudine. Com'è facile intuire, mentre questi ultimi tipi di conoscenza non sono affatto onnicomprensivi, attraverso la scienza divina e la scienza dell'uomo Cristo ha modo di cogliere la totalità delle cose¹⁰⁵.

¹⁰² ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 3, p. 206: «Et dicimus, quod sunt sex, quia de hoc nihil disputatum est».

¹⁰³ Sembra qui che Alberto ipotizzi nel Verbo incarnato una forma di progresso *reale* al livello della conoscenza sperimentale, anticipando così la soluzione proposta da Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*. In realtà, come si avrà modo di mostrare in seguito nel corso dell'analisi del primo articolo, Alberto, per quanto parli di *scientia acquisita*, con ogni probabilità considera il progresso del Cristo come un processo attraverso cui egli giunge a conoscenza di ciò che già conosceva in altra maniera.

¹⁰⁴ È questa, ovviamente, la conoscenza vespertina.

¹⁰⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 3, p. 206: «Cognitio enim Christi aut est viatoris, inquantum viator est, aut comprehensoris, inquantum comprehensor est, aut ipsius, inquantum est deus, aut hominis, inquantum est unitus divinitati. Si est viatoris, inquantum viator est, aut hoc est secundum naturae constitutionem, aut secundum quod perficitur a sensibilibus. Si primo modo, sic habuit scientiam Adae, scilicet notitiam omnium rerum naturalium. Hanc enim habuit Adam, quod patet ex hoc quod omnibus nomina imposuit ex ratione naturae uniuscuiusque. Si secundo modo, sic habuit notitiam, quae est experimento sumpta ex sensibus. Si autem fuit comprehensoris, aut hoc est secundum perfectionem ipsius animae, et haec est cognitio, qua cognoscuntur res naturales sub formis concreatis, quae sunt similes ideis in mente divina, qualis est cognitio angelorum naturalis. Aut est in comparatione ad verbum, et tunc est illa qua cognoscunt beati in verbo, quae faciunt ad beatitudinem suam. Si autem consideratur tertio modo, sicut est deus, sic habuit cognitionem divinam, qua seipso congovit omnia. Si autem consideratur quarto modo, scilicet unitus deo, sic habuit cognitionem omnium in verbo sibi unito. Ultimis ergo duobus modis cognovit omnia, non autem primis quattuor». Come sottolinea Torrell nel suo articolo dedicato al sapere acquisito del Cristo nella riflessione dei teologi medievali, non è possibile affermare

Ricapitolando:

con certezza che Alberto non conosce l'enumerazione elaborata da Alessandro di Hales. Per quanto infatti vi siano indubbi punti di contatto tra i due elenchi (primo fra tutti, la coincidenza numerica), si possono evidenziare anche molte differenze, che rischiano di passare inosservate a causa del frequente ricorso a una terminologia simile: la scienza *secundum gratiam unionis* di Alessandro, ad esempio, non corrisponde alla sesta dell'elenco di Alberto (*inquantum est unitus divinitati*), dal momento che la prima riguarda i misteri dell'incarnazione e della redenzione, mentre la seconda corrisponde alla *cognitio omnium in verbo sibi unito*; analogamente, diverso è il giudizio che i due autori formulano (per quanto in maniera implicita) riguardo alla conoscenza sperimentale: mentre Alessandro la interpreta come una conseguenza del peccato, Alberto ne parla in maniera moralmente neutra e, anzi, vi ravvisa una forma di perfezionamento (cfr. J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux", pp. 374-375). È ancora Torrell a far notare a proposito dell'enumerazione proposta dal Domenicano come la terza forma di scienza (*secundum perfectionem ipsius animae*), archetipo di quella che sarà presto chiamata "scienza infusa", si distingue con difficoltà dalla *cognitio secundum naturae constitutionem*; è lecito ipotizzare al riguardo che lo stesso Alberto non dovesse essere soddisfatto del risultato, dal momento che l'elenco elaborato nel commento alle *Sentenze* si presenta come molto più snello. Si noti che il termine "scienza infusa" non viene mai usato né nel *De incarnatione* né nel commento alle *Sentenze*; compare solo una volta nel commento al Vangelo di Matteo, un testo redatto tra il 1257 e il 1264 (e dunque molto più tardo rispetto a quelli presi qui in esame). Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaicum*, c. VIII, 10 in *Opera omnia*, t. XXI/1, ed. B. SCHMIDT, 1987, Münster 1987, p. 282: «"Audiens Jesus miratus est". Sed de primo est objectio, qualiter Christus audiens admiratus sit, qui omnia scivit, antequam audiret, et de nullo admirari potuit: quia admiratio est stupor quidam in eo, quod ita magnus est, quod ultra facultatem cognitionis et operis ejus est qui admiratur: et ita nihil excedit Christi facultatem. Et dicendum ad hoc, quod duplex scientia est in Christo: una quidem infusa sibi a Patre secundum hominem: et altera, in qua natus est a Patre secundum Deum: et secundum neutram istarum ex auditu admirari potuit. Est autem adhuc in ipso scientia experimentalis, qua audivit quod ante per illum modum nescivit, licet alio modo sciverit: et de hac dicitur, quod audivit. Admiratio autem sua non fuit stuor cordis, ut in nobis, sed potius ostensio, qua aliis ostendit esse virum mirabilem in hoc quod ad modum mirantis se habuit». Per la questione della datazione di quest'opera cfr. B. SCHMIDT, *Prolegomena* a ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaicum*, pp. XIII-XIV).

<p>1. viatoris - in quantum viator est</p>	<p>1a. secundum naturae constitutionem (notitia omnium rerum naturalium) → cognitio Adae</p> <p>1b. secundum quod perficitur a sensibilibus (notitia quae est experimento sumpta ex sensibus)</p>
<p>2. comprehensoris - in quantum comprehensor est</p>	<p>2a. secundum perfectionem ipsius animae (cognitio qua cognoscuntur res naturales sub formis concreatis) → cognitio angelorum naturalis</p> <p>2b. in comparatione ad Verbum (cognitio qua cognoscunt beati in verbo)</p>
<p>3. ipsius - in quantum est deus (cognitio divina, qua seipso cognovit omnia)</p>	
<p>4. hominis - in quantum est unitus divinitati (cognitio omnium in verbo sibi unito)</p>	

Come accennato poc'anzi, nel secondo articolo Alberto si interroga circa il grado di perspicuità della conoscenza del Cristo in quanto uomo¹⁰⁶. Tutta l'argomentazione è qui fondata sul principio della relatività della chiarezza conoscitiva, sull'idea, cioè, che la

¹⁰⁶ In particolare, si fa qui riferimento in maniera non esplicita - ma evidente alla lettura del *respondeo* - alla conoscenza del Cristo viatore, che si esplica attraverso la mediazione di *habitus creati*.

limpidezza del conoscere si configuri inevitabilmente come una variabile dipendente dalla capacità del soggetto conoscente di cogliere l'oggetto conosciuto. È la *potestas scientis*, insieme con lo *scibile*, a determinare la *nobilitazione* dello *scire*, cioè dell'atto stesso del conoscente:

Dico, quod scientia non tantum nobilitatur ex scibili, sed etiam ex potestate scientis. Et hoc praecipue est verum de ipso scire, quod est actus scientis¹⁰⁷.

La qualificazione del conoscere come atto specifico del conoscente consente ad Alberto di vincolarlo alla potenza intellettuale del conoscente medesimo, sulla base del principio secondo cui «omnis ... actio est secundum potestatem agentis». Un fenomeno, questo, felicemente rappresentato dai due esempi dell'uomo di ingegno buono contrapposto all'uomo di ingegno cattivo e dell'occhio sano contrapposto all'occhio malato:

Unde sicut videmus de duobus, quorum unus est boni ingenii et alter mali, quod diversificantur in sciendo unum et idem scibile, et sicut videmus in duobus oculis, quorum unus est infirmus, alter sanus, quod diversificantur in videndo unum et idem lumen¹⁰⁸.

Uno solo e invariato è lo scibile nel primo esempio, una sola e invariata è la luce nel secondo; tuttavia diverso è il modo di cogliere l'uno e l'altro da parte di potenze rese diverse dall'ottusità o dalla malattia. Nel caso del Cristo, la limitatezza dell'atto conoscitivo deriva dalla sua condizione creaturale e, di conseguenza, dalla finitezza della sua potenza intellettuale, fatta dal nulla, dunque intrinsecamente e naturalmente difettosa, incapace di essere, tanto meno di agire, se non all'interno dei confini della *pia manus* del Creatore¹⁰⁹.

¹⁰⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 2, sol., p. 206.

¹⁰⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 2, sol., p. 206.

¹⁰⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 2, sol., p. 206: «Unde cum potentia intellectiva in anima Christi facta sit ex nihilo, de necessitate habet defectum naturalem, quo sibi non sufficeret ad esse, nisi pia manu conditoris contineretur».

Ma questo non è il solo elemento che introduce un divario incolmabile tra la potenza intellettuale increata di Dio e quella creata dell'anima di Cristo. Esse si distinguono infatti anche per il mezzo con cui agiscono e attraverso il quale giungono alla conoscenza di tutte le cose: mentre il Padre conosce *sub ideis*, che si identificano con le *causae luminosissimae* che costituiscono la sua stessa essenza, il Cristo uomo conosce attraverso abiti creati, che, sebbene siano simili alle idee, tuttavia, proprio perché creati, non sono altrettanto luminosi¹¹⁰.

La riflessione condotta nel *respondeo* permette ad Alberto di risolvere in maniera estremamente sintetica la confutazione degli argomenti a favore della tesi contraria, tutti fondati su dimostrazioni *ex parte scibili*, che, in quanto tali, non possono mettere in luce la reale differenza sussistente tra la scienza del Padre e la scienza dell'anima di Cristo. Si prenda ad esempio il primo argomento, costruito a partire dall'*incipit* del *De anima*, in cui Aristotele, per giustificare la sua decisione di comporre un trattato sull'anima, afferma di reputare la conoscenza una cosa bella e degna d'onore e di considerare una forma di sapere più bella e onorabile di un'altra in quanto più certa o in quanto vertente su oggetti migliori e più mirabili¹¹¹. Questo significa, scrive Alberto, che una scienza è tanto più degna di un'altra nella misura in cui risulta fondata su dimostrazioni più certe (come la geometria precede l'astronomia); oppure nella misura in cui si occupa di oggetti migliori e più nobili - come l'astronomia precede la geometria (in questo caso, ovviamente, i termini della relazione sono invertiti). Ora, scrive Alberto a conclusione dell'argomento, poiché rigore dimostrativo e nobiltà dell'oggetto sono gli unici elementi di differenziazione tra due forme diverse di scienza e dal momento che l'anima del Figlio sa tutto ciò che conosce il Padre attraverso le stesse argomentazioni, sembra che non vi sia alcuno scarto tra il modo di conoscere di Dio e quello del Cristo in quanto uomo.

¹¹⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 2, sol., p. 206: «Diversificantur etiam in eo quo tamquam medio cognoscunt omnia. Pater enim cognoscit sub ideis, quae sunt essentia divina et sunt causae luminosissimae. Christus autem, in quantum homo est, cognoscit sub habitibus creatis, qui licet sint similes ideis in aliquo, tamen quia creati sunt, non ita luminosi sunt nec esse possunt, sed differunt ut vespere et mane, sicut dicit AUGUSTINUS *Super Gen. VII ad litteram*». È evidente che in questa seconda parte del *respondeo* si fa riferimento alla *cognitio* con cui l'anima di Cristo conosce le cose *in seipsis*, non *in verbo*.

¹¹¹ ARISTOTELE, *De anima*, l. I, c. 1 (402a 1-3).

Ma la fallacia intrinseca a questo ragionamento, apparentemente valido e corretto, sta proprio nell'inferenza finale, che non tiene conto del terzo elemento determinante la bontà e la dignità di una scienza, rappresentato appunto dalla capacità conoscitiva del soggetto¹¹². Lo stesso discorso vale anche per il secondo argomento, volto a mostrare come l'anima del Cristo, dotata sia della conoscenza mattutina sia della conoscenza vespertina, non conosca meno cose del Padre: Dio, infatti, conosce se stesso mediante se stesso - così come l'anima di Cristo conosce *in verbo* - e conosce le cose che non si identificano con lui mediante le idee - così come l'anima di Cristo conosce mediante forme simili alle idee divine¹¹³.

Veniamo ora alla conoscenza *acquisita*, di cui Alberto si occupa nel primo articolo, intitolato *Utrum profecerit in ea [scil. scientia creata] vel non*. Si tratta di un articolo piuttosto complesso, nel quale il cosiddetto principio di perfezione del Verbo incarnato si scontra e mal si concilia con la necessità di attribuire all'anima del Cristo una qualche forma di progresso conoscitivo. Da una parte, infatti, il Domenicano sembra optare per la soluzione 'normale' del problema, fondata sulla distinzione tra progresso 'assoluto' e progresso 'relativo'¹¹⁴:

Dicimus, quod Christus profecit in scientia acquisita. Profectus autem in scientia dicitur dupliciter, scilicet quo devenitur in notitiam ignorati, et sic Christus non profecit, et quo devenitur in notitiam alicuius prius sciti aliter, quam prius scitum est, et sic Christus profecit¹¹⁵.

¹¹² A questa conclusione, come si è mostrato in precedenza, Alberto giunge mediante la determinazione della scienza come atto specifico del conoscente.

¹¹³ In questo caso però viene anticipata un'obiezione ripresa e sviluppata nella seconda parte del *respondeo*: «Si forte dicatur, ut quidam dicunt, quod haec limpeditas est, quod pater cognoscit omnia per seipsum, contra: Ponamus, quod aliqua causa cognoscat se et ego cognosco causam eandem. Inde sic: Omnis ratio cognoscendi sumitur ex scibili. Ergo si respectu duorum scientium est unum scibile, aequaliter erit eorum scientiam. Sed constat, quod unum est scibile, sive causa cognoscat se sive cognoscatur ab alio. Ergo videtur, quod aequaliter scientia sit. Ergo similiter erit in scientia patris et Christi, quod licet pater cognoscat per suam essentiam et Christus non per suam essentiam, quod hoc non faciat unum scire limpidius altero» (ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 2, arg. 2, p. 206). Secondo l'editore, con il termine *quidam* Alberto si riferisce all'autore della *Summa halensis*.

¹¹⁴ Si noti che si tratta di categorie assenti nel testo albertino.

¹¹⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 1, sol. p. 205.

Dall'altra, però, nel testo vi sono tracce interpretabili come i segni dell'adesione a una posizione più radicale, vicina a quella espressa da Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*¹¹⁶. Innanzi tutto la terminologia: Alberto, come si è accennato, parla ora di *scientia acquisita*, ora di *scientia quae est per acquisitionem*, ora di *notitia quae est experimento sumpta ex sensibus*. In secondo luogo, l'attribuzione a questa forma di conoscenza di un *habitus* specifico, come appare evidente in uno degli argomenti contrari all'ipotesi del progresso, in cui si fa riferimento, appunto, al principio aristotelico dell'incompatibilità di due abiti in un medesimo soggetto:

Si forte dicatur, quod sicut est in virtutibus, quod unus habitus non excludit reliquum, licet sint eiusdem speciei, dummodo sint ex diversis causis, sicut patet in temperantia politica et in temperantia infusa, et ita est hic, quod scientia, quae est per acquisitionem, non excludit scientiam, quae est per gratiam unionis, contra: Nihil est vacuum in operibus naturae, ergo multo minus in anima Christi. Ergo cum scientiae illae non sint ad diversa, sed tantum ad scire scibile unum, videtur, quod altera sit supervacua. Nec est simile de virtutibus, quia politica tollit difficultatem, infusa autem perficit potentiam ad actum, et ita sunt ad diversa habitus illi. Quod non est in scientia Christi¹¹⁷.

¹¹⁶ A questo proposito si veda P. MASCARUCCI, "Il progresso di Cristo nella scienza in Sant'Alberto Magno. Studio comparativo con i teologi del suo tempo", *Divus Thomas*, 51 (1948), pp. 217-250, in particolare pp. 246-247 (dove viene sposata senza esitazioni la tesi secondo cui Alberto riconosce nel Cristo la presenza di un progresso intellettuale). Personalmente sono propensa a ritenere che Alberto utilizzi il termine "acquisita" come sinonimo di "sperimentale", laddove invece Mascarucci afferma che il nostro autore «chiama qui la scienza astrattiva col nome di acquisita o sperimentale ... Mai però ... chiama la scienza sperimentale attuale col nome di acquisita» (n. 123, p. 246). Questa posizione sembra tuttavia confutata proprio dal *respondeo*, in cui Alberto definisce il progresso della scienza acquisita del Cristo come quel processo attraverso cui si acquisisce la conoscenza «alicuius prius sciti aliter, quam prius scitum est». A questo riguardo, cfr. J. TH. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, pp. 134-135; J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ", p. 372.

¹¹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 1, arg. 5, pp. 204-205. Come si vedrà più avanti, anche Tommaso, nella *Summa theologiae*, ammettendo nell'anima di Cristo la presenza di due abiti distinti di conoscenza, dovrà risolvere questa difficoltà: cfr. *ST*, III, q. IX, a. IV, ad tertium, dove si legge che «non est eadem ratio de utroque habitu», dal momento che l'abito della scienza acquisita si acquisisce mediante la relazione della mente umana ai fantasmi, mentre l'abito della scienza infusa discende nell'anima dall'alto senza riferimento alcuno alle immagini.

Ma ancor più inequivocabile parrebbe la soluzione dell'argomento, in cui il pericolo della superfluità di un secondo *habitus* di scienza viene scongiurato mediante l'attribuzione a ciascun abito di scopi specifici e differenti:

Ad aliud dicimus, quod utrumque potuit esse, scilicet quod habuit notitiam omnium, et quod profecerit secundum diversos modos cognoscendi. Et bonum est simile, quod ponitur de virtutibus. *Isti enim habitus sunt ad diversa, unus scilicet qui est ex unione, conferens notitiam omnium, alter autem demonstrans veritatem naturae in viatore, secundum quod viator est*¹¹⁸.

Come la temperanza infusa conduce la potenza all'atto e la temperanza politica *tollit difficultatem*, così l'abito proprio della scienza derivante dall'unione conferisce all'anima del Verbo incarnato la conoscenza di tutte le cose, mentre l'abito di scienza acquisita ha lo scopo di dimostrare la verità della natura umana del Cristo viatore, introducendo in lui un elemento di progressione e perfezionabilità.

Alla stessa maniera potrebbero essere interpretati altri argomenti presentati all'inizio dell'articolo - e non confutati -, tutti ispirati alla teoria aristotelica della conoscenza:

Item, experimentum ordinatur ad memoriam et memoria ad universale, sicut dicit Philosophus in *I metaphysicae veteris*. Secundum quod etiam non dicimus, quod asini vel bruta animalia aliquid experiantur. Ergo videtur, quod experimentum dicat cognitionem sensibilem ordinatam ad intelligibilem. Cum igitur Christus profecerit cognitione experimenti, videtur, quod etiam profecerit cognitione intellectuali¹¹⁹.

E ancora:

Item, de veritate nostrae naturae est habere intellectum agentem et possibilem et phantasiam. Ergo haec omnia fuerunt in Christo. Dicit autem Philosophus, quod phantasma, obiectum possibili intellectui,

¹¹⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 1, ad 5, p. 205, corsivo mio.

¹¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 1, arg. 2, p. 204.

movet ipsum, et luce intellectus agentis possibilis perficitur ex phantasmate, et talis modus est in profectum scientiae. Ergo videtur de necessitate similiter fuisse in Christo, vel ipse non fuit verus homo¹²⁰.

Qual è dunque la posizione espressa da Alberto nel *De incarnatione* a proposito del progresso conoscitivo del Cristo? Come si è cercato di mostrare, la letteratura critica non è unanime al riguardo, evidenziando la possibilità di optare per una risposta ora affermativa ora negativa. Personalmente credo che l'argomentazione del Domenicano sia davvero troppo ambigua perché si possa scartare con sicurezza una delle due soluzioni interpretative a vantaggio dell'altra; ciononostante, sulla base degli elementi presentati, sono propensa a concludere che, nonostante nel *De incarnatione* vengano poste le condizioni per l'ammissione di un processo evolutivo al livello della conoscenza intellettuale del Verbo incarnato, si è ancora lontani dalla radicalità e dall'originalità che caratterizzeranno la soluzione elaborata da Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*.

¹²⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 1, a. 1, arg. 3, p. 205.

Il commento alle Sentenze

I luoghi del commento alle *Sentenze* in cui Alberto si occupa della conoscenza dell'anima del Cristo sono le *distinctiones* XIII e XIV del terzo libro del commento alle *Sentenze*.

Nel primo articolo della *distinctio* XIV Alberto Magno si interroga intorno alla questione se Cristo possieda la scienza di tutte le cose conosciute da Dio, cioè se la conoscenza dell'anima di Cristo sia sovrapponibile a quella divina. La risposta del Domenicano è piuttosto articolata e originale, come dimostra il suo netto rifiuto della distinzione interna alla conoscenza di Dio tra una *scientia approbationis*, circoscritta ai beni, una *scientia visionis*, che comprende tutte le cose le cui *rationes* sono presso di lui, e, infine, una *scientia simplicis intelligentiae*, avente come oggetto ciò che esiste *in qualche modo*, come le privazioni, e ciò che si trova in una condizione soltanto potenziale¹²¹. Secondo Alberto, coloro che adottano questa strutturazione della conoscenza divina, modellando su di essa la conoscenza del Cristo uomo, incorrono inevitabilmente in un duplice inconveniente: attribuendo all'anima del Verbo incarnato solo le prime due forme di scienza, infatti, da una parte non possono che giungere alla conclusione che Cristo conosce meno cose rispetto a Dio; dall'altra, per la medesima ragione, gli negano la possibilità di conoscere il male, oggetto della *simplex intelligentia*¹²².

La soluzione di Alberto si fonda sulla tesi che l'anima di Cristo sa tutto ciò che è conosciuto da Dio, ma non conosce tutto nello stesso modo¹²³. Secondo il Domenicano,

¹²¹ Tra i sostenitori di questa tesi figurano Pietro Lombardo, Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales, Odo Rigaldi, l'autore della *Summa halensis* e Bonaventura: cfr. F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La gracia y la ciencia de Jesucristo*, pp. 196, 218, 240, 254.

¹²² ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in III Sententiarum*, d. XIV, a. I, ad primum, in *Opera omnia*, t. XXVIII, ed. S. C. A. BORGNET, Paris 1894, p. 255: «Quidam autem dicunt hic aliter et distinguunt triplicem scientiam in Deo: scilicet approbationis, quae tantum bonorum est: et visionis, quae est eorum quorum rationes sunt apud ipsum: et simplicis intelligentiae, quam dicunt esse omnium quae aliquo modo existunt, ut privationes, et eorum quae sunt in potentia tantum. Et dicunt, quod anima Christi scit omnia primo et secundo modo scita a Deo, et non tertio modo. Sed ex hoc sequitur duplex inconveniens: unum scilicet quod anima Christi non parificetur Deo in numero scitorum, quod est contra hoc quod hic dicitur sine exceptione. Aliud est quod eadem ratione etiam nescit mala, quia illa simplici intelligentia noscuntur».

¹²³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, sol., p. 255: «Dicendum sine praejudicio, quod anima Christi scit omnia quae Deus scit, sed non omnia eodem modo».

solo partendo da questo assunto si schiva il pericolo di incorrere da una parte nella *blasphemia deitatis Christi*¹²⁴, attribuendo all'umanità del Verbo incarnato ciò che invece spetta unicamente alla sua divinità, e, dall'altra, nell'errore di considerare la scienza del Cristo non equiparabile a quella divina quanto al numero delle cose conosciute. Ora, è evidente che l'anima del Verbo incarnato, in quanto finita, non può circoscrivere mediante un atto di *comprehensio* ciò che finito non è: solo Dio può *comprender-si*, poiché «sibi soli ipse finitus est, eo quod nihil de se est extra seipsum»¹²⁵. Per questo motivo, non resta che concludere che il Cristo uomo *comprende* solo tutto ciò che Dio sa e che non si identifica con lui:

... omnia scit quae Deus, sed non omnia eodem modo: quia non
comprehendendo quidquid Deus scit, sed tantum comprehendit omnia
scita a Deo quae non sunt Deus: sed hoc scitum a Deo quod est Deus
non comprehendit¹²⁶.

Alla base della soluzione di Alberto, vi è un'interessante riflessione intorno al significato del termine *infinita*, elaborata in modo estremamente complesso nelle confutazioni delle obiezioni. Quando formuliamo la proposizione: "Deus scit infinita", possiamo voler dire che Dio conosce infinite cose *per numerum* o *quasi in mensura quae est ipse*. Se assumiamo questa seconda accezione del termine, non possiamo che negare al Cristo uomo una conoscenza pari a quella di Dio (giacché egli *sa*, ma non *comprende*); al contrario, se diamo alla parola una connotazione numerica e, dunque, relativa (*secundum quid*), allora possiamo inferire che l'anima del Verbo incarnato sa tutto ciò che è conosciuto da Dio, sebbene non conosca infinite cose. Questo perché l'espressione *infinita per numerum* fa riferimento alla *potentia additionis infinitae* (cfr. Aristotele) e alla *potentia causae efficientis*, cioè alla capacità di Dio di fare infinite cose e alla sua coscienza di tale capacità. Ora, da tale consapevolezza, scrive Alberto, non consegue che in Dio vi siano in atto le specie di infinite cose; sicché non è possibile

¹²⁴ A proposito del rischio di cadere nel peccato di blasfemia una volta assunta come premessa l'ipotesi che il Cristo uomo sia dotato della capacità di *comprehendere* tutto ciò che conosce il Padre, Alberto usa il termine *redundare*, evocante la cascata irrefrenabile di conseguenze impreviste cui inevitabilmente conduce un ragionamento fallace.

¹²⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, sol., p. 255.

¹²⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, sol., p. 255.

neanche inferire che Dio conosca infinite cose, a meno che non si intenda l'espressione 'conoscere infinite cose' nel senso di 'avere una scienza dell'infinito'. Negando a Dio la conoscenza di un numero infinito di cose, Alberto può così sottrarla anche all'anima di Cristo senza determinarne una *diminutio*.

Alberto fonda la sua argomentazione su un passo del *De civitate Dei*, in cui Agostino, confutando la tesi di coloro che sostengono che l'infinito non può essere compreso dalla conoscenza divina e che dunque Dio non conosce tutti i numeri, afferma che l'infinità dei numeri non è incomprendibile a Dio, dal momento che la sua conoscenza non ha limiti ed è quindi in grado di circoscrivere ciò che non ha confini¹²⁷. La posizione di Agostino sembra non lasciare spazio a dubbi: *quodam ineffabili modo*, l'infinito è finito per Dio. Si tratta evidentemente di un paradosso, che Alberto 'neutralizza' ricorrendo a un'interpretazione volta a mostrare come Agostino in realtà intenda che la scienza divina si limita a comprendere l'infinito *in potentia divisionis et multitudinis*:

non ... oportet, quod [Deus] sciat infinita: quia cum sua scientia sit
causa omnis rei quae non est per privationem dicta, si in sua scientia
essent infinitae species numerorum, ipse produceret infinitas species

¹²⁷ Ecco le parole dell'Ipponate, che mi pare opportuno citare nella loro interezza: «Illud autem aliud quod dicunt, nec dei scientia quae infinita sunt posse comprehendi: restat eis, ut dicere audeant atque huic se uoragini profundae impietatis immergant, quod non omnes numeros deus nouerit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est; quoniam in quocumque numero finem faciendum putaueris, idem ipse, non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus et quamlibet ingentem multitudinem continens, in ipsa ratione atque scientia numerorum non solum duplicari, uerum etiam multiplicari potest. Ita uero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit. Ergo et dispaes inter se atque diuersi sunt, et *singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt*. Ita ne numeros propter infinitatem nescit omnes deus, et usque ad quandam summam numerorum scientia dei peruenit, ceteros ignorat? Quis hoc etiam dementissimus dixerit? nec adebunt isti contemnere numeros et eos dicere ad dei scientiam non pertinere, apud quos plato deum magna auctoritate commendat mundum numeris fabricantem. Et apud nos deo dictum legitur: omnia in mensura et numero et pondere disposuisti; de quo et propheta dicit: qui profert numerose saeculum, et saluator in euangelio: capilli, inquit, uestri omnes numerati sunt. Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, cuius intellegentiae, sicut in psalmo canitur, non est numerus. *Infinitas itaque numeri, quamuis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intellegentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur: profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. Quare si infinitas numerorum scientiae dei, qua comprehenditur, esse non potest infinita: qui tandem nos sumus homunculi, qui eius scientiae limites figere praesumamus, dicentes quod, nisi eisdem circuitibus temporum eadem temporalia repetantur, non potest deus cuncta quae facit uel praescire ut faciat, uel scire cum fecerit?» (AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, l. XII, c. 19, CCSL 48, p. 375, corsivo mio).*

numerorum, quod falsum est. Unde intellectus est Augustini, quod sua scientia quae est causa entis, et non limitatur per ens creatum, comprehendit id quod est infinitum in potentia divisionis et multitudinis, id est, secundum quod semper aliquid potest sumi extra ipsum: non tamen comprehendit ita quod per speciem causet ipsum, quia sic jam esset infinitum finitum, quod esse non potest¹²⁸.

Nonostante la scienza divina sia la causa di ogni cosa, tuttavia in essa non vi sono infinite specie di numeri, perché, in caso contrario, Dio *produrrebbe* infinite specie di numeri; parallelamente, egli conosce anche tutto ciò che non è mai stato, è o sarà non in maniera assoluta, bensì solo *in causa, per exemplar*, cioè nella misura in cui sa ciò di cui è presente in lui l'esemplare¹²⁹.

Com'è facile intuire, restringendo i margini dello scibile divino, non soltanto viene *in qualche modo*¹³⁰ preservata l'integrità della scienza del Cristo uomo, ma vengono anche tracciati i presupposti per salvaguardarne la superiorità rispetto a quella degli altri

¹²⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, ad primum, p. 256.

¹²⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, ad secundum, p. 256 : «Ad hoc autem quod objicit, quod Deus scit quod numquam erit, vel est vel fuit. Dicendum quod hoc scit hoc modo quod est in causa: non autem est in causa nisi per exemplar: unde etiam Deus non scit nisi sciendo se id posse cujus est exemplar in ipso: unde sciendo se in tali potentia causandi scit illud: non tamen sequitur, quod simpliciter sciat illud: et eadem est etiam solutio de infinito: non enim sequitur, quod si scit infinita per potentiam producendi infinita, quod sciat infinita simpliciter».

¹³⁰ Si ricordi che il Cristo in quanto uomo è comunque dotato di una capacità di *comprehensio* inferiore a quella di Dio, come si legge nella confutazione delle obiezioni, volte a mostrare come la scienza dell'anima di Dio sia *del tutto* equivalente (*aequipollet*) a quella di Dio: «... haec bene conceditur, quod *hic homo* omnia comprehendit quae Deus comprehendit: quia *hic homo* supponit personam in tribus substantiis et duabus naturis: sed non sequitur ulterius, si *hic homo* comprehendit, quod secundum quod homo comprehendit, si *ly secundum* notat naturae conditionem». E ancora: «... Christus in persona est in aequalitate gloriae Dei Patris: secundum autem quod homo, est in gloria inferiori, sed altiori quam aliqua creatura». Infine: «... nos nec omnino scimus quae Deus, nec comprehendimus infinitum pelagus substantiae divinae, sed attingimus: Deus autem omnia comprehendit et omnia scit: unde Christus secundum quod homo est unitus, conformatur ei in numero scitorum in quo nos excedit, et est sub ipso in modo comprehensionis» (ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, ad ob. 1, 2, 3, p. 256). Si veda anche l'a. IV della medesima *distinctio*, in cui Alberto si interroga intorno alla questione della limpidezza della contemplazione di Cristo e a quella, strettamente connessa alla prima, della sua continuità: «Dicendum, quod non adeo limpide et pure contemplabatur anima Christi sicut Deus, et illa minor limpiditas vel perspicuitas causatur a privatione nihili quod est in omni creatura, et est defectus inseparabilis obscuritas illa quae est intellectus ex hoc quod creatus est, quia conjunctus est ratione creationis sive exitus de non esse ad esse» (*ivi*, a. IV, sol., p. 260). La limitata perspicuità della visione del Cristo si configura dunque come un difetto intrinseco alla sua condizione creaturale, alla *privatio nihili* che alberga in ogni creatura e che si configura come una sorta di 'resto' del passaggio dall'*esse* al *non esse*.

uomini. Come Alberto argomenta nella risposta alla terza obiezione¹³¹, l'anima del Verbo incarnato si distingue infatti da quella dell'uomo in generale da due punti di vista: *in numero*, giacché nessun'altra creatura conosce tutto ciò che Dio sa; e *in modo*, in quanto è dotata di una capacità ricettiva eccessiva e straordinaria¹³².

Nell'articolo III della medesima *distinctio*, intitolato *Quo modo notitiae anima Christi sciverit omnia?*¹³³, Alberto prosegue e approfondisce il discorso fin qui fatto, interrogandosi sulle modalità con cui l'anima del Cristo conosce tutte le cose. Come appare evidente già a una prima lettura del *respondeo*, ancora una volta la questione della scienza del Cristo uomo diventa occasione per una riflessione di più ampio respiro sulla scienza divina, sulla sua strutturazione interna e sulle sue dinamiche. Ma analizziamo il testo albertino nel dettaglio.

Per quanto l'essere delle cose si presenti in maniera molteplice, Dio lo conosce secondo una triplice modalità, a seconda di come si manifesti in lui. Partendo dal fondo, vi sono cose presenti in Dio *ut in causa cognoscente rationem operis et operante*; e queste, com'è facile capire, sono le creature nella loro totalità. Vi sono poi cose che si danno in lui *ut in cognoscente tantum*; e queste si identificano con il male. Vi sono infine cose presenti in Dio *ut in causa potente tantum*. In quest'ultima categoria di 'esseri in quanto oggetti della conoscenza di Dio' rientrano da una parte tutte le cose che si trovano *in potentia sua efficienter tantum* e mai si realizzeranno, dall'altra tutto ciò che è *in ipso potente*, in quanto *dans posse infiniti licet non actum*. Ora, alla prima serie di enti appartiene ciò che è privo di esemplare o idea in Dio e che dunque Dio può conoscere solo nella misura in cui, attraverso un movimento di *conversio super se* dell'intelletto divino in quanto *potentia infinita ad effectus infinitos*, si ri-conosce capace di fare altre (infinite) cose rispetto a quelle prodotte:

¹³¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, arg. 3, p. 254: «Si forte dicas, quod anima Christi scit infinita esse infinita, sed non comprehendendo infinita: hoc nihil est, quia nos etiam scimus illo modo infinitum: unde in hoc non differt scientia animae Christi a nostra scientia».

¹³² ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, ad tertium, p. 256: «Ad hoc quod objicitur, quod si anima Christi scit non comprehendendo, quod non differt a nostris animabus, dicendum quod hoc non est verum: adhuc enim differt in duobus, scilicet in numero: quia nulla pura creatura omnium notitiam habet quae Deus scit, sicut dicit Isidorus, quod Trinitas sibi soli nota, et homini assumpto: et sic dicit Augustinus, quod anima Christi omne bonum amat, et nihil amatum nisi cognitum: ergo omne bonum cognoscit: unusquisque autem aliorum Sanctorum tantum cognoscit, quantum Deus vult sibi revelare. In modo etiam, quia quasi excessive capacitas sua recipit et plus de quolibet cognoscibili, quam aliquis aliorum».

¹³³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, p. 258.

Illa autem sunt in ipso ut in causa potente tantum quae duobus modis se habent ad ipsum, scilicet quod sunt in potentia sua efficienter tantum, et numquam fient, et haec non cognoscit Deus nisi cognoscendo se esse potentem ad alia quam illa quae produxit: unde haec notitia non est nisi conversio intellectus divini super se ut est potentiae infinitae ad effectus infinitos: unde haec notitia nullum ponit exemplar in Deo vel ideam¹³⁴.

Alla seconda categoria di enti, invece, afferiscono tutte quelle cose i cui esemplari sono presenti in Dio solo in potenza:

Quaedam autem sic sunt in ipso potente, quod ipse est dans posse infiniti licet non actum: et haec quoad posse illud datum habent exemplar, non autem quoad actum: sicut infinitum non est nisi in potentia: et ideo infinitum per id quod est, non est nisi in eo quod est finitum, et ratio finiti facta est a Deo, et habet exemplar in ipso¹³⁵.

Ancora una volta, dunque, tramite un procedimento di 'riduzione' dell'infinito al finito, Alberto può concludere la sua argomentazione affermando che l'anima del Cristo, secondo questa tripartizione onto-gnoseologica, conosce nel Verbo tanto quanto Dio¹³⁶.

¹³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, sol., p. 258.

¹³⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, sol., p. 258.

¹³⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, sol., p. 258: «Dico igitur, quod anima Christi cognoscendo Verbum, in ista triplici ratione cognoscit tot quot Deus». E ancora: «... bene concedo, quod anima Christi illis tribus modis parificatur Deo in numero scibilium» (*ivi*, ad tertium, p. 259). Si noti come la distinzione operata da Alberto all'interno della categoria di enti conoscibili da Dio in quanto potente possa essere sovrapposta a quella adottata da altri autori suoi contemporanei tra *ea quae sunt in potentia sua (scil. Dei)* ed *ea quae sunt in potentia creaturae*. Sottraendo però tale distinzione alla divisione tra *scientia visionis* e *scientia simplicis intelligentiae*, Alberto può concludere che l'anima del Cristo conosce tante cose quante ne conosce Dio. Da non dimenticare è comunque l'incapacità dell'anima di Cristo di *comprehendere* il Verbo: all'argomento secondo cui «quidquid est in Verbo, etiam intra animam Christi est: quia quod continet continens, continet et contentum in illo» (*ivi*, arg. 2, p. 258), Alberto risponde: «... sicut prius dictum est, anima Christi licet uniatur Verbo, non tamen includere dicitur Verbum: quia sic Deus esset inclusus, quod falsum est: sed unitur toti Verbo, et hoc non est claudere intus, ita quod non sit alibi, cum sit ubique essentialiter, potentialiter, et praesentialiter» (*ivi*, ad secundum, p. 259).

Ricapitolando:

Modalità dell'essere delle cose in Dio (≡ modalità di conoscenza delle cose da parte di Dio)	Oggetto corrispondente
ut in causa potente tantum	a) quae sunt in potentia sua efficienter tantum, et numquam fient b) quae sunt in ipso potente, quod ipse est dans posse infiniti licet non actum
ut in causa cognoscente rationem operis et operante	omnes creaturae
ut in cognoscente tantum	mala
ut in operante tantum sine cognitione ¹³⁷	//

Si tratta di una conoscenza davvero onnicomprensiva, che non esclude nemmeno le circostanze di ogni evento futuro: quando Cristo afferma di non conoscere né il giorno

¹³⁷ Questa modalità dell'essere delle cose in Dio è inammissibile, dal momento che Dio non opera mai senza sapere: «Non autem possunt esse ut in operante tantum sine cognitione: quia habens intellectum, operatur cognoscendo rationem operis, vel nescit quid agit, et operatur vane, quod non est dicendum de Deo» (ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, sol., p. 258).

né l'ora del giudizio (Mt 24, 36) o che solo il Padre può decidere il momento in cui ristabilire il regno d'Israele (Act 1, 7), lascia intendere soltanto che il Figlio, pur sapendo, si comporta come chi non sa per non arrecare danno agli uomini¹³⁸.

Sull'atto specifico con cui si attua la conoscenza di ogni cosa *in Verbo*, poi, Alberto sostiene che, dal momento che nel Verbo la totalità delle cose si presenta *per modum unius*¹³⁹, altrettanto unitario deve essere lo sguardo del contemplante ad esso congiunto, tanto da configurarsi come unico almeno *quoad objectum*¹⁴⁰.

A queste conclusioni il Domenicano giunge attraverso la riflessione condotta nell'articolo precedente, in cui si chiede se la conoscenza che l'anima del Cristo ha di tutte le cose avvenga in virtù della contemplazione del Verbo a sé unito – e dunque senza mediazione alcuna – oppure attraverso un qualche abito formale, come si verifica nel caso degli angeli¹⁴¹. Secondo Alberto, la conoscenza da parte del Cristo uomo di *tutte* le cose in quanto tali non può che avvenire direttamente *in Verbo*: respingere ciò significherebbe negare il privilegio a lui solo accordato dell'unione con il Verbo medesimo¹⁴². Anche agli angeli, infatti, è concesso di conoscere le cose nel Verbo;

¹³⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, ad quartum, p. 259: «... Filius non excluditur a notitia Patris, nec etiam Spiritus sanctus, nec etiam anima Christi quae et unita Verbo novit omnia futura: sed intendit, quod Filius nescit, quia non fecit nos scire, et ad modum nescientis se habuit: quia nobis non profuisset, sed obfuisset scientia diei illius».

¹³⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, arg. 1, p. 258: «Quidquid est in Verbo, est in eo per modum unius, et non per modum plurium, cum ipsum sit simplex: sed anima Christi semper contemplatur in Verbo: ergo congovit omnia per modum unius: simplex autem adspectus est de uno quia uno: ergo uno adspectu cognovit omnia».

¹⁴⁰ Diverso è il discorso se si considera l'*adspectus* relativamente all'intelletto discernente: in questo caso esso si configura come una giustapposizione di *conversiones* ai singoli oggetti: «... uno adspectu dicitur duobus modis, scilicet quoad objectum, vel quoad discernentem: et bene concedo, quod scilicet quoad objectum est unus adspectus quo sunt omnia: sed quoad intellectum discernentem non potest esse actus unus: quia alia conversio est secundum actum ad hoc, et alia ad illud» (ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, ad primum, p. 258).

¹⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, p. 256: «Utrum illa scientia quam Christus de omnibus habet, sit in contemplatione Verbi sibi uniti, vel in aliquo habitu formali in quo cognoscat omnia: sicut Angeli in principio suae creationis receperunt habitum in quo cognoscunt omnia?». Come Alberto ricorda nel primo argomento contrario, tre sono, secondo l'insegnamento di Agostino, le forme di conoscenza proprie degli angeli: alla *cognitio* con cui essi conoscono le cose *in proprio genere rerum*, si affianca la conoscenza delle cose *in se ipsis* e *in Verbo* (cfr. *ivi*, s. c. 1, p. 257). È evidente che nella domanda si fa riferimento ai primi due tipi di scienza, che esigono la presenza di forme abituali; nella *cognitio in Verbo*, al contrario, queste forme sono sostituite dal Verbo medesimo: si tratta dunque di un'interrogativa retorica.

¹⁴² ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, sol., p. 257: «... anima Christi cognitionem omnium ut omnium non habet nisi in Verbo».

tuttavia, si tratta di una forma di conoscenza parziale e discontinua (come quella delle anime beate), sottoposta alla duplice variabile della volontà divina e del merito:

quia illi soli animae [scil. Christi] quam sibi univit, se quoad omnia cognoscibilia ostendit, aliis autem Angelis et animabus beatis quantum vult, et quantum meruerunt¹⁴³.

Quanto alla conoscenza delle cose *in Verbo*, dunque, si può affermare che tra gli angeli e l'anima del Cristo sussiste una differenza di ordine quantitativo, dettata dal grado di presenza e di penetrazione del Verbo medesimo rispetto all'intelletto contemplante: così, mentre agli angeli è dato di conoscere soltanto alcune cose nel Verbo, al Cristo è concesso di vedere tutto e senza soluzione di continuità¹⁴⁴. Un fenomeno, questo, che, come si accennava poc'anzi, si verifica in conseguenza dell'unione dell'anima del Cristo con il Verbo, che fa sì che l'atto mediante cui essa giunge a conoscere *tutte* le cose si compia non *per abstractionem* delle forme abituali, bensì *per conversionem ad id quod est causa prima omnium*¹⁴⁵. Diversamente, scrive

¹⁴³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, sol., p. 257.

¹⁴⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, ad primum, p. 257: «... anima Christi non habet habitus qui sunt similitudines omnium, hoc potius est signum quod plus collatum est ei quam aliis (sic!) Angelis: quia in praecedenti distinctione determinatum est, quod habet habitum in quo cognoscit omnium naturalium ordinem et processum sicut Angeli: sed omnium cognoscibilium a Deo non est iste habitus, quia Angeli non cognoscunt omnia: unde supra hoc habet unionem ad Verbum in quo semper omnia contemplatur et cognoscit». Nel 'tutto' conoscibile dall'anima di Cristo nel Verbo sono compresi anche i futuri contingenti: «... Omnia non possunt cognosci nisi in eo in quo sunt quodammodo omnia: sed in nullo habitu Angelorum vel natura sunt omnia: quia ea quae subjacent libero arbitrio, non sunt ordinata, nec aliquid potest in ea comprehendenda cognoscendo prout dependent a futuro, nisi solus Deus: ergo haec non possunt cognosci nisi a Deo solo: ergo anima Christi non potuit haec cognoscere nisi in Deo» (ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, s. c. 3, p. 257). Quanto ai termini 'presenza' e 'penetrazione', che nel caso del Cristo si accompagnano al lemma *unio*, cfr. *ivi*, s. c. 2, p. 257 (oltre al già citato s. c. 1, dove compare l'aggettivo *praesentius*): «... Non fieret intellectus sine *praesentia* rei intellectae: magis autem *praesens* est quod per essentiam est in anima, quam id quod per similitudinem tantum: et magis *praesens* est *penetrans* intellectum sui simplicitate, quam attingens quasi extrinsecus tantum: sed Verbum *penetrat* per se intellectum contemplantis: ea autem quae sunt essentialiter sunt in anima, ut justitia, temperantia, fides, et hujusmodi, non tangunt vel informant animam extrinsecus: ergo magis *praesentatur* Verbum, quam aliquis habitus possit *praesentare*: sed adhuc magis *praesentatur* animae quam sibi *unit* et eam *penetrat*: ergo cum haec sit anima Christi, anima Christi in Verbo et non in aliquo alio cognoscit omnia» (corsivo mio).

¹⁴⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, ad secundum, p. 257: «... assimilatio [intelligentis, et ejus quod intelligitur] duplex est. Uno modo per abstractionem: et alio modo per conversionem ad id

Alberto, ci troveremmo di fronte a un'anima imperfetta, a un intelletto *acquisente*¹⁴⁶ la conoscenza, attivato da specie ricavate dalle cose o ricevute al momento della creazione.

Completamente differente è il caso della conoscenza sperimentale, di cui il nostro autore si occupa nella distinzione XIII. Al centro dell'attenzione vengono qui poste le due *auctoritates* riportate dal Lombardo che sembrano deporre a favore della presenza di un difetto di sapienza nell'anima del Cristo: da una parte, Lc 2, 52 (*Iesus proficiebat sapientia, et aetate et gratia apud Deum et homines*) e, dall'altra, il brano del *De incarnationis dominicae sacramento* in cui Ambrogio sostiene che il Cristo uomo progredisce al livello della conoscenza sensibile¹⁴⁷. In particolare, nell'articolo X Alberto si interroga circa il significato delle parole del vescovo di Milano, dando vita a una riflessione tanto stratificata quanto originale, che è opportuno analizzare nel minimo dettaglio.

La posizione del Domenicano appare evidente sin dalle prime battute, caratterizzate da una singolare fermezza contro le parole del *Magister*:

Incidit autem hic dubium de intentione Ambrosii. Si enim hoc vult
dicere quod imponit sibi Magister: tunc nihil probat contra
haeticum¹⁴⁸.

Pietro Lombardo respinge categoricamente l'interpretazione immediata delle parole di Ambrogio, proponendone una lettura moderata, fondata sulla nozione di progresso ostensivo¹⁴⁹; una lettura che, a sua volta, Alberto rifiuta in maniera altrettanto

quod est causa et ars prima omnium, et hoc secundo modo per conversionem et unionem ad Verbum anima Christi habuit assimilationem intellectus cum omnibus».

¹⁴⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, ad tertium, p. 257: «Ad aliud dicendum, quod illa similitudo est vera de intellectu acquirente scientiam rerum: et hoc non competit animae unitae summae perfectioni: quia illa non potuit subiacere ignorantiae».

¹⁴⁷ AMBOROSIUS, *De incarnationis dominicae sacramento*, liber unus, c. 7, nn. 71-74 (CSEL 79, pp. 260-262).

¹⁴⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, p. 248.

¹⁴⁹ PETRUS LOMBARDUS, *Liber III Sententiarum*, d. XIII, c. unicum, n. 9, pp. 88-89: «Sed ex qua causa illius dicti intelligentia, scilicet 'sensus proficiebat humanus', assumenda est? Aperte enim videtur Ambrosius innuere quod Christus secundum humanum sensum profecerit, et quod infantia eius experta cognitionis fuerit, et patrem et matrem ignoraverit: quod nec Ecclesia recepit, nec praemissae auctoritates patiuntur sic intelligi. Sed ita sane potest accipi, ut quantum ad visum hominum et sui sensus ostensionem, Christus profecisse dicatur. Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundum ostensionem et aliorum hominum opinionem. Ita etiam patrem et matrem dicitur ignorasse in infantia, quia ita se

perentoria. Il discorso di Ambrogio, infatti, si colloca nel quadro della disputa contro gli Apollinaristi, che, com'è noto, negavano al Cristo il possesso di un'anima intellettuale, sostituita nella sua funzione dal Verbo; se nel passo in questione il vescovo di Milano si riferisse a un progresso soltanto apparente, come potrebbe confutare la tesi degli eretici¹⁵⁰? Del resto, scrive Alberto nel secondo argomento, l'affermazione di Ambrogio sembra incontrovertibile: come insegna il Damasceno, infatti, Cristo ha assunto tutto ciò che è presente nella natura umana prima del peccato e, come si legge nel *De Genesi ad litteram* di Agostino¹⁵¹, nel patrimonio di questa natura rientra anche la *cognitio experimentalis quae accipitur a singularibus*¹⁵²; quel genere di conoscenza, cioè, che, mediante lo stimolo dell'esperienza, induce Adamo, che pure è dotato della scienza di tutte le cose, a conoscere sempre più il Creatore come operante in seno alla natura e a manifestare una sorta di progresso conoscitivo¹⁵³.

Nel terzo argomento, Alberto conduce un ragionamento a struttura binaria a partire dalla seguente tesi: «Sensus Christi receptivus fuit sensibilium specierum praesente

habebat et gerebat ac si agnitionis esset expertus». Questa soluzione è preceduta da un monito: «Haec verba Ambrosii pia diligentia inspicienda sunt, quae ex parte hominis ignorantiam instruunt et illuminant, ex parte errandi fomitem male intellecta ministrant» (*ivi*, n.7, p. 87).

¹⁵⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, arg. 1, p. 248: «Dicit enim Magister, quod vult dicere, quod sensus proficiebat humanus, dum profectum aliis ostendit: sed hoc competit etiam sensui divino: ergo per illam mutabilitatem in profectu qui est in aliis, non potest probare quod in Christo sensus humanus fuit, sicut intendit Ambrosius: loquitur enim contra haereticos qui dicebant Christum esse simplicem creaturam». Come nota Mascarucci, Alberto «torna ad indagare diligentemente quale fu l'intenzione di S. Ambrogio, perché ammettesse nel Cristo un progresso. Egli dunque *rimette le espressioni di questo santo dottore nel contesto* per trarvi il suo valore e servirsene all'uopo, senza piegarlo verso un senso che non ha. Il risultato è lampante: il *contesto* parla veramente in favore di un progresso reale. È S. Ambrogio che parla contro l'eresia di Apollinare, quegli che negò al Cristo l'anima e l'intelligenza umana. Il vescovo di Milano vuole provare il contrario mostrando che veramente il Cristo fece dei progressi nell'esperienza ... e che quindi egli possedette un'anima umana ... Un progresso apparente, soggiunge Alberto, non è solo della scienza umana, ma pure della scienza divina; se dunque le parole di S. Ambrogio si debbono prendere in questo senso che gli impone il Maestro, allora quel santo Dottore non prova niente contro gli eretici» (P. MASCARUCCI, "Il progresso di Cristo nella scienza", p. 240, corsivo mio).

¹⁵¹ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, l. VIII, n. 8 (CSEL 28/1, p. 243).

¹⁵² ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, arg. 2, p. 248.

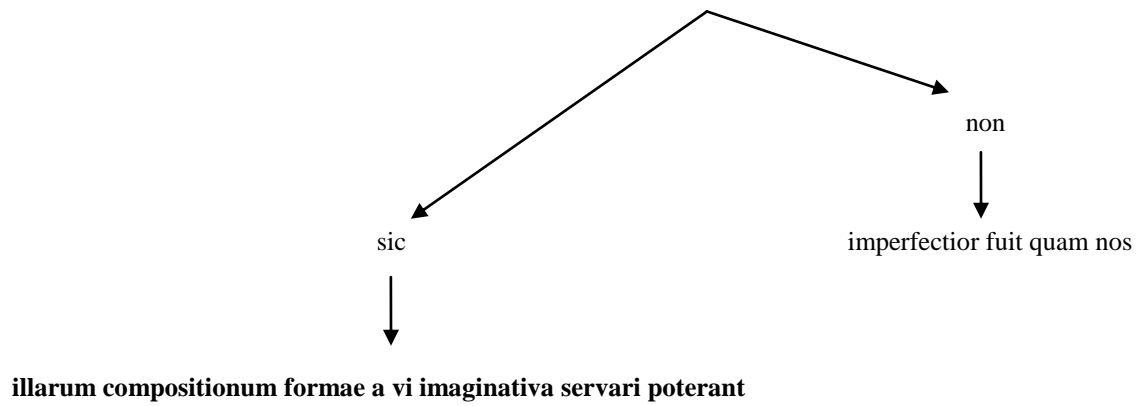
¹⁵³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, arg. 2, p. 248: «Super illum enim locum in libro VIII super *Genesim ad litteram* dicit Augustinus ostendens quod non ante peccatum hominem ad laboris indigentiam damnavit: sed ut experimento excitatus magis Creatorem cognosceret operantem in natura ... Ex hoc accipitur, quod licet Adam omnium naturarum habuerit scientiam, quod tamen profecerit in cognitione experimenti. Ergo a simili, licet Christus scientiam habuerit omnium, etiam cognitione experimenti proficere potuit».

materia»¹⁵⁴. Ora, scrive Alberto, o il senso comune del Cristo può operare la *compositio sensorum*, tanto da poter dire “questo cibo insaporito con zafferano è dolce, questo è amaro”, oppure no. Se no, è più imperfetto degli altri uomini, in cui il senso comune è preposto a questa operazione (e questo è inammissibile); in caso contrario, è dotato della capacità di operare nuove composizioni ogni giorno. Se questa ipotesi è fondata, la sua *vis imaginativa* può conservare le forme di tale *compositiones* oppure no. Ancora una volta: se no, allora Cristo è afflitto da un’impotenza maggiore rispetto agli altri uomini; se sì, la sua immaginazione non può che accogliere e immagazzinare nuove forme. Ecco dunque porsi la questione cruciale: o l’intelletto agente del Cristo può astrarre nuove forme oppure no. Se la seconda alternativa conduce inevitabilmente all’insostenibile conclusione dell’inadeguatezza del Verbo incarnato, la prima ha come conseguenza l’ammissione di un progresso reale nella sua conoscenza, frutto dell’impressione nell’intelletto possibile delle forme via via astratte dall’intelletto agente¹⁵⁵.

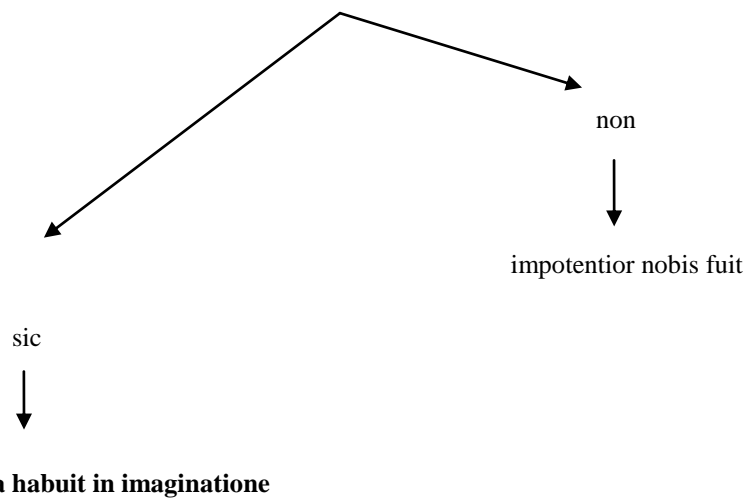
¹⁵⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, arg. 3, p. 248.

¹⁵⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, arg. 3, p. 248: «Aut igitur sensus Christi communis in Christo potuit facere compositionem sensorum in ipso, ut diceret, hoc croceum est dulce, et hoc croceum amarum: aut non. Si non: ergo imperfectior fuit quam nos: quia sensus communis potuit hoc facere in nobis. Si potuit: ergo sensus communis potuit in Christo facere novas compositiones omni die. Aut igitur illarum compositionum formae a vi imaginativa servari poterant, aut non. Si non: iterum sequitur, quod impotentior nobis fuit. Si sic: ergo multa nova habuit in imaginatione. Ulterius quaero, Utrum intellectus agens in Christo potuit abstrahere ab aliis formis rationes ulteriores, aut non? Si non: ergo impotens. Si sic: ergo abstraxit. Quidquid autem abstrahit agens intellectus, imprimit in possibilem: ergo possibilis intellectus in Christo recepit novam speciem, et novas species multas: ergo videtur, quod novam scientiam: et ita profecit in eo sensus humanus, ut dicit Ambrosius». Cfr. schema.

1) Sensus Christi communis potuit facere compositionem sensorum in ipso



illarum compositionum formae a vi imaginativa servari poterant

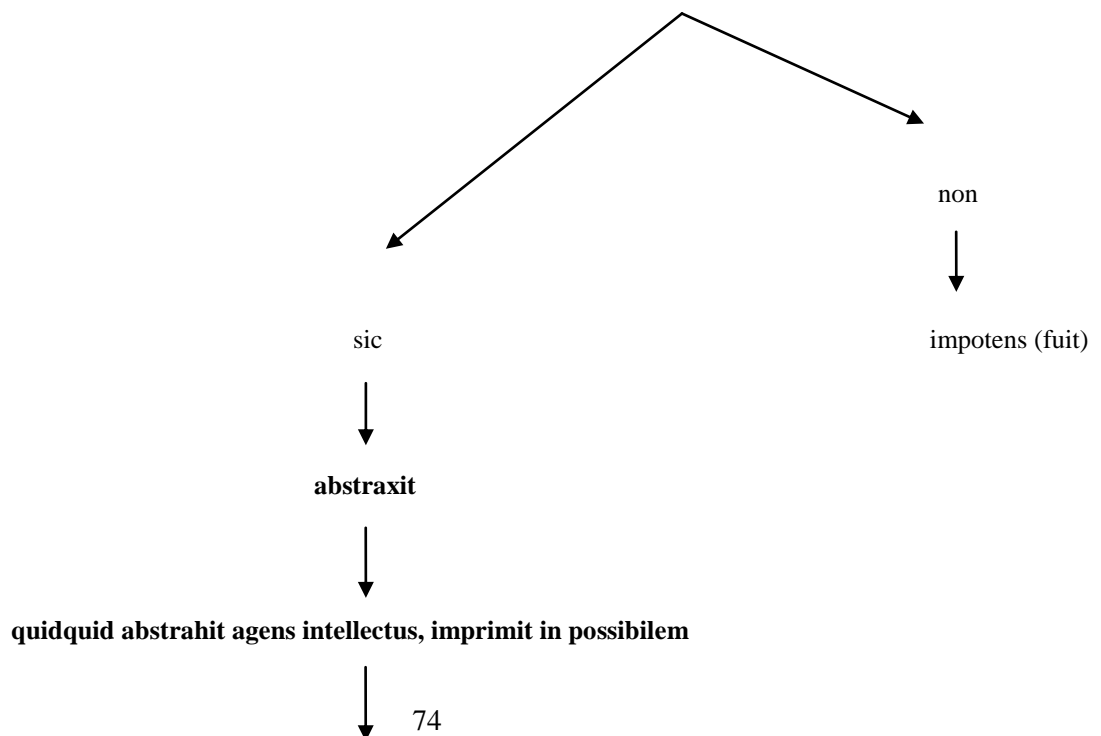


sic

multa nova habuit in imaginatione

impotentior nobis fuit

2) Intellectus agens in Christo potuit abstrahere ab aliis formis rationes ultiores



sic

abstraxit

quidquid abstrahit agens intellectus, imprimit in possibilem

possibilis intellectus in Christo recepit novam speciem, et novas species multas (i. e. novam scientiam)



profecit in eo sensus humanus

D'altro canto, vi sono due ragioni fondamentali che indurrebbero a credere che nel Verbo incarnato non si registri alcun progresso conoscitivo. L'una trova la propria formulazione nel paradosso delle due forme in un solo soggetto¹⁵⁶; l'altra, che si configura come una variante più complessa della prima, si fonda sull'analogia aristotelica tra la relazione intelletto possibile-intelletto agente e la relazione materia-forma (o materia-arte)¹⁵⁷. Un'analogia che nell'argomentazione albertina si traduce nel seguente sillogismo: l'intelletto possibile sta all'intelletto agente come la materia sta alla forma (o la materia alla tecnica); ma la materia non è in potenza alla forma che ha [già] e, dal momento che non riceve nulla se non ciò cui è in potenza, non riceve nemmeno la forma che [già] possiede; di conseguenza, l'intelletto possibile non riceve dall'intelletto agente la forma che [già] possiede, sicché l'intelletto del Cristo non conosce progresso alcuno. A nulla sembra valere la contro-obiezione secondo cui, sulla scorta di Aristotele, l'intelletto possibile sarebbe più assimilabile alla materia della tecnica che alla materia della natura e dunque, al pari della materia della tecnica (che non perde la forma della natura quando riceve quella della tecnica), potrebbe accogliere in sé due forme differenti. Nel momento in cui riceve la forma dell'arte, infatti, la materia non accoglie in sé né due *formae artis* né due *formae naturae* della medesima specie, ma una *forma artis* che si aggiunge alla *forma naturae* già posseduta. Completamente diverso sarebbe il caso dell'intelletto possibile del Verbo incarnato, che, durante il processo astrattivo, riceverebbe contemporaneamente dall'intelletto

¹⁵⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, s.c. 1, p. 249: «Duae formae ejusdem speciei non possunt esse in eodem subjecto: habitus autem cognitionis omnium fuit in Christo ab instanti suae conceptionis: ergo non fuit susceptibilis alicujus habitus per cognitionem experimenti».

¹⁵⁷ ARISTOTELE, *De anima*, l. III, c. 5 (430a 10).

agente - definito da Alberto *species specierum intelligibilium* - due specie della medesima *ratio*¹⁵⁸.

Ma veniamo al *respondeo*, che si apre con un *incipit* tanto esplicito quanto *tranchant*:

Dicendum sine praejudicio, quod plus veritatis est in verbis Ambrosii quam Magister eliciat ex eis, quia sine dubio aliter nihil probaret contra haereticum¹⁵⁹.

A questo davvero insolito esordio fa immediatamente seguito una meticolosa classificazione delle forme di conoscenza rinvenibili nel Cristo in quanto dio e in quanto uomo. Prima fra tutte non può che essere l'increata *cognitio Filii Dei*, che il Verbo incarnato condivide con il Padre e lo Spirito Santo:

Pono enim in Christo quatuor esse cognitiones, quarum una in summo erat cognitio Filii Dei quae est cognitio quam unam numero ab aeterno increatam habet cum Patre et Spiritu sancto¹⁶⁰.

A questa si aggiungono le tre specie di conoscenza proprie dell'*anima* di Cristo, che la avvicinano - ma non la assimilano - ora agli angeli e ai beati, ora ad Adamo prima del peccato, ora all'uomo in generale, di volta in volta utilizzati più come inadeguate pietre di paragone che come termini di un confronto fra uguali. La prima, privilegio esclusivo del Figlio di Dio e causa della piena *comprehensio* del Verbo *in via*, deriva dalla *conjunctio ad divinitatem* e si compie in maniera immediata, *per*

¹⁵⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, s.c. 2, p. 249: «... Materia non est in potentia ad formam quam habet, et nihil recipit nisi id ad quod est in potentia: ergo numquam recipit formam quam habet: sed agens intellectus se habet ad possibilem, ut formam ad materiam, ut ait Philosophus, vel ars ad materiam: ergo possibilis non recipit ab agente formam quam habet: ergo intellectus in Christo non profecit ... Si dicas, quod possibilis non est ut materia naturae, sed ut materia artis, propter quod dicit Philosophus quod se habet agens ad possibilem ut ars ad materiam: adhuc concluditur propositum: licet enim materia artis non amittat formam naturae accipiendo formam artis, ut dicebat Empedocles, tamen non recipit simul duas formas artis ejusdem speciei, nec duas formas naturae ejusdem speciei. Cum igitur agens sit ut ars, eo quod ipse est species specierum intelligibilium, possibilis non simul recipit ab eo duas species ejusdem rationis».

¹⁵⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, sol., p. 249.

¹⁶⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, sol., p. 249.

speciem quae est patriae, et ultra quam patriae; espressione, questa, in cui la congiunzione *et* ha valore più avversativo/rafforzativo che coordinativo¹⁶¹: mentre infatti gli angeli e le anime beate conoscono per mezzo della specie della presenza divina, Cristo conosce *per speciem unitam sibi*, cioè mediante la divinità medesima a lui unita. La seconda forma di conoscenza del Cristo uomo si identifica con la *cognitio omnium naturalium* di cui gode Adamo nello stato di innocenza; infine, la terza, prerogativa dell'uomo *viator*, viene definita da Alberto *cognitio experimenti* e si connota come duplice nella misura in cui duplice è l'origine dell'esperienza. Accanto a un *experimentum* generatore di scienza, che ha luogo nel soggetto ignorante e che si configura come il primo momento del normale processo noetico, si pone infatti un'esperienza meramente stimolatrice di scienza, che, lungi dal creare un nuovo *habitus* conoscitivo, si limita ad eccitare quello già esistente¹⁶². Ed è quest'ultima,

¹⁶¹ Il valore di questo *et* appare evidente nel *respondeo* dell'articolo XII della *distinctio* XIII, dove la scienza del Cristo viene presentata come *quadruplex, vel triplex*, «... scilicet increata, unita Verbo, et comprehensoris: et secundum primum statum similis fuit scientiae quam acceperunt Angeli a principio suae creationis [il riferimento è qui, ovviamente, alla *cognitio unita Verbo*]. *Cognitio autem comprehensoris est cognitio praesentis uniti, et ideo reducitur ad scientiam unionis, hoc est, quam facit unio*» (ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. XII, sol., p. 251). Al termine dell'elenco figura la conoscenza sperimentale.

¹⁶² ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, sol., p. 249: «Quarta autem cognitio est quae est viatoris quae est cognitio experimenti: sed origo experimenti est duplex: una quae est scientiam faciens, et sic est in ignorante in quo per experimentum acquiritur memoria, et ex memoria et experimento una universalis ratio quae generat scientiam in intellectu non habente. Aliud est experimentum non habitum quidem faciens, sed excitans, sicut Adam habuit experimentum ... et hanc habuit Christus, et profecit in ea». È evidente qui il riferimento a ARISTOTELE, *Metaphysica*, I, I, c. 1 (980b 25-981a 10) e ID., *Analytica posteriora*, I, II, c. 19 (100a 4-10), dove Aristotele parla del processo di acquisizione della conoscenza. Questa soluzione è presente in altri luoghi dell'opera di Alberto: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Epistulas*, Epistula III, ad quintum, in *Opera omnia*, t. XXXVI/2, ed. P. SIMON, Münster 1978, p. 486: «... secundum unam viam solutionis dicitur Christus profecisse sapientia, quia ad modum proficientis se habuit, dum sapientiam suam quam a principio conceptionis perfectam habuit, magis ac magis manifestavit ad instructionem hominum, et laudem Dei. Vel aliter dicamus et melius, quod non profecit sapientia per incrementum habitus sapientiae, sed per experientiam particularium sensibilium, dum aliquid sensibili cognitione acciperet quod prius expertus non fuerat: ex tali autem experimento in addiscente generatur scientia: non autem sic fuit in Christo, sicut nec in scibilibus generatur habitus scientiae experimento sensibilium: quia duae qualitates ejusedem rationis non possunt esse in eodem, sicut nec duae albedines»; ID., *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. II, 10, dubium secundum, in *Opera omnia*, t. XXXVI/2, ed. M. BURGER, Münster 1999, p. 49: «Quantum ad scientiam vero non profecit secundum intellectualem scientiam, sed tantum secundum experimentalem, quia cotidie experiebatur aliquid, quod prius non erat expertus»; ID., *Enarrationes in primam partem Evangelii Lucae (I-IX)*, c. II, 52, in *Opera omnia*, t. XXII, ed. S. C. A. BORGNET, Paris 1894, p. 258, dove, a partire da un confronto tra glosse diverse (cfr. P. MASCARUCCI, "Il progresso di Cristo nella scienza", p. 249), scrive: «... juxta hominis naturam proficiebat sapientia: non quod esset sapientior ex tempore, sed quod plus et

com'è facile prevedere, che si realizza nell'anima del Verbo incarnato e che permette di fornire una spiegazione accettabile delle parole di Ambrogio senza tuttavia ammettere il verificarsi di un progresso *reale*, uguale a quello sperimentato dagli altri uomini. La parola *sensus* utilizzata dal vescovo di Milano viene interpretata da Alberto come sinonimo di *intellectus de praesenti* o, ancora più chiaramente, di *intellectus reflexus ad sensum*: in altri termini, l'intelletto del Cristo, lungi dall'accogliere in sé una seconda forma della medesima specie, si limita ad essere attualizzato dall'esperienza fatta dal senso o, per usare le parole di Alberto, a ricevere una *nova habitus conversio ad hoc vel illud ex intellectu ad sensum reflexum*¹⁶³, giungendo in questo modo a conoscere qualcosa di cui già possiede l'idea¹⁶⁴. E così il Domenicano può concludere il suo *respondeo* affermando che, per quanto identica a quella dell'uomo in generale al livello del senso (particolare e comune) e dell'immaginazione, la conoscenza del Verbo incarnato se ne discosta necessariamente per quanto concerne il ruolo e il funzionamento dell'intelletto:

Bene enim concedo sensum Christi particularem fuisse
apprehensivum sensibilium, et sensum communem fuisse
compositum, et imaginationem receptivam imaginationum: sed
intellectus secundum actum factus in aliquo habitu non recipit

plus ostendit sapientiae et gratiae. Et ideo profectum sapientiae non ponit in eo Evangelista, sed in Deo profectum gloriae et laudis, quae accreverunt in ore hominum, et in hominibus per profectum virtutis. Et ideo non simpliciter dicit, quod profecit sapientia, sed coram Deo per laudem, et coram hominibus per aedificationem ... ex illa [scil. anima rationali] nec artem nec scientiam fecit, quia non indiguit: cum ex plenitudine Deitatis, quae corporaliter in eo habitavit, scientiam et sapientiam stantes sibi, et gratiam nobilissimo modo habuit. Et quod nobilissimo modo habetur, supervacuum est ignobiliore modo per profectum acquirere». Cfr. *ivi*, c. II, 39, p. 247: sebbene non abbia in sé alcuna forma di ignoranza, tuttavia «... secundum experimentalem cognitionem, quae ex sensibus oritur, Christus profecit: sed per hanc nihil accepit quod prius multo nobiliori modo non habuerit». Si noti però che, poco sopra, si legge che lo spirito creato di Cristo «confortabatur ... ad formas intellectum apprehendendas, et apprehensas tenendas, et tentas dijudicandas, et dijudicatas memoriae commendandas, et memoratas explanandas» (*ibidem*).

¹⁶³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, ad ob. 1, p. 250.

¹⁶⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, sol., p. 249 : «et hoc intendit Ambrosius: et ideo dicit, Sensus proficiebat humanus: et non dicebat, Intellectus proficiebat humanus ... Sensus est intellectus de praesenti, hoc est dicere intellectus reflexus ad sensum: et ille immutatur ad actum per experimentum, licet non ad novum habitum». Sull'ambiguità del termine *sensus* in rapporto alla riflessione di Alberto, cfr. E.-H. WÉBER, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988, pp. 203-204.

amplius ejusdem rationis habitum: quia duae species ejusdem rationis
non sunt in uno eodem¹⁶⁵.

Al termine di questa dettagliata riflessione sulle caratteristiche e sulle condizioni di possibilità della conoscenza dell'anima del Cristo, Alberto innesta un'indagine - già anticipata dall'analisi delle parole di Ambrogio - sulla questione del suo *profectus* conoscitivo e, conseguentemente, della presenza/assenza in essa di una qualche forma di ignoranza.

La soluzione al primo problema, affrontato nell'articolo XI della *distinctio* XIII, viene di nuovo fondata sulla molteplicità intrinseca della conoscenza del Verbo incarnato, che comprende una *cognitio increata*; una *cognitio comprehensoris*, che trae origine dal privilegiato rapporto tra Cristo e il Verbo (a lui non solo sempre presente, ma anche costantemente unito); ancora, la *cognitio Adae*; infine, *aliquo modo*, la *cognitio experimenti*¹⁶⁶. Come sottolinea prontamente Alberto in risposta alla prima obiezione, si tratta di una molteplicità per nulla superflua, che, giustificata in quanto *ostensiva* della duplice natura e dei diversi stati presenti nella persona del Cristo¹⁶⁷, in realtà serve da una parte a garantire al Verbo incarnato non solo in quanto dio, ma anche in quanto uomo una qualche forma di onniscienza; dall'altra, ad ammettere in lui un progresso, sebbene del tutto *sui generis*. Ci si trova qui di fronte a una soluzione consolidata e pienamente condivisa, che, tuttavia, presta il fianco a due ineludibili obiezioni, fra loro strettamente connesse: da un lato, sembra che le varie declinazioni della scienza umana siano destinate ad essere assorbite dalla scienza divina, come accade alla luce della candela, inevitabilmente offuscata da quella, più grande e intensa,

¹⁶⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, sol., p. 249. Si noti che la differenza cui si fa riferimento è giustificata dal fatto che, mentre gli oggetti del senso e dell'immaginazione sono fugaci e transitori, quelli dell'intelletto - le forme, le specie - si imprimono in esso in maniera permanente (cfr. *ivi*, p. 250: «Si autem objicitur, quod est simile de imaginatione et sensu, bene concedo quamdiu manet imaginatio ejusdem: sed imaginationes transeunt frequenter in viribus sensibilibus, et recipiuntur novae plus quam intellectus»).

¹⁶⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, sol., p. 250: «Ad hoc dicendum, quod Christus habuit cognitionem multiplicem, scilicet increatam, et ex unione ad Verbum: comprehensoris in patria, eo quod Verbum sibi quoad animam semper fuit praesens et unitum: et etiam cognitionem Adae: et etiam aliquo modo cognitionem experimenti».

¹⁶⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. XI, ad primum, p. 250: «Ad id autem quod contra objicitur, dicendum quod non erat superfluum in Christo quod erat naturae vel status ostensivum: quia hoc multum valet nobis crederet in eo utramque naturam: et etiam hujusmodi cognitiones sunt de ratione stauum».

del sole (in una sorta di giorno in cui tutte le luci sono bianche)¹⁶⁸; dall'altra, pare difficile comprendere come nel Cristo possano convivere forme di conoscenza corrispondenti a diversi gradi di perfezione:

Item, Perfectius est scire nihil accipiendo a re, quam accipiendo: et perfectius est scire per causam, quam per effectum: et perfectius est scire per scientiam quae est causa, quam quae non est causa, sed similitudo tantum ... Cum igitur homo cognoscat scientia causata a rebus, Angelus scientia quae est similitudo rerum et non causa, Deus autem scientia quae est causa rerum, videtur quod solum illam habuerit et non aliam¹⁶⁹.

In altri termini, non sembra ragionevole ritenere che nel Cristo coesistano differenti modi di conoscere, ognuno meno perfetto dell'altro e, dunque, apparentemente destinato ad essere sostituito da quello superiore. Inoltre, Dio non ha negato alcuna perfezione al Figlio e lo ha dispensato da ogni imperfezione non necessaria al riscatto del genere umano; ma ogni specie imperfetta di conoscenza si configura più come un ostacolo alla salvezza che come un veicolo di redenzione¹⁷⁰; perché allora il Cristo dovrebbe esserne dotato?

A questa domanda Alberto risponde in maniera tanto chiara quanto laconica mediante il ricorso all'idea di perfezione relativa: ciò che si connota come imperfezione in rapporto a Dio (nella fattispecie una conoscenza qualitativamente e quantitativamente limitata) non lo è affatto se attribuito all'angelo o all'uomo. Dunque, Cristo, che è anche uomo oltre che dio, mostra di possedere ogni declinazione della

¹⁶⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. XI, arg. 2, p. 250: «Item, In inferioribus videmus, quod lumen majus offuscat minus, ut lumen candelae non apparet in sole: ergo ita fuit etiam in anima Christi: ergo non habuit nisi scientiam divinam».

¹⁶⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, arg. 3, p. 250.

¹⁷⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. X, arg. 3, p. 250: «... cum nullum perfectorum negaverit Filio suo Deus, et omne imperfectum ab eo removerit praeter hoc solum quod ordinem habuit ad nostram redemptionem, videtur quod omnem modum cognitionis imperfectae removerit ab eo: quia cognitio imperfecta magis est contraria saluti, quam *promotiva*» (corsivo mio).

perfezione relativa a ciascuna delle due nature e funzionale alla redenzione del genere umano¹⁷¹.

Del tutto vano si rivela anche l'argomento delle luci (della candela e del sole), che, scrive Alberto, sarebbe fondato solo se si trattasse di luci analoghe e irraggianti il medesimo oggetto. Ma non è questo il caso della varie forme di scienza che convivono nel Cristo, come dimostra il fatto che non solo gettano luce su oggetti diversi, ma illuminano i rispettivi oggetti secondo modalità e risultati differenti. Del resto, quando ci si riferisce a queste forme di conoscenza, non si può neanche utilizzare il termine 'scienza' in maniera univoca, dal momento che, a seconda della sua declinazione, esso diventa sinonimo ora di *causa* della cosa, ora di *similitudo*, ora di conoscenza causata dalla cosa¹⁷².

Molto simile al *respondeo* dell'articolo XI è quello dell'articolo successivo, in cui, ancora una volta, si fa riferimento alla quadri-tripartizione della scienza del Cristo, estremamente efficace nel farne un soggetto onnisciente e progredente al contempo. L'articolo si concentra in particolar modo sui limiti temporali dell'onniscienza dell'anima del Verbo incarnato. Di primo acchito, infatti, sembra sconveniente che il Cristo bambino non condivida con tutti gli altri infanti il difetto dell'ignoranza, tanto più se si fa riferimento ad *auctoritates* come, ad esempio, quella di Leone Papa, secondo cui l'infanzia del Figlio di Dio scorre in maniera del tutto identica a quella degli altri fanciulli¹⁷³. Del resto, come scrive Aristotele nella *Physica*, è naturale che i bambini appena nati ritengano padri tutti gli uomini e madri tutte le donne: se Cristo ha assunto tutto ciò che è naturale per l'uomo, non si può negargli neanche questa forma

¹⁷¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. XI, ad tertium, p. 251: «Ad aliud dicendum, quod habere omnem modum sciendi non est de ratione imperfectionis naturae humanae: quod enim imperfectum esset Deo, hoc perfectum esset Angelo vel homini: unde cum Christus Deus fuerit et homo, omnes modos perfectionis utiles nobis habuit secundum statum utriusque naturae».

¹⁷² ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. XI, ad secundum, p. 251: «... aequivoce sunt scientiae, sicut ostendit modus objectionis: quia una est causa rei, et alia similitudo, et tertia causata a re». Questo fenomeno induce Alberto a relativizzare il paragone tra le diverse forme di conoscenza e le differenti forme di luce: «Si autem dicas, quod in inferioribus etiam lumina non sunt ejusdem rationis, et tamen mutuo se aborbent (sic). Dicendum quod falsum est: quia quoad lucem ad minus habent eandem rationem proportionis ad actum: lux enim non est in inferiori corpore nisi secundum naturam qua communicat cum superiori corpore, ut dicit Philosophus: et ideo, licet habeant virtutes diversas in movendo, tamen lucere est commune eis secundum proportionem» (*ivi*, pp. 250-251).

¹⁷³ LEO MAGNUS, *Sermo XXXIV*, c. 3, n. 125 (PL 54, 247).

infantile di *nescientia*¹⁷⁴. In realtà, scrive Alberto, mentre le parole di Leone si riferiscono alla mera apparenza esteriore dell'infanzia di Cristo¹⁷⁵, quelle di Aristotele concernono la *natura infantis* secondo lo stato della natura corrotta, non ignoto ai filosofi. Se Adamo non avesse peccato, infatti, ogni uomo sarebbe nato in pienezza di conoscenza e grazia *secundum statum animalis vitae*, per quanto non dotato di perfezione *in quantitate* a causa della limitatezza dell'utero materno¹⁷⁶.

A corollario di questa riflessione viene posto l'articolo XIII, dedicato alla presenza della fede, della speranza e della penitenza nel Cristo. Una presenza che, analogamente ad altri aspetti della sua complessa psicologia, si configura in lui come assolutamente singolare. Ciò deriva dalla difficoltà di conciliare la pienezza di grazia e sapienza che contraddistingue il Figlio di Dio *ab ipsa conceptione* con la conseguente necessità di porre in lui quelle manifestazioni della grazia che si realizzano nell'uomo viatore (e, in quanto tale, manchevole). Così, in Cristo si rinviene sì la fede, ma non *quoad speculum et aenigma*, schermi di un occhio imperfetto e incompiuto, bensì *quoad visionem*. Analogamente, la speranza si configura in lui, che già gode della piena beatitudine dell'anima, come certa attesa della gloria o beatitudine del solo corpo, in virtù dei suoi meriti e dell'unione che lo lega al Verbo¹⁷⁷. Del tutto diverso, invece, è il caso della penitenza, che non può condividere con l'umanità decaduta, dal momento che non ha commesso peccato alcuno:

¹⁷⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Physica*, I, I, c.1 (184b 13-14): «Et pueri primum appellant omnes viros patres et matres feminas, posterius autem determinant horum unumquodque». A mio avviso è degno di nota che in questa circostanza Alberto utilizzi l'*auctoritas* aristotelica, preferendola a Is 8, 4 (*antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci, et spolia Samariae, coram rege Assyriorum*), ritenuto forse meno probante.

¹⁷⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. XII, ad primum et tertium, p. 251: «Ad auctoritatem autem Leonis dicendum, quod loquitur secundum id quod exterius in ipso apparebat: et eodem modo solvendum est dictum Christostomi».

¹⁷⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. XII, ad quartum, p. 251: «... hoc non est de natura infantis nisi secundum statum naturae corruptae, qui Philosophis notus erat. Si enim Adam non peccasset, determinatum esset quantum perfecti scientia et gratia secundum statum animalis vitae nasceremur, licet non perfecti in quantitate propter necessitatem materni uteri».

¹⁷⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. XIII, sol., p. 252: «Fides quoad visionem fuit in Christo, sed quoad speculum et aenigma in quo videt fides, non fuit in ipso, quia illa sunt imperfectionis. Spes autem est certa expectatio futurae beatitudinis ex meriti et gratia proveniens, et secundum omnem modum non fuit in ipso, sed in quantum est certa ex meritis et unione, et gloriae sive beatitudinis corporis, non animae, fuit in ipso actus spei: quia gloriam corporis certus expectabat».

Poenitentiam autem non habuit: quia respicit peccatum praecedens, sed pro nobis tantum actum poenitentiae exhibuit: quia solvit poenas pro peccato nostro debitas, et quia fuit hostia pro peccato nostro: propter quod etiam dicitur peccator ab Apostolo dicente: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit* Deus, et iterum de peccato damnavit peccatum in carne: et dicitur ibi peccatum quia fuit hostia pro peccato¹⁷⁸.

¹⁷⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XIII, a. XIII, sol., p. 252. Il passo paolino citato è tratto da II Cor. 5, 21.

Bonaventura da Bagnoregio

Il commento alle Sentenze

La prima operazione compiuta da Bonaventura nella *distinctio* XIV del terzo libro del commento alle *Sentenze*¹⁷⁹, dedicata *specialiter* alla trattazione della scienza, consiste nel distinguere le varie declinazioni della conoscenza dell'anima del Cristo sulla base degli oggetti che le definiscono: a una *scientia de Verbo*, che corrisponde alla conoscenza del Verbo medesimo, si aggiungono una *scientia in Verbo*, vale a dire la conoscenza delle cose nel Verbo, e, infine, una *scientia a Verbo*, ossia la conoscenza delle cose quali si presentano *in intellectu creato e in genere proprio*¹⁸⁰.

La prima manifestazione della scienza del Cristo uomo si identifica dunque con la conoscenza che egli ha del Verbo, a cui la sua anima è ipostaticamente unita e che costituisce l'oggetto primo della visione beatifica (di cui Cristo gode ininterrottamente nel corso della sua vita terrena, traendone un piacere che alle altre anime sarà riservato solo *in patria*). In primo luogo, è necessario chiedersi con quali mezzi l'anima del Cristo conosca il Verbo, cioè se l'anima del Cristo conosca il Verbo *cognitione alia quam illa quae est ipsum Verbum*¹⁸¹: in altri termini, ci si propone qui di comprendere se la conoscenza del Verbo da parte del Cristo uomo avvenga mediante il Verbo stesso oppure richieda l'intervento di una *sapientia media*, di un *aliquid creatum* che funga da intermediario tra un soggetto conoscente creato e un oggetto conosciuto increato¹⁸².

Le soluzioni possibili delineate da Bonaventura sono tre.

¹⁷⁹ Il terzo libro del commento alle *Sentenze* di Bonaventura è stato redatto per ultimo, probabilmente nel 1252 (cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris 1988, pp. 188-189).

¹⁸⁰ BONAVENTURA, *In tertium librum Sententiarum.*, d. XIV, *tractatio quaestionum*, in *Opera omnia*, t. III, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1887, p. 295: «Primo enim quaeritur de scientia quam anima Christi habuit de Verbo. Secundo vero de scientia quam anima Christi habuit in Verbo. Tertio de scientia quam anima Christi habuit a Verbo».

¹⁸¹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. I, p. 295.

¹⁸² Si osservi che, come fa notare Bonaventura all'inizio del *respondeo*, l'oggetto della presente questione non è l'identità tra il Verbo e la conoscenza che l'anima del Cristo ha di esso, ma l'identità tra il Verbo e il *mezzo* attraverso cui l'anima di Cristo lo conosce: «... cum quaeritur, utrum cognitio qua anima Christi cognoscit Verbum sibi unitum, sit ipsum Verbum an aliquid creatum, si intelligatur *de cognitione actu*, absque dubio certum est quod est alia, quia haec coepit esse et est actus animae et ab anima; Verbum autem est aeternum et non est ab anima, sed a Deo. - Si autem cognitio dicatur *quo mediante cognoscimus*, sic fuit diversitas opinantium» (BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. I, resp., p. 296, corsivo mio).

1. Si può ammettere che la sapienza con cui Cristo, al pari degli altri beati, conosce Dio altro non sia che la sapienza eterna, cioè il Verbo medesimo, e che dunque non si ponga la necessità di un *habitus* creato¹⁸³. Un'ipotesi, questa, che viene esclusa categoricamente da Bonaventura, in quanto ritenuta assurda e troppo lontana dalla *via communis*: se il Cristo conoscesse il Verbo mediante la sapienza increata, non vi sarebbe infatti alcuna differenza tra Dio e l'*assumptus homo*¹⁸⁴.

2. Si potrebbe ricorrere allora alla distinzione tra *scientia comprehensionis* e *scientia unionis*: la prima, comune al Cristo e agli altri beati, si avvarrebbe di un *habitus cognitionis creatae*, mentre attraverso la seconda, propria solo del Cristo, egli arriverebbe a conoscere, immediatamente e in virtù dell'intima unione con il Verbo, il Verbo medesimo. Come è facile comprendere, ci troviamo di fronte a una posizione meno estrema e certamente più probabile, ma comunque inaccettabile agli occhi di Bonaventura: il Verbo, infatti, non è unito all'anima del Cristo come il conoscibile al conoscente, l'abito alla potenza o la perfezione al perfettibile; al contrario, l'unione avviene nell'unità della persona, che può essere del tutto *absque cognitione*, priva di risvolti gnoseologici, come appare evidente nel caso della carne del Cristo, che, pur essendo unita al Verbo non diversamente dalla sua anima, tuttavia non lo conosce¹⁸⁵.

¹⁸³ Questa tesi era stata sostenuta nel secolo XII da Ugo di San Vittore, protagonista di una controversia che lo aveva visto contrapporsi a Gualtiero di Mortagne. Questi riteneva che si dovesse distinguere tra la sapienza divina e l'attività intellettuale dell'anima del Cristo, necessariamente inferiore, sebbene superiore a quella di qualsiasi altro essere creato (tesi minimalista, condivisa dalla scuola abelardiana); Ugo, al contrario, rivendicava per il Verbo incarnato in quanto uomo una conoscenza identica a quella da lui posseduta in quanto Dio (in altri termini, un'unica conoscenza, quella divina; tesi massimalista, definita anche "semiapollinarista", sostenuta anche dagli esponenti della scuola di Laon, con l'eccezione, appunto, di Gualtiero). Per un'analisi della questione della conoscenza del Cristo nel secolo XII, cfr. H. SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII. De la exclusiva ciencia divina del alma de Cristo (escuela de Laon) a los primeros interrogantes sobre su saber experimental (corriente monastica)*, Pamplona 1970.

¹⁸⁴ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. I, resp., pp. 296-297: «Quidam ... voluerunt dicere quod non solum in Christo, verum etiam in omnibus aliis Beatis, sapientia qua cognoscunt Deum est sapientia aeterna; et isti etiam ponunt quod dilectio illa qua Deum diligunt Sancti et Beati sit ipse Spiritus Sanctus ... haec positio inter positiones extraneas numeranda est, pro eo quod nimium recedit a via communi».

¹⁸⁵ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. I, resp., p. 297: «... alii voluerunt dicere quod, quamvis alii homines cognoscant Verbum increatum mediante habitu cognitionis creatae, et Christus etiam quantum ad scientiam comprehensionis, in qua communicat cum aliis hominibus, tamen quantum ad scientiam unionis, cum habeat ipsum Verbum sibi intime unitum, cognoscit absque omni habitu medio. Cum enim habeat sapientiam increatam sibi unitam, non per medium, sed per se ipsam, cognoscere potest se ipsa; et hoc est solius illius animae proprium quae a Verbo est assumpta. Sola enim hunc modum cognitionis habet sicut in ea sola reperitur excellentia talis unionis. - Sed, licet illud videatur magis

3. Perché l'anima conosca il Verbo cui è unita, è necessario dunque postulare un altro tipo di unione, che, secondo Bonaventura, può compiersi soltanto attraverso un processo di assimilazione del soggetto conoscente all'oggetto conosciuto mediante il concorso di un *habitus* informante l'anima e di una qualche influenza capace di renderla simile a Dio: la conoscenza del Verbo da parte dell'anima di Cristo, dunque, si configura come una forma di sapere mediato, che, da una parte, dispone le sue potenze cognitive alla conoscenza e, dall'altra, le rende conformi al *lumen aeternum*¹⁸⁶. L'anima del Cristo, infatti, è certamente dotata di una *excellentior et amplior deiformitas et claritas* in virtù dell'assunzione del Verbo ed è dunque capace di una conoscenza più perfetta di qualunque altra anima beata; tuttavia, tale conoscenza non può identificarsi con il Verbo, bensì con un *effectus Verbi* e, dunque, con un scienza creata¹⁸⁷. È proprio attraverso questa scienza, infatti, che, *per influentiam luminis*, l'anima del Cristo viene resa conforme alla divinità e, mediante un processo di *informatio*, il suo intelletto è correttamente disposto alla conoscenza dell'oggetto conosciuto: affinché vi sia

probabile quam praedictum, tamen hoc a veritate deviat, si quis intueatur. Verbum enim non unitur animae Christi in illa beata unione sicut cognoscibile cognoscenti vel sicut habitus potentiae vel perfectio perfectibili, sed est unio in unitate personae, quae potest esse absque cognitione, sicut patet in carne Christi, quae unita est Verbo et tamen ipsum non cognoscit». Ciò è dimostrato dal caso dell'occhio, che non conosce il Verbo, nonostante sia ad esso unito, al pari di qualsiasi altra parte del corpo, dal momento che in esso non è presente la *dispositio* a conoscere le cose spirituali (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. I, s. c. 3-4, p. 296)

¹⁸⁶ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. I, resp., p. 297: «Alium igitur modum unionis necesse est esse ad hoc quod anima cognoscat Verbum sibi unitum in unitatem personae; hic autem est per assimilationem cognoscentis ad cognitum, et ita per aliquam influentiam quae ipsam animam cognoscentem faciat Deo similem ac deiformem, et ita per aliquem habitum ipsam animam informantem, qui quidem habitus non potest esse nisi aliquid creatum. Nam quid increatum non potest esse ut forma ipsius animae. - Et propterea dicere oportet tertio modo quod anima Christi, sicut et animae aliorum Sanctorum, Verbum increatum cognoscit per sapientiam creatam, quae disponit ipsarum animarum potentias cognitivas et conformes reddit ut illud lumen aeternum cognoscant».

¹⁸⁷ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. I, resp., p. 297: «Quomodo ... potest anima lumen aeternum cognoscere et claritatem summam intueri quin ipsa efficiatur clara et luminosa? Anima autem Christi, quia a Verbo est assumpta, maiorem habet deiformitatem, ac per hoc perfectiorem et eminentiorem cognitionem quam aliqua anima beata per gloriam. - Unde non est intelligendum quod scientia unionis distinguatur a scientia comprehensionis, quasi non sit per aliquem habitum medium, sed quia excellentior et amplior deiformitas et claritas collata est animae Christi ex hoc quod Verbo unita est quam ex hoc quod simpliciter est beata. - Concendendae sunt igitur rationes probantes quod anima Christi cognoscat Verbum cognitione aliqua formaliter, quae, inquam, non est ipsum Verbum, sed effectus Verbi, quam, inquam, Verbum facit in anima Christi beatissima».

conoscenza, infatti, non è sufficiente l'unione tra conoscente e conoscibile, ma è indispensabile altresì che questa unione avvenga *per modum cognoscentis*¹⁸⁸.

Ma come si può definire questo tipo di conoscenza? È possibile attribuire alla *cognitio* che il Cristo ha del Verbo la qualificazione di *comprehensio*¹⁸⁹?

Prima di rispondere a queste domande, però, s'impone la necessità di capire il significato o, meglio, i significati del termine *comprehendere*. Come Bonaventura scrive in uno degli *ad obiecta* della *quaestio* II dell'articolo I, si possono individuare tre diverse accezioni del termine: prima fra tutte, quella di *caritate adhaerere* (in questo senso, Bernardo può affermare: «Si sanctus es, comprehendisti»); in secondo luogo, il termine *comprehendere* può essere usato come sinonimo di *clare videre et perfecte amare* (in questo modo bisogna intendere Phil 3, 12: *Si quo modo comprehendam, in quo et comprehensus sum*); infine - e questa è l'accezione a cui ci si riferisce qui - può significare *terminos rei claudere*, cioè determinare, conoscere in maniera più che

¹⁸⁸ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. I, ad secundum, p. 298: «... non quaecumque unio cognoscentis ad cognoscibile sufficit ad cognitionem, immo requiritur quoad uniatur per modum cognoscentis... Deus est in omnibus essentialiter et intimus omnibus et tamen a paucis cognoscitur; et ideo, quamvis Verbum increatum sit animae unitum, non tamen cognoscitur per hoc quod unitur in unitatem personae, sed per hoc quod intellectus animae sibi unitae efficitur ei conformis per influentiam luminis». Nel caso del Cristo, poi, la *dispositio* dell'intelletto alla conoscenza del Verbo (o conformazione dell'intelletto al Verbo) si presenta al sommo grado, dal momento che l'anima di Cristo vede Dio più chiaramente di qualunque altra creatura; a maggior ragione, dunque, è necessario postulare in essa l'esistenza di un *habitus medius* capace di elevarla all'oggetto della conoscenza (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. I, s. c. 4, p. 296). Si osservi che, come Bonaventura fa notare nella risposta alla quarta obiezione, queste riflessioni valgono per l'anima del Cristo, non per il Cristo, che, in virtù della *communicatio idiomatum*, conosce il Verbo *sapientia increata* (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. I, ad quartum, p. 298).

¹⁸⁹ La bibliografia relativa alla questione della visione beatifica è davvero molto ampia. Si segnalano qui: H. F. DONDAINE, "L'objet et le «medium» de la vision béatifique chez le théologiens du XIII^e siècle", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 19 (1952), pp. 60-130; N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg (Schweiz), 1954; L. SWEENEY, "Some Mediaeval Opponents of Divine Infinity", *Mediaeval Studies*, 19 (1957), pp. 233-245; L. HÖDL, "«Gottschau» im theologischen Verständnis des hl. Bonaventura und die aktuelle Frage der Gotteserfahrung", *Franziskanische Studien*, 56 (1974), pp. 164-178; E.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre Saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris 1974; M. SCHLOSSER, "Lux inaccessibilis. Zur negativen Theologie bei Bonaventura", *Franziskanische Studien*, 68 (1986), pp. 1-140; CH. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995. In questa sede non si affronterà direttamente il problema della visione beatifica di Dio in rapporto alle condanne del 1241-1244, ma ci si limiterà a richiamarlo soltanto nella misura in cui si intreccia con la questione della conoscenza di Dio da parte dell'anima di Cristo.

esaustiva e certa, cioè conoscere in maniera proporzionata all'oggetto conosciuto¹⁹⁰. In questa accezione, infatti, la *comprehensio* è qualcosa di più della semplice *cognitio plenitudinis vel perfectionis*: ad essa aggiunge l'*inclusio*, la *conterminatio* e la *commensuratio* dell'oggetto conosciuto¹⁹¹. Due elementi-condizioni, dunque, entrano qui in gioco: da una parte, la piena intelligibilità dell'oggetto; dall'altra, la congruità della capacità conoscitiva del conoscente rispetto all'oggetto conosciuto¹⁹². Il termine *comprehensio*, può così riferirsi sia alla conoscenza intuitiva, in opposizione alla conoscenza mediata e astratta, sia a quella conoscenza capace di esaurire l'intera intelligibilità dell'oggetto.

Questa polisemia fa da sfondo a tutta la riflessione condotta nel *respondeo*, al termine della quale Bonaventura potrà sostenere che l'anima del Cristo - e con essa le anime dei beati - possono definirsi *comprehensores* solo nella seconda accezione del termine. Anche in questo caso, però, prima di illustrare la propria posizione, il Francescano presenta un breve *excursus* dossografico, in cui vengono prese in esame - e confutate - le soluzioni proposte in passato riguardo al medesimo problema¹⁹³.

Alcuni hanno sostenuto che il Verbo increato può essere compreso dall'anima del Cristo e dalle altre anime beate solo limitatamente alla sua essenza, mentre *quantum ad potentiam* si configura come *incomprehensibile*. Questo perché, mentre l'*essentia* divina è finita, in quanto in se stessa semplice e perfetta, la sua *potentia respicit infinita*. In questo modo, è possibile conciliare le *auctoritates* discordanti, che ora sembrano attribuire alla divinità la piena comprensibilità, ora, invece, ne predicano la più totale

¹⁹⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. II, ad septimum, p. 302: «... 'comprehendere' dicitur tripliciter: uno modo idem quod caritate adhaerere; et sic accipit Bernardus, Ad Eugenium: "Si sanctus es, comprehendisti". Alio modo idem est quod clare videre et perfecte amare, sicut ad Philippenses 3, 12: *Si quo modo comprehendam, in quo et comprehensus sum*. Tertio modo 'comprehendere' est idem quod terminos rei claudere; sic Deus est incomprehensibilis». La citazione di Bernardo è tratta da BERNARDUS CLARAVALLENSIS, *De consideratione*, l. V, 30 in *Sancti Bernardi opera*, t. III, edd. J. Leclercq, H. M. Rochais, Roma 1963, p. 492.

¹⁹¹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. II, ad secundum, p. 301: «plus ... dicit comprehensio quam cognitio plenitudinis vel perfectionis. Supra enim cognitionem addit inclusionem sive conterminationem vel commensationem quodam modo dicendi».

¹⁹² Cfr. H. QUILLIET, *Compréhensive (science)*, DTC, t. III/1, col. 632.

¹⁹³ Su questo particolare modo di procedere, cfr. B. FAES DE MOTTONI, "La conoscenza di Dio di Adamo innocente nell'*In II Sententiarum*, dist. 23, a. 2, q. 3 di Bonaventura", *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), pp. 3-32, in particolare pp. 8-9.

imperscrutabilità¹⁹⁴. Ciononostante, scrive Bonaventura, si tratta di una soluzione inaccettabile: la *potentia* di Dio, infatti, non può eccederne l'*essentia*¹⁹⁵. In alternativa a questa tesi, si può sostenere che l'anima del Cristo, per quanto finita, è tuttavia capace di elevarsi alla comprensione dell'infinito in virtù della *gratia unionis*; ma l'anima del Cristo, scrive Bonaventura, rimane entro i confini della creatura, quindi non può *comprehendere* l'immensità di qualcosa di totalmente infinito e che la eccede *in infinitum*¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Le autorità cui Bonaventura fa riferimento sono sia scritturarie (cfr. da una parte, 1 Tim 6, 16; Io 1, 18; Ex 33, 20; dall'altra, 1 Io 3, 2; 1 Cor 13, 12; Io 17, 3) sia dottrinali (da una parte, la tradizione greca, rappresentata da Giovanni Crisostomo, dallo Pseudo Dionigi, dal Damasceno, dall'Eriugena traduttore dello Pseudo Dionigi; dall'altra, la tradizione latina, rappresentata da Agostino e Gregorio).

¹⁹⁵ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. II, resp., p. 300: «... aliqui dicere voluerunt quod Verbum increatum et ipse Deus non solum ab anima Christi, sed etiam ab aliis animabus beatis habet comprehendere at aliquo modo est incomprehensibilis. Comprehendit enim habet quantum ad essentiam, ut dixerunt, quae est finita, et ideo finita, quia in se ipsa simplex et perfecta; dicitur autem et est incomprehensibile quantum ad potentiam, quae respicit infinita; nunquam enim potest in tot quin in plura. Et per hoc dissolvere voluerunt auctoritates Sanctorum et Scripturae quae videntur invicem repugnare. Aliquando enim dicitur quod Deus est incomprehensibilis; aliquando dicitur quod Beati habent cognitionem comprehensionis et sunt comprehensores. - Sed iste modus dicendi in primo libro improbatus fuit, quia impossibile est quod potentia excedat essentiam. Unde impossibile est potentiam esse simpliciter infinitam, substantia et essentia existente finita. Et ibidem multipliciter ostenditur quod divinum esse non solum in relatione ad nos, sed etiam in se ipso habet immensitatem. Et ideo iste modus dicendi stare non potest; et qui hoc primo dixit postmodum retractavit». Sulla possibile identificazione di questo autore con Guerrico di San Quintino, cfr. CH. TROTTMANN, "Psychosomatique de la vision béatifique selon Guerric de Saint-Quentin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 78 (1994), pp. 203-225, in particolare, p. 215, n. 51, dove si fa riferimento a H. F. DONDAINE, "L'objet et le «medium» de la vision béatifique", p. 95 (ma cfr. anche ID., B. G. GUYOT, "Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 44 (1960), pp. 225-242, in particolare p. 229). Il tema della conoscibilità di Dio da parte dell'anima di Cristo sarà ripreso e approfondito nella terza *quaestio* dell'articolo di cui ci si sta occupando.

¹⁹⁶ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. II, resp., p. 300: «Alii vero dicere voluerunt quod anima Christi, etsi sit finita, tamen ob gratiam unionis sublimatur ad aliquid infinitum: habet enim aliquid, quod est supra omnem creaturae gradum et quo nihil potest cogitari excellentius; et ex illa parte potest comprehendere Verbum sibi unitum, et hoc est etiam ipsius solius proprium... Sed nec illud stare potest, quia, quamvis gratia unionis dicat aliquid infinitum ratione alterius extremi, tamen ratione animae unitae semper dicit quid finitum et rem virtutis finitae, quoniam anima Christi manet intra terminos creaturae. Et si est virtutis finitae, quomodo potest immensitatem comprehendere rei omnino infinitae et excedentis eam in infinitum?». Si osservi che, in questo modo, viene esclusa qualsiasi possibilità di progresso conoscitivo nel soggetto conoscente, dal momento che, data la limitatezza delle sue possibilità, questi non può giungere a una conoscenza di Dio maggiore di quella già conseguita. In ciò l'anima di Cristo non si distingue da quelle dei beati, anche se il grado di perfezione della sua conoscenza si configura come il più alto possibile, mentre le anime dei beati godono di una conoscenza di Dio tanto maggiore quanto maggiori sono i loro meriti; né hanno la possibilità di progredire, dal momento che non meritano più nulla né desiderano più di quanto posseggano, in virtù della sufficienza del sommo bene e di un'*affectio*

A queste due ipotesi, Bonaventura ne affianca una terza, definita *communior, probabilior et certior* e che, pur escludendo che una creatura, qual è l'anima del Cristo, possa *comprehendere* l'immensità del Verbo, tuttavia ammette nell'*assumptus homo* una qualche forma di *cognitio* dell'immensità divina. Questo può accadere perché Dio è sì immenso, e quindi non totalmente 'esauribile' da parte di un intelletto finito, ma anche semplice, e quindi conoscibile nella sua totalità; e così Dio può essere conosciuto *totus*, ma non *totaliter* da qualsiasi creatura conoscente:

Et propterea est tertius modus communior, probabilior et certior, quod nec anima Christi nec aliqua creatura comprehendere potest immensitatem Verbi increati sive ispius Dei, et tamen ipsum totum cognoscit. - Et possunt ista duo simul stare, immo necesse est ponere, quamvis difficile sit intellectui nostro capere. Si enim vere ponimus Deum simplicem, immo quia necessarium est sic credere et ponere, si cognoscitur, iam non secundum partem et partem, sed totus cognoscitur. Rursus, si Deum ponimus immensum, quia hoc credimus et fatemur, necesse est ponere quod nunquam ab intellectu finito comprehendatur totaliter; et sic Deus a quacumque creatura ipsum cognoscente totus cognoscitur, sed tamen non totaliter¹⁹⁷.

Si tratta di un'affermazione a prima vista assurda, certamente difficile da comprendere; per questo motivo, Bonaventura avverte la necessità di ricorrere a una serie di esemplificazioni, allo scopo di renderla più chiara e in qualche modo accettabile.

1. Immagine dell'occhio imperfetto: si pensi ad un occhio, la cui capacità di mettere a fuoco gli oggetti non sia perfetta, mentre osserva qualcosa di piccolo e, al contempo, bianchissimo e luminosissimo: l'occhio vedrà quell'oggetto bianco

ordinata secundum summae iustitiae regulam et libram (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. II, ad sextum, p. 300).

¹⁹⁷ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. II, resp., p. 300.

nella sua interezza, e tuttavia non riuscirà a cogliere (*comprehendere*) l'intensità del suo candore.

Questa è la prima analogia elaborata da Bonaventura; si tratta però di un'immagine insoddisfacente, come ammette lo stesso Francescano, poiché nell'oggetto bianco la qualità di essere bianco differisce dall'intensità del suo candore (*claritas*), mentre in Dio le due qualità corrispondono l'una all'altra¹⁹⁸.

2. Immagine del punto: si pensi a un punto, che, a causa della sua semplicità, può essere colto (*atingitur*) tutto, ma non assorbito, esaurito (*comprehenditur*) nella sua interezza da una linea sola, in quanto un punto può limitare, terminare, determinare un'infinità di linee.

Anche questo argomento, tuttavia, si rivela imperfetto, dal momento che nel punto *essentia* e *virtus* sono cose distinte, mentre in Dio si identificano completamente¹⁹⁹.

3. Esempio psicologico: grazie alla sua semplicità, l'anima, che è immagine di Dio, è tutta intera in una parte ben determinata del corpo e tuttavia non si esaurisce in essa, tanto da rinvenirsi tutta intera anche nelle altre parti dell'organismo. Così Dio può trovarsi *in una creatura totus et totus extra* (ad esempio, scrive Bonaventura in uno degli *ad obiecta*, può trovarsi tanto in un sasso quanto fuori dal sasso, ma, si badi, non *secundum aliquid sui extra et secundum aliquid sui intra*, bensì tutto intero dentro e tutto intero fuori)²⁰⁰.

¹⁹⁸ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. II, resp., p. 300: «Intelligamus ... gratia exempli, aliquem oculum, cuius aspectus non sit omnino clarus, et intelligamus aliquod parvum album, tamen intensum in luminositate et claritate coloris. Oculus ille videbit illud album totum, tamen eminentiam illius albedinis non comprehendit; sic suo modo in proposito intelligendum est. Sed non modica est hic dissimilitudo, quia in illo albo qualitas differt a claritate, in Deo autem est omnino idem».

¹⁹⁹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. II, resp., pp. 300-301: «Et ideo aliud exemplum consuevit poni in puncto, qui ratione suae simplicitatis totus attingitur ab una linea, non tamen comprehenditur, quia potest infinitas lineas terminare. Sed nec adhuc est illud simile, quia in puncto aliud est virtus, aliud essentia; non sic est in Deo, in quo est omnino idem».

²⁰⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. II, resp., p. 301: «Et ideo tertium exemplum ponendum est in substantia spiritali, quae est imago Dei: quia ipsa tota est in una parte corporis et tamen in illa non definitur, quia ratione suae simplicitatis sic est tota in illa quod tota est extra illam in parte altera; sic et Deus in una creatura totus et totus extra. Per hunc etiam modum oportet intelligere circa potentiam

Del resto, anche senza ricorrere a questi esempi, è possibile comprendere come non necessariamente *simplicitas* e *infinitas* si escludano a vicenda. È vero, nella *Physica* di Aristotele si legge che l'infinito si intende *secundum quantitatem*; ma Agostino, nel *De quantitate animae*, distingue tra una *quantitas molis* e una *quantitas virtutis*: mentre secondo il primo tipo di quantità è impossibile che una medesima cosa sia semplice e infinita al contempo, dal momento che si tratta di una quantità *partibilis et super partibile fundata*, in base al secondo quanto più una cosa è semplice tanto più è potente e quindi infinita²⁰¹.

Quindi, laddove vi è semplicità, non necessariamente vi è comprensione piena e pienamente esaustiva: Dio, in virtù della sua semplicità, può essere conosciuto nella sua interezza; ciononostante, non può essere conosciuto in tutta la sua intelligibilità, a causa della sua infinita grandezza. E questo vale anche per l'anima del Cristo, che, pur dotata di una *familiarissima cognitio* di Dio, tuttavia non gode della sua piena comprensione²⁰².

intellectivam». Cfr. anche *ivi*, ad quintum, p. 302: «... si quaeratur: cum Deus est in lapide, estne aliquid Dei extra lapidem et aliquid intra? dicendum quod non est secundum aliquid sui extra et secundum aliquid sui intra, sed totus intra et totus extra». Questo perché l'essenza divina non si compone di parti, dal momento che in essa «est aliquod unum quod aequivalet infinitis»: qualsiasi cosa l'anima veda di Dio non può essere da essa compresa (*ibidem*).

²⁰¹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. II, resp., p. 301: «Sed hoc melius intelligitur rationatione quam explorum suppositione. Si quis enim videt quod in Deo simplicitas non opponitur infinitati, videre potest quomodo Deus potest cognosci totus et tamen non comprehenditur. Propter quod nota quod infinitum accipitur secundum quantitatem, ut dicit Philosophus; Augustinus autem dicit quod est "quantitas molis et quantitas virtutis"; et ita secundum utrumque potest accipi infinitum, sed differenter. Quoniam enim quantitas molis est partibilis et super partibile fundata, ideo infinitum secundum hanc quantitatem oppositionem habet ad simplex, et impossibile est quod aliquid idem et secundum idem sit simplex et infinitum. Quoniam vero quantitas virtutis reperitur in simplicibus, immo quanto aliquid simplicius, tanto potentius, hinc est quod infinitum secundum hanc non repugnat simplici, immo necessario sequitur quodsi aliquid est simplicissimum, quod aliquid sit infinitissimum. Clare igitur potest videri quod in Deo secundum idem potest esse summa simplicitas et summa infinitas. Et ideo vera est positio praedicta quod Deus totus videtur, sed tamen non comprehenditur ab aliqua creatura, nec unita nec separata». La citazione aristotelica è tratta da *Physica*, l. I, c. 2 (185a 34) e l. III, cc. 1 e 6 (200b 18-19 e 207a 8); la citazione agostiniana è tratta da *De quantitate animae*, c. III, n. 4 (CSEL 89, p. 135).

²⁰² L'espressione *familiarissima cognitio* compare nella risposta all'obiezione fondata sull'*auctoritas* di Isidoro (citata da Pietro Lombardo), secondo cui la Trinità sarebbe nota solo a se stessa e all'uomo assunto. Secondo Bonaventura, Isidoro fa qui riferimento non a una qualunque forma di visione né alla conoscenza di comprensione, ma, appunto, a una conoscenza perfetta, parlando dunque più *auctoritate* che *per praecisionem*. Cfr. ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, l. I, c. 3, n. 1b, ed. P. CAZIER, CCSL 111,

Passiamo ora ad occuparci della *scientia in Verbo*, cioè della conoscenza degli esseri contingenti quali si presentano nel Verbo e del modo - mediato o immediato - in cui questa si attua. Anche in questa occasione, nella *determinatio* Bonaventura presenta lo *status quaestionis* delle dottrine relative al problema in esame.

Alcuni hanno sostenuto che Dio non è né sarà visto da alcuna creatura nella sua essenza o natura, ma soltanto *in claritate sua*, a causa dell'eccessivo fulgore emanato dalla sua luce; ma, come Bonaventura ribatte avvalendosi dell'*auctoritas* di Gregorio, non si può porre alcuna distinzione tra la natura e la *claritas* di Dio, cioè tra l'essenza della luce e lo stesso atto dell'illuminazione; dunque, ci si trova evidentemente di fronte a un errore²⁰³.

Altri, più recentemente (*moderniores*), hanno sostenuto che il *lumen aeternum* può essere visto soltanto attraverso *condescensiones* e teofanie a causa della sproporzione tra l'occhio che osserva e la luce osservata, tanto abbagliante che l'occhio, simile a quello della civetta, lungi dal trarne piacere, ne rimarrebbe sopraffatto; di qui la supposta necessità di schermi, mediante cui Dio attenuerebbe la propria luce, come il sole riduce la propria luminosità attraverso le nubi. Anche questa tesi si configura però come inaccettabile, come dimostra Ugo di San Vittore: se la beatitudine consistesse nel vedere una semplice immagine di Dio, non sarebbe vera beatitudine²⁰⁴.

Turnhout 1998, p. 11. L'idea di *familiaritas* tra il Verbo e l'anima del Cristo compare anche più avanti (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. III, arg. 5, p. 313).

²⁰³ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. III, resp., pp. 303-304: «... aliqui voluerunt dicere quod Deus a nulla creatura videbitur nec videtur in sua essentia vel natura, sed videbitur in claritate sua, cum tantus sit fulgor ipsius immensitatis luminis quod ad contuitum illius substantiae nullus oculus creaturae possit pertingere. - Hunc errorem evacuat Gregorius, in *Moralibus*, tractans illud Iob 28, 21: *Abcondita est ab oculis omnium viventium*, ubi ait sic: "Fuerunt qui dicerent in illa regione beatitudinis in claritate sua Deum conspici et in natura non videri, sed non est aliud claritas, aliud natura, sed ipsa natura est claritas et ipsa claritas est natura". Et ideo iste error non multum rationabilis est, quia male intelligit lumen aeternum, in quo non differt essentia luminis et ipse actus lucendi». È evidente qui il riferimento alla cosiddetta tradizione greca, cui si è accennato in precedenza. Per quanto riguarda la citazione di Gregorio, cfr. *Moralia in Iob*, l. XVIII, c. 54, n. 90, ed. M. ADRIAEN, CCSL 143A, Turnhout 1979, p. 953.

²⁰⁴ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. III, resp., p. 304: «Et ideo fuerunt alii moderniores qui dixerunt a nulla creatura posse aspici lumen aeternum in fonte suae claritatis, sed in quibusdam condescensionibus et theophaniis, et hoc propter improportionabilitatem oculi ad illam summam lucem quae potius sua immensitate opprimeret quam delectaret oculum creaturae, quae se habet ad ipsam sicut oculus noctuae; et ideo oportuit quod Deus se contemperaret ipsi animae sicut sol contemperatur oculo mediante nube. - Sed hic modus dicendi non minus a veritate deviat quam praecedens. Unde etiam ipsum improbat magister Hugo, *Super Angelicam hierarchiam*: "Quid est, inquit, theophaniis Deum videri et extra illas non videri nisi nunquam vere videri? Si enim sola imago semper videtur, veritas nunquam videtur. Tollant ergo phantasias suas, quibus lumen mentium nostrarum obtenebrare nituntur, neque nobis

Una volta confutate le tesi di coloro che sostengono l'inconoscibilità dell'essenza divina, Bonaventura illustra la propria posizione, l'unica vera e conforme alla dottrina cattolica, secondo cui le anime dei beati e - ancor più - del Cristo tengono lo sguardo fisso sulla stessa fonte della luce eterna, traendone conforto, quiete e piacere ed essendone in qualche modo assorbite:

Et ideo, his duobus modis tamquam erroneis abiectis, dicendum est tertio modo vere et catholice quod anima Christi beatissima et aliae beatae animae vident ipsum luminis fontem, in quo reficiuntur, quiescunt, delectantur et quodam modo a claritate illius luminis absorbentur, ut Deus ab eis undique conspiciatur et videatur etiam in ipsis; et hoc potissime verum est in anima Christi²⁰⁵.

A questo punto del *respondeo* Bonaventura propone cinque chiavi interpretative (mutuate dalla Glossa) volte a 'neutralizzare' quelle *auctoritates* - tutte scritturarie, ad eccezione di Crisostomo e Isidoro - che negano la possibilità da parte dell'anima beata di vedere Dio *in sua substantia*:

- Dio non può essere visto mediante le sole forze umane, ma soltanto in virtù di un suo stesso dono (cfr. 1 Tim 6, 16: *Lucem habitat inaccessibilem*);
- Dio non può essere visto nella sua sostanza *in via* (cfr. 1 Tim 6, 16: *Quem nullus hominum videre potest*; Ex 33, 20: *Non videbit me homo et vivet*);
- la sostanza di Dio è inaccessibile nella misura in cui non la si può comprendere pienamente, circoscrivendola (cfr. Iob 11, 7: *Forsitan vestigia Dei comprehendes?*);
- non si può vedere la *ratio substantiae* di Dio (cfr. Rom 1, 19: *Quod notum est Dei*; Isidoro: *Trinitas soli sibi nota [est]*)²⁰⁶;
- nessuno conosce la sostanza divina, in quanto essa non manifesta ciò che ha in sé (cfr. Mt 24, 36: *De die autem illa et hora nemo novit, neque angelus etc.*; Crisostomo:

Deum nostrum simulacris exterminationum suarum intersepian, quia nos sicut nec satiare potest aliquid praeter ipsum, sic nec sistere potest aliquid usque ad ipsum»». Cfr. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Commentariorum in Hierarchiam coelestem libri X*, l. II (PL 175, 955). Sull'identità dei *moderniores* (tra cui anche Alessandro di Hales), cfr. H. F. DONDAINE, "L'objet et le «medium» de la vision béatifique", p. 97.

²⁰⁵ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. III, resp., p. 304.

²⁰⁶ Cfr. ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, l. I, c. 3, n. 1b (CCSL 111, p. 11).

*Solus Filius eum vidit et Spiritus Sanctus. Qui autem creabilis est naturae qualiter videre potest increabilem?)*²⁰⁷.

Nella risposta alle obiezioni, Bonaventura conduce una riflessione estremamente interessante intorno al rapporto tra finito e infinito, inevitabilmente chiamato in causa dall'interrogazione circa la possibilità di una creatura di vedere l'essenza infinita del Creatore. Agli *obiecta* secondo cui questa possibilità è da escludersi in base all'infinita distanza tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto e alla conseguente mancanza di *assimiliatio* tra i due termini della relazione (*conditio sine qua non* della comprensione dell'oggetto conosciuto), il Francescano ricorre alla distinzione tra *convenientia commensurationis sive adaequationis*, *convenientia participationis alicuius communis* e, infine, *convenientia ordinis*: mentre secondo i due primi tipi di convenienza sussiste una distanza infinita tra creato e increato, secondo la terza ciò non è vero, dal momento che la creatura - in particolare la creatura razionale - è immediatamente ordinata a Dio come al proprio principio e al proprio fine; e poiché, diversamente da quanto accade nella conoscenza di comprensione, perché si verifichi il *contuitus* è sufficiente questo tipo di convenienza, si può concludere che l'anima di Cristo può godere della visione dell'essenza divina, nonostante non sia in grado di coglierla totalmente²⁰⁸.

All'obiezione secondo cui la *virtus* dell'anima di Cristo, in quanto finita, non può in alcun modo agire su una sostanza infinita conoscendola, Bonaventura oppone una lunga e complessa confutazione, in cui si pone l'accento sul carattere più passivo che attivo della conoscenza di Dio dal punto di vista del soggetto conoscente. Quando conosce Dio, infatti, l'intelletto viene a trovarsi in uno stato di passività e ricettività, sicché non è l'anima ad agire su Dio, ma, viceversa, è Dio ad esercitare *per gratiam* la propria influenza sull'anima, consentendole di elevarsi e di divenire deiforme, di disporre cioè

²⁰⁷ IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae LXXXVIII in Joannem*, hom. 15, n. 1 (PG 59, 98). Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. III, resp. e ad secundum, pp. 304-305.

²⁰⁸ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. III, ad tertium-quartum, p. 305: «... si distantia dicatur per privationem convenientiae adaequationis et participationis, infinita est distantia creati ad increatum sicut infiniti ad infinitum. Si vero dicatur distantia per privationem convenientiae ordinis, dicendum quod falsum est, quia creaturae immediate ordinantur ad Deum sicut ad principium et sicut ad finem, maxime creatura rationalis. Ad simplicem autem contuitum sufficit quod sit convenientia ordinis, sed ad cognitionem comprehensionis requiritur convenientia secundum quamdam aequalitatem sive adaequationem. Et ideo non sequitur, quodsi anima creata non possit comprehendere infinitatem, quod non possit intueri luminis fontem».

il suo occhio alla visione. Ciò significa che l'anima viene resa qualitativamente - per quanto non quantitativamente - proporzionata all'essenza divina, in virtù della *similitudo* ricevuta gratuitamente da Dio²⁰⁹. Bonaventura però prevede un'ulteriore obiezione, secondo cui l'atto della visione, pur iniziando con una *passio* (la ricezione), tuttavia si conclude con il giudizio, cioè con un'*actio* sull'oggetto conosciuto da parte del soggetto conoscente (impensabile quando questi due termini si identificano rispettivamente con Dio e l'anima razionale). Ecco la confutazione proposta dal Francescano:

... etsi ad perfectionem cognitionis aliquo modo concurrat, non solum passio, sed etiam actio, non tamen concurrat actio, quae quidem fit per aliquam influentiam vel impressionem ipsius cognoscentis in cognoscibile, sed solum per quamdam protensionem. Sicut etiam patet in dilectione, cum amo aliquem, anima amando aliquo modo agit, nihil tamen influit in amatum, nec dilectum aliquid patitur vel recipit ab amante²¹⁰.

Come nel rapporto tra amante e amato, dunque, così anche nella relazione conoscitiva tra anima e Dio non è necessario postulare un'azione della prima sul secondo, se non nei limiti di una semplice *protensio*, cui segue un giudizio dell'anima non sull'oggetto conosciuto (Dio, appunto), ma su se stessa e sull'atto di visione da essa compiuto²¹¹.

²⁰⁹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. III, ad sextum, p. 305: «... anima in cognoscendo Deum plus est in suscipiendo quam in agendo, immo omnis potentia animae respectu Dei se habet in ratione passivi ... Et ideo, cum intelligit Deum, non agit anima in Deum, sed Deus influit in animam, in qua influentia Deus condescendit per gratiam et anima elevatur et efficitur deiformis. Et ipsa deiformitas est dispositio reddens oculum animae aptum ad videndum Deum, non quia facit proportionabilem quantitatem, quia semper illud lumen excedit in infinitum, sed quia facit proportionabilem qualitatem, quia datur ipsi animae aliquid, utpote similitudo, quod ipsam animam et intellectum animae, cum Deo facit similem, reddit intelligentem».

²¹⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. III, ad sextum, p. 305.

²¹¹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. III, ad sextum, pp. 305-306: «... ad hoc quod videamus Deum non oportet quod de ipso iudicemus in se, sed sufficit ad claram visionem ab ipso fonte luminis illuminari et illuminatum oculum in ipsum protendere intuendo et iudicare de ipso intuitu, cum non possit attingere ad hoc ut de ipsa summa veritate iudicet, sed secundum ipsam iudicet anima de se ipsa et de sua cognitione. Nihil tamen impedit aliquo modo accipiendum iudicium secundum quod requiritur ad visionem, quin possit concedi quod anima beata certissime iudicet illud esse summum lumen quod intuetur ...

Una volta esaurita l'analisi della questione della scienza *de Verbo*, Bonaventura inizia a interrogarsi sulla scienza *in Verbo*, cioè di quella declinazione della conoscenza attraverso cui l'anima del Cristo conosce le cose nel Verbo.

La prima domanda riguarda le modalità con cui l'anima del Cristo conosce le altre cose nel Verbo; in particolare, ci si chiede qui se essa conosca queste cose nel Verbo mediante la medesima *cognitio* con cui coglie il Verbo medesimo. La risposta è positiva: secondo Bonaventura, non è necessario postulare l'esistenza di un *habitus cognitionis* specifico e distinto da quello che serve per la conoscenza del Verbo. Il Verbo, infatti, si identifica con la *ratio cognoscendi* di tutte le cose oltre che di se stesso:

... habitus cognitionis numerari habet penes rationem cognoscendi. Quoniam ergo Verbum aeternum est sufficientissima ratio cognoscendi omnia alia a se - quod patet, quia se ipso cognoscit omnia - ad hoc quod aliquis cognoscat res in Verbo non oportet in ipso esse geminam cognitionem ipsius Verbi et ipsius rei cognitae; geminam, dico, quantum ad habitum cognoscendi, propter hoc quod habens deiformitatem gloriae, per quam cognoscit ipsum Verbum, habet unde assimiletur ipsi Verbo, quod est perfecta ratio cognoscendi omnia alia, et ita, cognoscendo Verbum, habet habitum quo possit cognoscere alia, ita quod habitus ille, prout dicitur esse Verbi et aliorum a Verbo, non differt nisi sola comparatione²¹².

Conoscendo il Verbo, dunque, l'anima viene posta nella condizione di conoscere anche tutto ciò che è altro dal Verbo, ma che pure è contenuto in lui: il Verbo, infatti, è l'*exemplar* di tutte le cose, per quanto non ne sia la *forma perfectiva*²¹³; perciò colui che

Quantumcumque enim sive intuitus sive iudicium videatur in se habere naturam actionis, tamen respectu Dei vel divini luminis, a quo causatur, est passio et effectus. Unde quod anima videat Deum in se, hoc non est quia anima possit supra Deum, sed magis quod Deus possit supra ipsam, adeo ut anima per divinam potentiam et influentiam elevetur supra ipsam».

²¹² BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. I, resp., p. 308.

²¹³ Il Verbo, infatti, non attualizza di per sé la materia, conferendole ciò che Bonaventura definisce *complementum*; tuttavia, identificandosi con la *forma exemplaris* di tutte le cose, consente a chi lo conosce di conoscere al contempo tutte le cose create. Se è vero infatti che l'intelletto possibile, per conoscere una cosa, ha bisogno di una forma che lo attualizzi, è vero anche che ciò avviene per influenza del *lumen aeternum*, attraverso cui il soggetto conoscente viene reso deiforme; per questo motivo,

viene reso conforme alla somma verità viene reso conforme anche alla *ratio cognoscendi* di tutte le cose²¹⁴. Tra la conoscenza del Verbo come *lux*, mediante cui il Verbo viene colto in sé, e la conoscenza del Verbo come *exemplar*, mediante cui vengono conosciute in lui le altre cose, sussiste dunque solo una differenza *quantum ad comparationem sive respectum*, una differenza cioè di prospettive, di punti di vista: se è vero infatti che, conoscendo la luce, si diventa ad essa conformi per influenza del *lumen gloriae*, è vero anche che la medesima luce è al contempo l'*exemplar* di tutte le altre cose²¹⁵.

In altri termini, accade qui ciò che si verificherebbe se la *similitudo* di una cosa riflessa in uno specchio fosse identica alla forma dello specchio medesimo: si avrebbe modo di conoscere mediante la stessa *similitudo* (la forma dello specchio) sia lo specchio sia l'oggetto riflesso in esso. Questo è ciò che avviene nel Cristo, dal momento che il Verbo si identifica con le *similitudines* delle cose che esso contiene: attraverso lo stesso *habitus* conoscitivo, dunque, il Cristo conosce tanto il Verbo quanto l'idea della cosa in esso presente, dal momento che l'idea in Dio altro non è che la stessa verità eterna²¹⁶.

essendo il Verbo la *similitudo* di tutte le cose, l'intelletto possibile viene attualizzato rispetto a tutti gli altri oggetti di conoscenza e reso simile ad essi (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. I, q. III, ad primum, p. 308). Sul lessico bonaventuriano relativo alle idee e alle rappresentazioni e sulla nozione di *similitudo* in particolare, mi limito a rinviare a E.-H. WÉBER, *Appendices I et II*, in SAINT BONAVENTURE, *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, Paris 1985, pp. 193-220.

²¹⁴ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. I, resp., p. 308: «Per idem enim quod ipsum Verbum aeternum est lux et veritas in se, est exemplar aliarum rerum; et ideo qui habet unde conformetur ipsi summae veritati, habet unde conformetur rationi cognoscendi omnia».

²¹⁵ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. I, ad quartum., p. 308: «... quia Deus per idem ipsum, quod est lux in se, est exemplar aliarum rerum, ideo non oportet quod per aliud et aliud fiam conformis ipsi ut est lux et ut est exemplar, sed per idem alio modo se habens. Idem enim lumen gloriae habilitat ipsam animam ad cognoscendum ipsum Verbum aeternum, in quantum lumen comparatur ad ipsum Verbum sub ratione lucis; idem etiam habilitat ipsam animam ad cognoscendum alia a Verbo in ipso Verbo, in quantum comparatur ad ipsum Verbum ut est exemplar aliorum». Si osservi però che nella nozione di *Verbum-exemplar* è insito un elemento di intenzionalità-volontarietà, che fa sì che, quando si conosce il Verbo, non necessariamente siano conosciute in lui tutte le altre cose: «Et quia Verbum est exemplar voluntarie repraesentans, ideo lumen illud non comparatur nisi ad illa quae ipsum divinum exemplar repraesentat voluntarie, hinc est quod per illud lumen, etsi cognoscat Verbum, non oportet quod cognoscat omnia alia a Verbo quorum ipsum Verbum est exemplar» (*ibidem*).

²¹⁶ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. I, ad tertium, p. 308: «... si in speculo non differret similitudo rei ab ipsa forma speculi, non oporteret quod in me aggeneretur alia similitudo cognoscendi respectu ipsius speculi et respectu ipsius rei relucens in speculo. Et sic intelligendum est in proposito, quoniam idea in Deo nihil aliud est quam ipsa veritas aeterna».

A questo punto bisogna chiedersi come l'anima del Cristo venga ammessa a godere degli oggetti della visione beatifica, cioè se abbia una conoscenza attuale di tutto ciò di cui possiede una conoscenza abituale (*Utrum anima Christi actu cognoscat in Verbo omnia quae habitu cognoscit*²¹⁷).

Per risolvere la questione, Bonaventura ricorre alla contrapposizione tra ciò che è essenziale allo stato di gloria e ciò che invece non lo è. Ora, se ci si riferisce alla conoscenza di ciò che è essenziale allo stato di gloria, non si pone alcuna distinzione tra conoscenza abituale e conoscenza attuale, dal momento che, definendosi lo stato di gloria come *habitus in actu*, ogni cosa che l'anima di Cristo conosce *in habitu* è da essa conosciuta anche *in actu*; al contrario, se si parla della conoscenza delle cose che non sono essenziali allo stato di gloria, non necessariamente conoscenza abituale e conoscenza attuale coincidono²¹⁸. Lo dimostrano ad esempio gli angeli, ai quali Dio rivela a un certo punto ciò che essi prima non conoscevano: l'attualizzazione della *consideratio* non contrasta dunque né con lo stato di gloria né con la perfezione della creatura²¹⁹. In ultima analisi, è dunque possibile affermare che, mentre la visione del Verbo, *cognitum principale* ed elemento essenziale allo stato di gloria, è sempre in atto, la conoscenza delle creature nel Verbo (oggetto secondario della visione, *cognita quasi ex consequenti et secundario*) è suscettibile di attualizzazione²²⁰.

²¹⁷ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. II, p. 310.

²¹⁸ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. II, resp., p. 311: «... anima Christi beata habet cognitionem aliquorum quae sunt essentialia gloriae et aliquorum quae non sunt de essentia gloriae. - Si ergo loquamur de cognitione eorum quae sunt essentialia gloriae, dico quod anima Christi omnia quae cognoscit in habitu cognoscit in actu, quia gloria est habitus in actu. Unde sicut non potest anima eius non esse gloriosa, sic impossibile est actualem considerationem eorum quae sunt de essentia gloriae in ipso interrompi. - Si autem loquamur de cognitione eorum quae non sunt essentialia gloriae, sic non est necesse quod omnia quae cognoscit in habitu cognoscat in actu».

²¹⁹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. II, resp., p. 311: «Et huius signum est quod Deus Beatis existentibus in gloria, hoc est sanctis angelis, aliquid de novo revelat et ostendit in se quod prius tamen non ostendebat. Et ideo statui gloriae non repugnat considerare aliquid nunc quod prius non considerabatur. - Nec repugnat etiam perfectioni creaturae, quoniam creaturam perfici, hoc est eius capacitatem impleri; creatura autem plurimum est capax secundum cognitionem habituales quam secundum considerationem actualem ... Et ideo non solum in angelis, verum etiam in anima Christi hoc verum est quod plura cognoscit in habitu quam consideret in actu; et ideo concedendum est quod non omnia considerat in actu quae habet in habitu, quantum ad ea quae non sunt de substantia gloriae».

²²⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. II, ad quartum, p. 312: «Habitus ... ille essentialiorem habet comparationem respectu Verbi, quod est cognitum principale, quam est respectu aliorum cognitorum in Verbo, quae sunt cognita quasi ex consequenti et secundario». L'attualizzazione della conoscenza delle cose non essenziali allo stato di gloria dipende anche dalla volontà del Cristo medesimo,

Del resto, come potrebbe l'anima del Cristo, finita e limitata, avere una conoscenza sempre in atto di tutto ciò che il Verbo non solo ha creato, crea e creerà, ma anche che potrebbe creare? A questo proposito, l'argomentazione di Bonaventura dice qualcosa di più: non solo non è possibile, ma non è neanche necessario che il Cristo uomo posseda un'*actualis consideratio* di tutto ciò che di vero è creato o creabile, ma soltanto del sommo vero²²¹.

Le categorie concettuali utilizzate da Bonaventura in questo articolo si ritrovano alla base della soluzione elaborata nell'articolo successivo, in cui viene posta la domanda se l'anima del Cristo conosca nel Verbo tutte le cose conosciute dal Verbo medesimo. Secondo il Francescano, infatti, solo la distinzione tra conoscenza abituale - o *cognitio quae est sicut scientia* - e conoscenza attuale - o *cognitio quae est sicut considerari* - consente di attribuire all'anima del Cristo una conoscenza al contempo finita e infinita delle cose nel Verbo: mentre infatti dal punto di vista della conoscenza attuale non è dato al Cristo uomo di conoscere tanto quanto il Verbo - dal momento che nessuna gloria può conferire a una creatura una *virtus* infinita -, dal punto di vista della conoscenza abituale egli gode di una conoscenza quantitativamente infinita, sovrapponibile a quella del Verbo. Questo accade per due ordini di motivi: da una parte, l'anima del Cristo conosce il Verbo nel modo più perfetto possibile in virtù di un *habitus* glorioso; dall'altra, il Verbo le comunica tutte le cose che in lui rilucono, né vi è

che ora può rivolgere la propria comprensione a un oggetto di questo tipo, ora può non farlo (cfr. *ivi*, s. c. 3, p. 310).

²²¹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. II, ad tertium, p. 311: «actus ... nobilissimus, qui debetur ipsi gloriae, est actualis consideratio summi veri, non autem actualis consideratio cuiuscumque veri creabilis vel creati». Perché dunque l'anima di Cristo sia dotata di un *habitus* perfetto di conoscenza, non è necessario che essa conosca attualmente tutto ciò che è vero, ma soltanto il *sommo* vero. Questa distinzione permette a Bonaventura di risolvere anche la difficoltà posta da quel brano del *De Trinitate* di Agostino (l. XV, c. 16, edd. W. J. MOUNTAIN, F. GLORIE, CCSL 50A, Turnhout 1968, p. 501), secondo cui nei beati non vi saranno pensieri volubili: evidentemente, spiega il Francescano, qui il Vescovo di Ippona si riferisce ai pensieri relativi alle cose essenziali alla gloria. Ma, accanto a questa interpretazione ne figura un'altra. La volubilità, infatti, può essere intesa in un duplice senso, ora come ricerca e dimostrazione (*per inquisitionem et intimationem sive decursum*), finalizzate all'acquisizione di un sapere nuovo; ora come passaggio dall'esame di una cosa all'esame di un'altra cosa (*per transitum considerationis ad unius rei in considerationem alterius*). Mentre la prima forma di volubilità non si rinviene nelle anime dei beati, la seconda sì; ed è quest'ultima quella a cui si riferisce Agostino (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. II, ad primum, p. 311).

in lui qualcosa che rimanga ad essa celato: unica fra tutte le anime, infatti, può leggere nel Verbo tutto ciò che vuole, senza ricorrere a un nuovo abito di conoscenza²²².

Come Bonaventura sottolinea nella conclusione dell'articolo, questa soluzione gli consente da una parte di attribuire all'anima di Cristo una conoscenza squisitamente abituale di infinite cose, di tutte le cose cioè conosciute dal Verbo; dall'altra di associare l'infinità non all'abito o alla potenza conoscente, ma alla *relazione* tra l'*habitus* di conoscenza e gli oggetti conoscibili²²³. Si tratta di un risultato raggiunto faticosamente, ammette lo stesso Francescano, ma necessario e fecondo, tanto che questa soluzione viene esplicitamente preferita a quella, pur più intuitiva e più facile a sostenersi, fondata sulla distinzione tra *scientia visionis* - o conoscenza di tutte le cose (finite) che Dio ha disposto di fare - e *scientia intelligentiae* - o conoscenza di tutte le cose (infinite) che Dio può fare²²⁴. È facile intuire come, sulla base di questa spiegazione, l'anima del

²²² BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. III, resp., p. 316: «Si ... loquamur de cognitione habituali, sic concedi potest quod scit omnia quae cognoscit ipsum Verbum sibi unitum. - Et hoc patet sic: quia, cum anima Christi cognoscat ipsum Verbum habitu glorioso ita perfecte quod non potest ipsum perfectius cognoscere, et ipsum Verbum aeternum promptam habet voluntatem ad aperiendum illi animae omnia quae in ipso relucent, nec aliquid in ipso relucent quod non sit natum cognosci ab anima Christi: anima Christi habet aliquid quo facilis est ad cognoscendum omnia quae Verbum cognoscit. Et huius signum est, quia ad hoc quod cognoscat aliquid quod Verbum cognoscit, quidquid illud sit, non oportet quod detur ei novus habitus cognoscendi, sed omne quod vult in eo potest legere». Si noti che l'abito con cui l'anima di Cristo conosce tutte le cose nel Verbo è finito, nonostante sia dotato di un *respectus ad infinita* derivante, come si è sottolineato, dalla volontà divina di non celare nulla: «Si ergo tu quaeras de illo habitu, utrum sit habitus finitus vel infinitus, reposndeo quod est finitus, habet tamen respectus ad infinita. Nec est hoc impossibile ponere in creatura: infinitas enim respectuum non ponit infinitatem actualem, sicut non ponit comparationem realem. - Si iterum quaeras, unde veniat illa infinitas respectuum circa habitum cognitionis animae Christi, dico quod venit ex voluntate speculi sibi uniti quod voluntatem promptam habet omnia propalandi quae relucent in se; hoc autem non facit alicui alii animae. Et ideo de sola anima Christi concedi potest et debet quod sit omnisciens quantum ad cognitionem habitualem» (*ibidem*).

²²³ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. III, ad nonum, p. 317: «Ut igitur summa praedictorum, quae prolixius dicta sunt, brevius perstringatur, tenendum est quod anima Christi habitualem cognitionem habet infinitorum et omnium eorum quae congoscit ipsum Verbum sibi unitum, licet non habeat actualem; et illa quidem habitualis cognitio non ponit infinitatem actualem in ipso habitu vel in potentia cognoscente, sed solum in ratione cognoscendi vel in comparatione habitus cognoscendi ad ipsa cognoscibilia». Cfr. anche *ivi*, ad octavum, p. 317. Per quanto infatti l'*habitus* di conoscenza sia finito, la *ratio cognoscendi* (cioè il Verbo) è infinita, dunque è infinita anche la relazione tra l'abito e i conoscibili, *non in actu, sed in aptitudine* (cfr. *ivi*, ad tertium, p. 316).

²²⁴ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. III, ad nonum, p. 317: «Hunc autem sextum modum dicendi magis conatus sum tenere quam quintum, licet quintus sit facilior ad sustinendum: tum propter auctoritates Sanctorum, quibus est in arduis quaestionibus praecipue innitendum, tum etiam pro reverentia Iesu Christi, cuius animae quantumcumque sapientiae et gratiae possumus debemus attribuire, et supra etiam quam intelligimus, ad ipsius reverentiam et honorem».

Cristo, in virtù della sua straordinaria (ma pur sempre finita) capacità ricettiva e della somma liberalità del Verbo, goda dell'onniscienza solo dal punto di vista della scienza di visione, che ha per oggetto un numero finito di cose; al contrario, l'onniscienza secondo la *scientia intelligentiae*, che è relativa a un numero infinito di cose, le è preclusa²²⁵. Per quanto giudicata *satis facilis et rationabilis*, tuttavia, questa via non consente alla mente del dubitante di trovare pace: se Dio, infatti, decidesse di fare qualcosa di nuovo o non disposto, come, ad esempio, un nuovo mondo, l'anima di Cristo non lo conoscerebbe; inoltre, questa potrebbe incrementare la propria conoscenza e così non godrebbe mai della pienezza del sapere²²⁶.

Analogamente - e con maggiore decisione - vengono scartate tutte le altre ipotesi prese in considerazione, da quella - adottata da Alessandro di Hales e rinvenibile anche nella *Summa halensis* - fondata sulla distinzione tra *scientia per gratiam unionis* e *scientia per gratiam comprehensionis*²²⁷, alle tre soluzioni che, senza ricorrere a

²²⁵ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. III, resp., pp. 315-316: «... in Deo ponitur duplex modus cognoscendi, non propter diversitatem a parte virtutis cognoscentis, sed a parte connotati. Dicitur enim in eo esse scientia visionis et scientia intelligentiae: et scientia visionis est respectu omnium eorum quae facere disposuit, scientia intelligentiae respectu omnium eorum quae facere potest. Et utraque dicitur omniscientia, quamvis scientia visionis sit finitorum, scientia intelligentiae infinitorum. Disposuit enim facere finita, sed potest facere infinita. Quando ergo quaeritur, utrum Christus sciat omnia quae novit Verbum, si intelligatur de scientia visionis, concedunt utique quod anima Christi omnium illorum capax fuit et eidem communicavit scientiam omnium illorum quae facere disposuit, propter magnam sui liberalitatem et ipsius animae capacitatem. Si autem intelligatur de scientia intelligentiae, sic dicunt quod non omnia cognoscit quae cognoscit ipsum Verbum, quia illa se extendit ad infinita et anima Christi in cognoscendo non potest nisi super finita; Deus autem non communicavit illi animae nisi quantum potuit capere. Et secundum istam viam dissolvi possunt rationes ad utramque partem».

²²⁶ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. III, resp., p. 316: «Verumtamen adhuc non quiescit mens dubitantis, quoniam, esto quod Deus modo aliquid novum faceret, quod tamen facere non disposuit, sicut novum mundum, iam lateret Christum. - Sequeretur etiam quod Christus aliquid de novo posset addiscere, et ita non haberet plenitudinem scientiae. - Et iterum, cum scibilia non se coangustent in anima sciente, nunquam videtur quod tot sciat anima quin possit adhuc plura scire; quomodo ergo erit status ex parte capacitatis creaturae?».

²²⁷ Questa soluzione, basata sulla distinzione tra una scienza per grazia di comprensione (mediante cui l'anima di Cristo conosce non tutto ciò che conosce il Verbo, ma solo ciò che concerne la sua gloria) e scienza per grazia di unione (grazia infinita e senza misura, dunque veicolo di conoscenza di un numero infinito di cose), viene rifiutata da Bonaventura per due ordini di motivi: da una parte, se l'anima del Cristo conosce qualsiasi cosa, ciò non può essere che in virtù di un abito creato identificantesi con l'*habitus gloriae comprehensoris* (come si è visto, infatti, non è l'unione a sancire la conoscibilità del Verbo da parte dell'anima di Cristo). Inoltre, l'anima di Cristo resta una creatura, dotata in quanto tale di una *virtus cognoscitiva* finita: come può dunque conoscere infinite cose? (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. III, resp., p. 315).

distinzioni, conferiscono all'anima del Cristo la capacità di conoscere tante cose quante ne conosce il Verbo²²⁸.

A questo punto dell'analisi, Bonaventura si interroga sulle caratteristiche e sulle dinamiche della *scientia a Verbo*, chiedendosi innanzitutto se nell'anima del Cristo si dia un'altra forma di conoscenza rispetto alla *cognitio gloriosa* o *scientia in Verbo*. La risposta è, ovviamente, affermativa: la scienza procurata dal Verbo - una *cognitio* di grazia data gratuitamente - è infatti quella conoscenza che permette al Cristo uomo di conoscere le cose tanto in se stesse, attraverso la mediazione di specie in lui infuse dal momento della sua creazione, come è avvenuto nell'intelletto di Adamo e nell'intelletto angelico²²⁹, quanto *in genere proprio*; mentre la prima prende il nome di *cognitio*

²²⁸ La prima (del tutto inaccettabile) è quella secondo cui vi è corrispondenza quantitativa tra la scienza del Verbo e la scienza dell'anima del Cristo: secondo questa soluzione, infatti, la scienza del Verbo è finita, dal momento che esso è l'*exemplar* soltanto di ciò che fu, è e sarà (cioè di un numero finito di cose): qui, se non mi sbaglio, sembra di avvertire l'eco della posizione di Alberto Magno. I sostenitori della seconda tesi affermano invece che l'anima di Cristo, *al pari di tutte le altre anime beate* (che pure, sottolinea Bonaventura appellandosi alla ragione e alle *auctoritates Sanctorum*, non godono della stessa onniscienza dell'anima di Cristo), conosce sia il Verbo sia le infinite cose conosciute dal Verbo, dal momento che tale conoscenza avviene tramite il Verbo medesimo. La terza ipotesi è quella formulata da Ugo di San Vittore, che, nel *De sapientia Christi* (PL 176, 856), scrive che l'anima di Cristo conosce infinite cose nel Verbo e tramite il Verbo, non semplicemente partecipando della sua sapienza, ma addirittura condividendola con lui. Una posizione, questa, molto insoddisfacente agli occhi di Bonaventura, che poco sopra ha dimostrato la necessità di postulare nell'anima di Cristo l'esistenza di una scienza creata, che la disponga e la abiliti alla conoscenza del Verbo (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. II, q. III, resp., p. 315). A conclusione dell'analisi di questa questione, si noti che Bonaventura affronta direttamente il tema della perspicuità della conoscenza di tutte le cose da parte dell'anima di Cristo solo in uno dei *dubia* posti a conclusione della *distinctio*: in questa sede, il Francescano osserva come l'anima di Cristo, pur configurandosi come uno *speculum clarissimum et mundissimum*, tuttavia non goda di una visione luminosa al sommo grado (per quanto massima rispetto alle altre creature), a causa non del peccato (e dunque non *respectu illius claritatis quam creatura nata est habere*), ma della sua condizione creaturale (e dunque *respectu Dei*; cfr. *ivi*, *dubium III*, pp. 320-321). Analogamente, bisogna sottolineare che Bonaventura non fa riferimento né a Mc 13, 32 né a Mt 24, 36 (cioè ai passi paralleli relativi all'ignoranza del giorno del giudizio). Tuttavia, vi troviamo qualche accenno nel libro IV del commento alle *Sentenze*, dove vengono presentate due interpretazioni differenti: o il giorno del giudizio è sconosciuto solo al figlio adottivo, ma non al Figlio naturale; oppure il Figlio e gli angeli non conoscono il giorno del giudizio nel senso che non lo manifestano agli altri, nello stesso modo in cui si dice che un vicolo è cieco non perché non veda, ma solo perché è senza vie d'uscita (cfr. *ID.*, *In quartum librum Sententiarum*, d. XLVIII, a. I, q. IV, in *Opera omnia*, t. IV, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1889, pp. 988-999).

²²⁹ Sulla conoscenza di Adamo e dell'angelo nella riflessione bonaventuriana, cfr. rispettivamente il già citato articolo di Faes de Mottoni, "La conoscenza di Dio di Adamo innocente nell'*In II Sententiarum*, dist. 23, a. 2, q. 3 di Bonaventura" e, della stessa autrice, "La connaissance matinale de l'ange selon Bonaventure", in B. C. BAZÁN, E. ANDUJAR, L. G. SBROCCHI (edd.), *Les Philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, t. III, Ottawa 1995, pp. 1253-1262.

simplicis notitiae, la seconda viene definita come *cognitio experientiae*²³⁰. Molto interessante è il procedimento attraverso il quale Bonaventura giunge a dimostrare la *sufficientia* e la *necessitas* di questa suddivisione²³¹:

- tre sono le parti dell'anima secondo cui il Cristo deve raggiungere la perfezione attraverso l'esercizio di una particolare forma di conoscenza: *superior portio*, *inferior portio* e *pars sensibilis*²³²;

- tre sono gli stati assunti dal Cristo: lo *status gloriae* (cui corrisponde una *cognitio gloriae*) e lo *status viae*, a sua volta suddiviso in *status innocentiae* (cui corrisponde una *cognitio naturae integrae*) e *status naturae lapsae* (cui corrisponde una *cognitio poenalis experientiae*)²³³;

²³⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, q. I, resp., pp. 319-320: «... praeter cognitionem quam habuit anima Christi in ipso Verbo, quae est cognitio gloriosa, habuit cognitionem a Verbo, quae est cognitio gratiae gratis datae, qua etiam cognitionem cognoscit Christus res in se ipsis per species ei inditas ab ipso conditionis primordio, sicut fuit in intellectu Adae vel etiam in intellectu angelico ... Et sic patet quod anima Christi non tantum habuit cognitionem rerum in Verbo, sed etiam rerum a Verbo, cognitione, inquam, non tantum simplicis notitiae, verum etiam experientiae».

²³¹ Cfr. schema II. Sulla dottrina della triplice esistenza delle cose nella riflessione bonaventuriana, cfr. P. L. REYNOLDS, "Threefold Existence and Illumination in Saint Bonaventure", *Franciscan Studies*, 42 (1982), pp. 190-215.

²³² BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, q. I, resp., p. 319: «Ratio autem huius est perfectio ispius animae Christi, quae non tantum debuit esse perfecta secundum superiorem portionem, verum etiam secundum inferiorem et secundum partem sensibilem». Per quanto riguarda la trattazione bonaventuriana della distinzione tra *ratio superior* e *ratio inferior*, cfr. R. W. MULLIGAN, "Portio Superior and Portio Inferior Rationis in the Writings of St. Bonaventure", in *Franciscan Studies*, 15 (1955), pp. 332-349.

²³³ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, q. I, resp., p. 319: «... non tantum quantum ad statum patriae, verum etiam quantum ad statum viae, qui duplex est, videlicet innocentiae et naturae lapsae. Et secundum hoc Christus habuit triplicem cognitionem isti triplici stau convenientem, videlicet cognitionem gloriae, cognitionem naturae integrae et cognitionem poenalis experientiae, ut de quolibet statu aliquid in se haberet». La partecipazione del Cristo ai differenti stati dell'umanità si configura come un *topos*; cfr. [ALEXANDER DE HALES], *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. I, s. c. 3, p. 164, dove si rimanda al *De persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium* di Boezio (che però non fa riferimento alcuno alla scienza del Cristo; cfr. c. VIII, PL 64, 1353 ss.). Come fa notare Torrell nel suo articolo sul sapere acquisito del Cristo nella riflessione teologica del secolo XIII, l'utilizzo di questa distinzione in ambito gnoseologico è propria degli autori francescani (cfr. J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux", p. 382). Come si ricorderà, la *cognitio poenalis experientiae* richiama la scienza *secundum poenalem naturam assumptam* rinvenibile nella riflessione di Alessandro di Hales e nella *Summa halensis*; rispetto però a questo testo e alla *quaestio de scientia Christi* Bonaventura opera una semplificazione della scienza sperimentale, di cui non adotta la geminazione.

- tre, infine, sono le modalità in cui le cose hanno l'essere (*in Verbo, in intellectu creato e in proprio genere*): quindi saranno tre anche le forme di conoscenza ad esse relative²³⁴.

Conoscenze, che, come dimostrano le confutazioni delle obiezioni, lungi dal sostituirsi o dal rendersi reciprocamente superflue, tendono piuttosto a completarsi.

Una volta dimostrata la necessità nell'anima di Cristo di una scienza procurata dal Verbo, Bonaventura si propone di risolvere la questione legata al suo eventuale progresso. La risposta varia a seconda che si tratti della *cognitio simplicis notitiae in intellectu* o della *cognitio experientiae in sensu*: come già accennato nel *respondeo* dell'articolo precedente, mentre la prima consiste negli *habitus* e nelle *species* posti in essa nel momento della sua creazione, la seconda consiste nell'uso dei sensi esteriori. Per quanto riguarda la prima (*cognitio speculationis*), di cui si ammette l'*omnimoda plenitudo* nel Cristo, è impossibile supporre un progresso, dal momento che in lui si dà la totalità non soltanto delle specie intelligibili, ma anche delle loro possibili combinazioni e divisioni, prima ancora che le specie sensibili vengano a colpire la sua intelligenza²³⁵:

... illa quae sensus componebat aut dividebat apud intellectum erant magis cognita, non solum quantum ad essentias, sed etiam quantum ad comparationes, secundum quas compositiones et divisiones possunt formaliter variari.²³⁶

²³⁴ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, q. I, resp., pp. 319-320: «Rursus, quia perfecta fuit anima Christi quantum ad cognitionem, non solum respectu cognoscibilium, sed etiam respectu modorum cognoscendi, ideo, cum res tripliciter sint cognoscibiles secundum quod tripliciter habent esse - habent enim esse in Verbo, habent esse in intellectu creato, habent nihilominus esse in proprio genere - ideo ad hoc quod intellectus animae Christi plenam de rebus cognitionem haberet, res cognovit ista triplici cognitione».

²³⁵ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, q. II, resp., p. 322: «Cognitio simplicis notitiae consistebat in habitibus et speciebus ipsi animae Christi inditis a primordio suae conditionis ex beneficio Conditoris; cognitio vero experientiae consistebat in usibus sensuum exteriorum. - Quoniam ergo habitus et species impressae fuerunt ipsi animae Christi in omnimoda plenitudine, hinc est quod Christus proficere non potuit cognitione simplici notitiae».

²³⁶ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, q. II, ad quintum, p. 323. L'esclusione del progredire è più radicale nel Cristo che in qualsiasi angelo: gli angeli, infatti, pur non potendo ricevere nuove specie intelligibili, sono tuttavia suscettibili di un costante arricchimento intellettuale, generato dal continuo lavoro di composizione e scomposizione delle idee infuse: «Angeli ... potuerunt proficere in cognitione

Diverso il discorso relativo alla scienza sperimentale: i sensi, infatti, possono in qualsiasi momento dirigersi su un oggetto mai conosciuto prima²³⁷. Qui, dunque, sembra darsi una qualche forma di progresso: si spiegano così, ad esempio, Hebr 5, 8: *Didicit ex his quae passus est, obedientiam*; Lc 2, 52: *Proficiebat Iesus aetate et sapientia*; il passo del *De incarnationis dominicae sacramento* in cui, come si è visto, Ambrogio sembra sostenere la progressività della scienza del Cristo uomo: «in eo sensus proficiebat humanus»²³⁸.

rerum componendo et dividendo et conferendo, etiam cognitione simplicis notitiae, quamvis non rciperent novas species; Christus vero minime, propter cognitionis plenitudinem et perfectionem, quam decuit animam eius habere a principio suae conditionis».

²³⁷ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, q. II, resp., p. 322: «Quia vero sensus exterior ad aliquid convertebatur de novo ad quod prius conversus non fuerat, hinc est quod cognitione experientiae proficiebat».

²³⁸ AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De incarnationis dominicae sacramento*, liber unus, c. 7, nn. 71-74, (CSEL 79, 260-262). A proposito di questo passo, si veda il *dubium V* posto a conclusione della *distinctio XIII*, dove Bonaventura, meno radicale di Alberto, ma comunque insoddisfatto dell'interpretazione lombardiana, afferma che senza dubbio il *Magister*, nel commentare le parole del Vescovo di Milano, ha sostenuto il vero; tuttavia ammette anche che «aliquid plus voluit dicere Ambrosius», anche se «non ... tantum voluit dicere quantum verba sonare videntur»: Ambrogio, infatti, non attribuisce all'anima del Cristo un vero e proprio progresso e, dunque, una forma di ignoranza resa vana dalla scienza acquisita; al contrario, secondo Bonaventura, fa riferimento al progresso del senso esteriore *quantum ad cognitionem experientiae* al fine di dimostrare la verità della natura umana (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIII, *dubium V*, p. 293). Nelle postille *super Lucam* (opera redatta secondo Bougerol tra il 1254 e il 1257, quando, ormai maestro reggente, Bonaventura riprende le 'lezioni' tenute nel 1248 in qualità di baccelliere biblico per farne *materia praedicabilis*, ad uso, appunto, dei predicatori), glossando Lc 2, 52, Bonaventura fa riferimento a un progresso di carattere 'ostensivo-dispensativo': «(Vers. 52.). Quantum autem ad *propriae virtutis iudicium* subditur: *Et Iesus proficiebat aetate*, scilicet ex parte corporis, sicut Samuel; primi Regum secundo: «Puer Samuel proficiebat atque crescebat et placebat tam Deo quam hominibus». Et iste profectus erat secundum *essentiam*, sed interior profectus erat secundum *evidentiam*, de quo dicitur: *Et sapientia*, scilicet in intellectu, et *gratia*, in affectu, *apud Deum*, scilicet honorandum, et *homines*, aedificandos. Nec est contrarium ei quod dicitur supra proximo, quod erat «plenus sapientia»; unde Gregorius: «Proficiebat sapientia, non per accessum temporis accipiendo quod non habebat, sed dona gratiae et sapientiae, quae habebat, ceteris pandendo»; et hoc ad aedificationem aliorum; secundae ad Corinthios octavo: «Providemus bona, non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus». Unde ad nostram aedificationem sapientiam ad tempus *abscondit*, ut ostendat, quod nos debemus tacere usque ad tempus, secundum illud Ecclesiastici vigesimo: «Est tacens, non habens sensum loquelaе, et est tacens, sciens tempus apti temporis. Homo sapiens tacebit usque ad tempus». Pro tempore etiam ad nostram salutem *ostendit*, secundum illud Ecclesiastici quarto: «Ne retineas verbum in tempore salutis». Unde, quia non quaerebat gloriam suam, sed Dei, non suum commodum, sed nostram salutem; ideo coram *Deo et hominibus gratiam* inveniebat. Primum erat *iustitiae*, secundum *misericordiae*; propter quod Proverbiorum tertio: «Miserecordia et veritas non te deserant, et invenies gratiam et disciplinam bonam coram Deo et hominibus» (ID., *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. III, 110, in *Opera omnia*, t. VII, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1895, p. 69). Per quanto riguarda la datazione delle postille

Tuttavia, il progresso dell'anima di Cristo non ha nulla a che fare con il progresso conosciuto dagli altri uomini: attraverso la conoscenza sperimentale, egli conosce in modo differente ciò che conosceva già attraverso la *cognitio simplicis notitiae*; inoltre, mentre negli altri uomini il progresso conoscitivo avviene *secundum existentiam*, nel Cristo si verifica *secundum apparentiam* (!)²³⁹. In altri termini, mentre gli altri uomini conoscono tramite un processo di *acquisitio scientiae*, il Cristo conosce attraverso un processo di *exercitium scientiae* per cui ciò che prima conosceva solo *theorice*, ora giunge a conoscerlo *practice*²⁴⁰. Non si dà qui il consueto passaggio dallo sconosciuto al conosciuto; semplicemente, l'esercizio dei sensi permette di conoscere al livello della conoscenza sperimentale un oggetto già conosciuto al livello della conoscenza di semplice intelligenza.

al Vangelo di Luca, cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris 1988, p. 179; per un'analisi più generale e un'efficace e bibliograficamente ricca contestualizzazione dell'opera, cfr. B. FAES DE MOTTONI, *Introduzione a BONAVENTURA, Commento al Vangelo di San Luca/1*, Roma 1999, pp. 7-26.

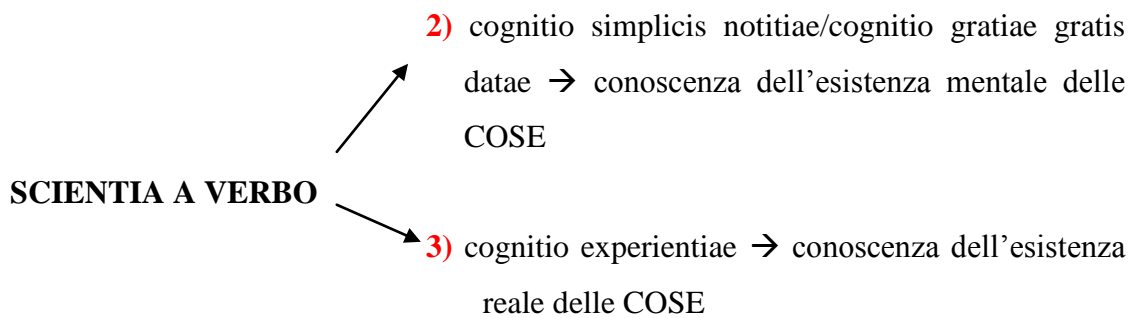
²³⁹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, q. II, resp., p. 322: «Ille autem profectus scientiae experimentalis in Christo in duobus differebat a profectu cognitionis nostrae, in uno videlicet quod Christus non proficiebat veniendo in notitiam rei prius incognitae, sed quod prius cognoscebat uno modo, scilicet per simplicem notitiam, cognoscebat alio modo, scilicet per experientiam. In alio etiam differebat, quia profectus noster est secundum existentiam, profectus vero Christi erat solum secundum apparentiam». Il punto esclamativo è dettato dallo stupore generato nel lettore da un termine tanto ambiguo in relazione alla figura del Cristo (per quanto non sia, ovviamente, sinonimo di simulazione).

²⁴⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, q. II, ad tertium, p. 322: «... duplex est modus cognoscendi per experientiam: unus, qui est via in acquisitionem scientiae, alius vero, qui est in via in exercitium scientiae, ut quod prius sciebatur theorice postmodum sciatur practice. Et primus modus experientiae reperitur in scientiae inventione, secundo vero consistit in usu scientiae iam adeptae; et in primo est motus ab incognito ad cognitum, in secundo vero est via sive processus a cognito uno modo ut cognoscatur alio modo. - Et primus modus respicit imperfectionem naturae lapsae propter ingorantiam annexam, secundum vero respicit statum innocentiae, in quo habitus scientiae praecessisset usum et cognitio simplicis notitiae praecessisset cognitionem experientiae».

**Schema I - MODALITÀ DI CONOSCENZA DI DIO E DELLE COSE DA
PARTE DEL CRISTO IN RELAZIONE AL VERBO²⁴¹**

1a) SCIENTIA DE VERBO → oggetto primo della visione beatifica = DIO uno e trino

1b) SCIENTIA IN VERBO → oggetto secondo della visione beatifica = esseri contingenti (mondo reale e possibile) → conoscenza dell'esistenza 'esemplare' delle COSE



²⁴¹ I numeri in rosso si riferiscono allo schema successivo.

Schema II - MODALITÀ DI CONOSCENZA DELLE COSE DA PARTE DEL CRISTO IN RELAZIONE AL MODO DI ESSERE DELLE COSE, ALLE POTENZE DELL'ANIMA E AGLI STATI DELL'UOMO

Cognitio	Ratione modorum quibus res habent esse	Ratione virium animae	Ratione statuum hominis
SCIENTIA IN VERBO 1b)	in Verbo	secundum superiorem portionem	quantum ad statum patriae, scil. gloriae (cognitio gloriae)
SCIENTIA A VERBO-COGNITIO SIMPLICIS NOTITIAE 2)	in intellectu creato	secundum inferiorem portionem	quantum ad statum viae, scil. innocentiae (cognitio naturae integrae)
SCIENTIA A VERBO-COGNITIO EXPERIENTIAE 3)	in proprio genere	secundum sensibilem partem	quantum ad statum viae, scil. naturae lapsae (cognitio poenalis experientiae)

Le questioni disputate De scientia Christi

Probabilmente insoddisfatto della sua prima trattazione, Bonaventura ritorna sulla questione della conoscenza dell'anima di Cristo nelle questioni *De scientia Christi*, disputate tra la fine del 1253 e la primavera del 1254²⁴². La struttura e l'organizzazione delle questioni si configurano come piuttosto semplici: dall'indagine intorno alla scienza divina di cui il Cristo gode in quanto Dio (qq. I-III) si passa alla considerazione della sapienza creata che possiede in quanto uomo (qq. V-VI), in una potente sintesi teorica fondata sulla dottrina dell'illuminazione trascendente; una dottrina che trova la sua più compiuta e sistematica espressione nella quarta questione, posta a 'cerniera' tra la prima e la seconda parte dell'opera e in cui emerge in tutta la sua evidenza la profonda divergenza tra la concezione agostiniano-bonaventuriana della conoscenza - in cui il processo conoscitivo trae la propria certezza dalle ragioni eterne, che orientano e muovono l'intelletto - e la gnoseologia aristotelico-tomista²⁴³.

Come accennato, dunque, dopo aver descritto le caratteristiche e le dinamiche della conoscenza di Dio e della conoscenza dell'uomo in generale, nella quinta questione Bonaventura inizia l'analisi della sapienza dell'anima di Cristo²⁴⁴. La prima domanda che il Francescano si pone a questo riguardo è se l'anima di Cristo abbia posseduto soltanto una sapienza increata o anche una sapienza creata al fianco di quella increata. La risposta si colloca nell'alveo della riflessione condotta nella quarta questione:

²⁴² Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, p. 201; E.-H. WEBER, *Introduction à SAINT BONAVENTURE, Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, pp. 10 e 16. Per un'analisi complessiva dell'opera, si veda ora F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Introduzione a BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, Questioni disputate della scienza di Cristo*, tr. it., Roma 2005, pp. 21-79; anche se questo studio, ripreso dal precedente lavoro *La gracia y la ciencia de Jesucristo* (in particolare, per la parte relativa a Bonaventura, cfr. pp. 251-299), non tratta soltanto delle *Questioni disputate*.

²⁴³ In questa sede ci si sforzerà di concentrare l'attenzione esclusivamente sul problema della conoscenza dell'anima di Cristo e sugli strumenti utilizzati da Bonaventura per giustificarne la limitatezza e, al contempo, la straordinarietà rispetto all'uomo in generale; di qui la decisione di richiamare l'impianto gnoseologico ad esso sotteso solo là dove lo si riterrà strettamente necessario, pur nella consapevolezza che, in questo modo, la portata teorica della riflessione bonaventuriana risulta inevitabilmente sacrificata. Per la bibliografia relativa ai vari aspetti della dottrina bonaventuriana della conoscenza in rapporto alle *Questioni disputate*, si rimanda all'ultima edizione citata, a cura di Martínez Fresneda.

²⁴⁴ Come fa notare Bougerol, mentre nel corso dell'analisi della conoscenza del Cristo in quanto Verbo Bonaventura usa il termine "scienza", quando parla della conoscenza del Cristo in quanto uomo, ricorre al termine "sapienza" nel senso, stabilito nel proemio del commento alle *Sentenze*, di "scienza fatta di intelligenza e di amore". Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, p. 204; ID., "Saint Bonaventure, le savoir et le croire", *Antonianum*, 50 (1975), pp. 124-140.

nell'anima del Cristo albergano necessariamente sia una sapienza increata sia una sapienza creata, dal momento che, se da una parte, perché vi sia conoscenza certa, non è sufficiente l'influsso della luce eterna senza la sua presenza, dall'altra, perché vi sia conoscenza sapienziale (cioè delle cose nel Verbo), non è sufficiente la presenza della Luce eterna senza il suo influsso. Questo perché l'intelletto creato non può pervenire alla Sapienza originaria se non viene reso pienamente conforme a Dio:

... ad certitudinalem cognitionem non sufficit lucis aeternae influentia sine sui presentia, pro eo quod nihil creatum potest animam perfecta certitudine stabilire, quousque pertingat ad veritatem immutabilem et infallibilem lucem. Sic est intelligendum, quod ad sapientialem cognitionem non sufficit illius lucis aeternae praesentia sine sui influentia, non propter defectum ex parte sui, sed propter defectum ex parte nostri, pro eo quod intelligentia creata non pertingat ad illam fontalem sapientiam, nisi sit deiformis effecta, ac per hoc elevata et habitata: elevata supra se, et habitata in se²⁴⁵.

A causa della sua condizione creaturale, dunque, l'anima del Cristo necessita di una sapienza creata, cioè di un abito creato, di un influsso della luce eterna, che si qualifica come una disposizione intermedia tra la verità divina e la conoscenza umana e che dispone ed eleva l'intelletto umano nella misura in cui l'abito è congiunto alla stessa luce eterna e da essa scaturisce. E così, mentre la sapienza increata si configura come *principium movens*, *ratio dirigens* e *finis quietans*, la sapienza creata svolge il ruolo di *habitus informans*, *habilitans* ed *elevans*: perché siano garantite l'infallibilità e la certezza della conoscenza, infatti, è indispensabile l'intervento di una sapienza increata; d'altro canto, senza la sapienza creata l'intelletto umano del Cristo non potrebbe attingere la sapienza increata²⁴⁶. Come scrive Martínez Fresneda, «l'influenza che incide nell'anima di Cristo sul piano della grazia in una dimensione ontologica, la

²⁴⁵ BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. V, resp., in *Opera omnia*, t. V, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891, p. 29.

²⁴⁶ Come Bonaventura sintetizza in maniera molto chiara ed efficace nella risposta alla diciassettesima obiezione (argomento dionisiano delle luci): «... sapientia creata disponit ad increatam, nec creata lucet nisi per increatam, nec ad increatam attingitur, nisi disponente creata» (BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. V, ad septimum decimum, p. 31).

deiformità della sua natura, va alla pari delle operazioni, in questo caso dell'abilitazione della sua capacità intellettuale. Di conseguenza, la grazia che ha reso possibile la sua unione col Verbo, lo ha anche messo in una nuova condizione sapienziale»²⁴⁷:

Ideo necessarium est, quod detur aliquid ei veniens desuper, quod tamen sit proportionale et ei inhaerens; hanc autem vocamus lucis aeternae influentiam; et quia animam ad sapientiam habilitat, vocatur sapientia creata²⁴⁸.

La deiformità, dunque, si configura come condizione necessaria per l'acquisizione da parte dell'anima del Cristo della conoscenza sapienziale, tramite cui l'intelletto è ricondotto alle ragioni eterne e in esse si acquieta. Sapienza increata e sapienza creata, dunque, sono l'una necessaria all'altra: la loro compresenza nel Cristo non è né superflua né motivo di incompatibilità reciproca²⁴⁹.

Una volta dimostrata la presenza nel Verbo incarnato di una sapienza creata accanto alla sapienza increata, Bonaventura si chiede se la sua anima comprenda in senso proprio la stessa sapienza increata (*Utrum anima Christi comprehendat ipsam sapientiam increatam*). Riprendendo le parole con cui il Francescano introduce il *respondeo* della sesta questione²⁵⁰, stabilito che alla conoscenza certa e perfetta di qualunque creatura concorre non soltanto la *presenza* della luce eterna ma anche

²⁴⁷ F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Introduzione* a BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Questioni disputate della scienza di Cristo*, p. 47.

²⁴⁸ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. V, resp., p. 29. Cfr. ad esempio anche le contro-obiezioni ad secundum-tertium, ad sextum-septimum, p. 30, dove, sulla scorta di *auctoritates* come Agostino, lo Pseudo Dionigi e Isacco della Stella, la sapienza creata viene definita come «magis effectus et irradiatio sapientiae quam sapientia» e che «non sequitur de illa sapientia creata, quod sit sapiens vel habeat actum sapiendi, pro eo quod non tenet rationem entis completi, sed potius rationem viae et cuiusdam medii dispositivi...» (corsivi miei).

²⁴⁹ Non a caso, almeno a mio avviso, gli argomenti contrari alla tesi dell'esistenza di una sapienza creata nell'anima di Cristo sono raggruppabili in tre grandi sottoinsiemi, fondati rispettivamente sulla sufficienza-superiorità della sapienza increata (argg. 1-14), sulla superfluità della sapienza creata (argg. 15-16) e sulla reciproca incompatibilità nel medesimo soggetto di sapienza increata e sapienza creata (argg. 17-18).

²⁵⁰ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, resp., p. 34: «... sicut habitum est ex quaestione praeambula, ad cognitionem cuiuscumque creaturae perfectam et certitudinalem concurrunt non tantum lucis aeternae praesentia, sed etiam lucis aeternae influentia; non tantum Verbum increatum, verum etiam verbum intus conceptum; non tantum sapientia aeterna, verum etiam notitia animae impressa, non tantum veritas causans, verum etiam veritas informans».

l'*influsso* (creato) di questa luce; non soltanto il Verbo increato, ma anche il verbo concepito interiormente; non soltanto la sapienza eterna ma anche la nozione impressa nell'anima; non soltanto la verità causante, ma anche la verità (creata) informante il pensiero dell'uomo (e dunque anche del Cristo)²⁵¹; ebbene, stabilito tutto ciò, bisogna indagare circa la *misura* dell'influsso del Verbo e della rappresentazione informante secondo cui l'anima di Cristo conosce Dio. La soluzione non differisce qui da quella proposta nel commento alle *Sentenze*: in quanto dotati di un essere limitato, la rappresentazione e il verbo interiormente concepito non possono uguagliare la sapienza increata, il cui essere, al contrario, è *per omnem modum* infinito. Per questo motivo, essa non può essere compresa né dall'anima cui è ipostaticamente unita né da qualunque altra creatura, se, sulla scorta di Agostino, si intende *comprehendere* nel senso di "cogliere qualcosa completamente e nella sua totalità" (*totum et totaliter secundum omnem modum*):

Cum igitur anima Christi et quaelibet anima, quae Deum cognoscit, cognoscat secundum mensuram influentiae Verbi et notitiae intus informantis mentem; huiusmodi autem verbum et notitia, cum habeat esse creatum, ac per hoc et limitatum, non possit divinae sapientiae adaequari, cum ipsa sit per omnem modum infinita: fatendum est, quod sapientia increata comprehendi non potest ab anima sibi unita nec ab alia quacumque creatura, secundum quod comprehendi dicitur aliquid, quod comprehendens totum et totaliter secundum omnem modum capit in se ipso ...²⁵².

²⁵¹ Giacché la sapienza increata non può dare la forma a nessuna creatura, bensì esserne solo il modello: «... sapientia increata nullius creaturae potest esse informativa, sed tantum exemplativa» (BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. V, s. c. 3, p. 29).

²⁵² BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, resp., p. 34. Il riferimento agostiniano è a AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistula* 147, n. 9, ed. A. GOLDBACHER, CSEL 44, Praha-Leipzig 1904, p. 295, ma anche a ID., *De Trinitate*, l. IX, c. 11, ed. W. J. MOUNTAIN, F. GLORIE, CCSL 50, Turnhout 1968, p. 307), citato poco oltre.

La similitudine che la conoscenza di Dio pure porta con sé non significa uguaglianza tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto: l'anima di Cristo, infatti, nel conoscere il Verbo eterno, non può generare un verbo ad esso uguale²⁵³.

In questo modo, vengono risolte le difficoltà avanzate nelle obiezioni, sostanzialmente incentrate sull'immensità della grazia dell'unione ipostatica, sulla semplicità del Verbo e della sapienza di Dio e, infine, sulla capacità ricettiva e sul desiderio di quiete proprio dell'anima conoscente. Per quanto riguarda il primo aspetto, Bonaventura ricorda che, sebbene la natura umana e la natura divina siano nel Cristo vicendevolmente unite mediante l'ipostasi e nonostante l'immensità e l'ineffabilità della grazia di unione, non per questo la natura divina diventa finita e, viceversa, la natura umana diventa infinita: le operazioni proprie dell'una e dell'altra natura, infatti, restano *salvae e inconfusae*, anche se, in virtù della *communicatio idiomatum*, quelle dell'una possono essere predicate anche dell'altra:

... haec omnia [scil. quanto sostenuto negli argomenti contrari fondati sul ruolo della grazia] vera sunt et intelligenda secundum concursum duarum naturarum in unam personam; ex quo fit, ut propter immensitatem illius personae et illa unionis gratia dicatur immensa et ineffabilis, et propter unitatem personae possit Deus et ea quae sunt Dei de homine praedicari; non tamen fit ex hoc, quod ipsa anima nec eius virtus et habitus nec actus perdat esse creatum, ac per hoc finitum et limitatum²⁵⁴.

²⁵³ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, resp., p. 35: «Cum igitur anima Christi non possit in cognoscendo Verbum aeternum gignere verbum illi aequale, manifestum est, quod non potest illud comprehendere, proprie accepta comprehensione».

²⁵⁴ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, ad primum-quartum, p. 35. Cfr. anche *ivi*, ad octavum, p. 36, dove Bonaventura argomenta che la grazia di unione, per quanto superiore senza proporzione a qualsiasi grazia di comprensione, non conferisce tuttavia all'anima una potenza infinita. Tra le obiezioni che rientrano in questa prima categoria, una posizione di rilievo è occupata dalla terza, in cui viene richiamata una sentenza attribuita a Ugo di San Vittore: «Anima Christi habet omnia per gratiam, quae Deus habet per naturam» (*ivi*, a. 3, p. 32; HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sapientia animae Christi*, PL 176, 855; ID., *De sacramentis christianae fidei*, l. II, pars I, c. 6, PL 176, 383); ma cfr. anche RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Benjamin major*, l. IV, c. 18, PL 196, 159). Come ricorda Martínez Fresneda, questo principio, attribuito sia ad Ambrogio sia ad Agostino nella Prescolastica e nella Scolastica, è stato verosimilmente elaborato all'interno della Scuola di San Vittore (cfr. F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Introduzione a BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, Questioni disputate della scienza di Cristo*, pp. 250-251, n. 3, dove si rinvia a H. SANTIAGO-OTERO, «*Quidquid habet Filius Dei per naturam habet filius hominis*

Certamente più complessa e articolata è la riflessione condotta da Bonaventura intorno alla questione della semplicità del Verbo. Come egli scrive nel *respondeo*, il Verbo, pur essendo sommamente semplice, è tuttavia infinito, non per la quantità di massa materiale (*quantitate molis*), bensì per la quantità di potenza (*quantitate virtutis*)²⁵⁵; anzi, come si legge nel *Liber de Causis*, più una potenza è semplice e unitaria, più si configura come infinita²⁵⁶: di qui l'impossibilità da parte di qualunque realtà creata sia di circoscrivere sia di comprendere il Verbo. E così, è possibile affermare che la proposizione "una realtà semplice, quando viene colta, viene colta tutta intera" è assolutamente vera quando si parla di una realtà finita (come l'anima, alla cui semplicità limitata conseguono *finitas et impartibilitas*²⁵⁷). Quando si riferisce a una realtà infinita, invece, è vera solo se con essa si intende dire che si coglie tutta intera (il tutto, *totum*) e non per parti separate; al contrario, è falsa se sottintende una comprensione totalizzante, secondo la completa pienezza e perfezione dell'oggetto conosciuto, cosicché non ecceda il comprendente. Questo perché mentre "*totum*" è un nome e, in quanto tale, indica la disposizione relativa a un soggetto o a un oggetto in sé, "*totaliter*" è un avverbio e, dunque, qualifica il verbo, ponendo così una piena perfezione ed uguaglianza nell'atto del soggetto comprendente rispetto all'oggetto

per gratiam. ¿Impronta agustiniana?», *La ciudad de Dios*, 200 (1987), pp. 441-462; cfr. J. CHÂTILLON, "Quidquid convenit Filio Dei per naturam convenit filio hominis per gratiam", *Divinitas*, 2 (1967), pp. 715-727). Weber ne individua la fonte in Giovanni Scoto Eriugena (cfr. E.-H. WEBER, *Introduction à SAINT BONAVENTURE, Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, p. 163, n. 3).

²⁵⁵ Come già sottolineato nel paragrafo dedicato al commento alle *Sentenze*, questa distinzione viene mutuata dal *De quantitate animae* di Agostino, c. III, n. 4 (CSEL 89, p. 135). Cfr. anche BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, ad tertium decimum, p. 36, dove si sottolinea che, mentre nella quantità di massa semplicità e infinità si fondano su principi diversi, nella quantità di potenza si fondano sullo stesso principio.

²⁵⁶ *Liber de Causis*, pr. XVI [XVII], 138, ed. A. PATTIN, Leuven 1966, p. 83.

²⁵⁷ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, ad nonum, p. 36: «... anima habet simplicitatem limitatam, ad quam sequitur finitas et impartibilitas; et ideo, cum se novit, totam et totaliter se novit. Simplicitas autem divinae sapientiae ... coniuncta est infinitati; et ideo, licet possit a creatura attingi et apprehendi, nunquam tamen potest a creatura comprehendi vel circumscribi». Sulla distinzione tra *apprehensio* e *comprehensio* in relazione alla conoscenza di Dio nel pensiero di Bonaventura, cfr. F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Introduzione a BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, Questioni disputate della scienza di Cristo*, pp. 52-53, n. 86; cfr. anche L. OBERTELLO, "«Apprehensio» e «comprehensio» in S. Bonaventura da Bagnoregio", *Doctor Seraphicus*, 34 (1987), pp. 5-18.

compreso²⁵⁸. La qual cosa, come ormai risulta chiaro, è impossibile, a causa dell'incommensurabilità di questo rispetto a quello.

E così è possibile concludere che, da una parte, il Verbo è tutto manifesto, dal momento che colui che lo apprende - nella fattispecie l'anima di Cristo - non lo coglie per parti separate, in virtù della sua somma semplicità; dall'altra, tuttavia, rimane tutto nascosto quanto alla comprensione, in quanto, a motivo della sua infinità, non può essere compreso da alcun intelletto creato. E così, l'intelletto di Cristo, pur non comprendendo il Verbo, può dirsi beato, poiché nulla di esso gli rimane nascosto²⁵⁹.

Allo stesso modo - e con ciò passiamo all'analisi della terza categoria di obiezioni - se è vero che tanto la potenza intellettiva quanto la potenza affettiva dell'anima razionale non possono trovare riposo altrove che in Dio e nel sommo bene, è vero anche che tale quiete non si consegue nella comprensione, bensì nell'*excessus* o superamento del soggetto conoscente da parte dell'oggetto conosciuto:

... licet intellectus et affectus animae rationalis nunquam quiescat nisi
in Deo et in bono infinito, hoc non est, quia illud comprehendat, sed
quia nihil sufficit animae, nisi eius capacitatem excedat²⁶⁰.

Le due potenze, intellettiva ed affettiva, si portano sì verso il Bene e il Vero infiniti; ma, come sottolinea prontamente Bonaventura, ci si può portare al Bene e al Vero in sei modi differenti: mediante la fede (*credendo*), la dimostrazione (*arguendo*),

²⁵⁸ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, ad decimum, p. 36: «... haec est per se vera, quod simplex, cum attingitur, totum attingitur; dicendum, quod de simplici finito veritatem habet; de simplici vero infinito quodam modo habet veritatem, quodam modo non. Si sic intelligitur, quod attingitur totum, id est non secundum partem et partem, veritatem habet; si vero intelligatur, quod attingitur totum, id est secundum omnimodam sui plenitudinem et perfectionem, ita quod non excedat comprehendentem, falsitatem habet. Et ideo communiter dictum est et ab antiquo, quod licet totum attingatur, non tamen totaliter; quia totum, cum sit nomen, dicit dispositionem a parte subiecti vel obiecti secundum se; totaliter vero, cum sit adverbium, dicit dispositionem verbi, ac per hoc ponit omnimodam perfectionem et aequalitatem in actu comprehendentis respectu comprehensi, quod non potest esse in finito respectu infiniti».

²⁵⁹ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, ad undecimum-duodecimum, p. 36: «... totum latet, et totum patet. Totum enim patet apprehendenti, cum non apprehendat secundum partem et partem; totum etiam latet quantum ad comprehensionem, quia nihil Verbi comprehendi potest ab intellectu creato; totum enim est infinitum, et idem ipsum est simplex. Et ideo id ipsum, quod apprehenditur, non comprehenditur. Sicut Verbum aeternum idem et totum et secundum idem est in aliqua creatura et est extra illam; sic capitur ab aliqua intelligentia, et tamen non comprehenditur ab illa, quia excedit illam».

²⁶⁰ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, resp., p. 35.

l'ammirazione (*admirando*), la visione (*contuendo*), l'estasi (*excedendo*) e, infine, la comprensione (*comprehendendo*). Tra gli estremi opposti della fede, resa necessaria dall'imperfezione che connota lo stato dell'uomo pellegrino, e la comprensione, che conviene solo alla perfezione somma della Trinità eterna e infinita, si collocano da una parte il ragionamento e l'ammirazione, propri del procedere del viatore e, dall'altra, la contemplazione e l'estasi, conseguenze rispettivamente della deiformità e dell'ebbrezza che caratterizzano la *consummatio patriae* e, dunque, anche la condizione dell'anima di Cristo:

Et quoniam anima illa Verbo unita et magis est deiformis effecta et magis inebriata propter gratiam non tantum sufficientem, sed etiam superexcellentem; ideo contuetur divinam sapientiam et contuendo excedit in ipsam, licet non comprehendat eam. Et pro hac causa admiratio non tantum habet locum in via, verum etiam in patria; non tantum in Angelis, verum etiam in anima assumta a Deo...²⁶¹.

Poiché nulla che sia meno di Dio può ricolmare l'anima e Dio è inafferrabile e incomprendibile, si può concludere che l'anima - dunque anche l'anima del Cristo - non viene soddisfatta da alcun bene che essa possa afferrare e comprendere: in altri termini, l'anima può dirsi beata e pienamente soddisfatta solo nella misura in cui, nell'atto stesso di afferrare ed apprendere il sommo Bene, rimane sopraffatta dalla sua sovrabbondante eccellenza²⁶². L'anima di Cristo, infatti, al pari di qualunque altra creatura, non può amare Dio tanto quanto Dio ama se stesso - e cioè di un amore eterno, immenso, uguale all'oggetto amato -, dal momento che l'amore che essa prova

²⁶¹ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, resp., p. 35. Si ricordi che con il termine "deiformità" si intende l'assimilazione, non l'adeguazione dell'anima di Cristo a Dio (cfr. *ivi*, ad undevicesimum-vicesimum, p. 37).

²⁶² BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, ad quintum decimum, p. 36: «... anima non est contenta aliquo bono, quod capiat et comprehendat, quia nihil tale est summum; sed bono tali et tanto, quod capiat et apprehendat per aspectum et affectum, et a quo capiatur per superexcedentiam et excessum». Si noti la contrapposizione delle coppie di verbi *capere-comprehendere* / *capere-apprehendere*. Cfr. P. VIGNAUX, *Note sur la considération de l'infini dans les «Quaestiones disputatae De scientia Christi»*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, Grottaferrata 1973, pp. 107-130, in particolare pp. 121-125. Sulla relazione tra questa dottrina e il pensiero dello Pseudo Dionigi, cfr. E.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre Saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*, pp. 125-131; ID., *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, p. 165, n. 24.

scaturisce dalla sua volontà e, dunque, non può che essere finito²⁶³. Questo, tuttavia, non significa che l'anima di Cristo non ami Dio tanto quanto deve o che non lo ami *sine modo*: per quanto limitato, infatti, il suo amore per Dio non si pone alcun limite, ma si porta in modo eccessivo e *toto conatu mentis* verso il proprio oggetto²⁶⁴.

La soluzione di matrice dionisiana fondata sulla nozione di *excessus* viene ripresa e sviluppata nella settima e ultima questione, in cui Bonaventura ritorna a interrogarsi sull'estensione della sapienza dell'anima di Cristo in rapporto alla sapienza divina: può l'anima di Cristo conoscere nel Verbo tante cose quante ne conosce il Verbo medesimo? In altri termini, può essa conoscere infinite cose? La risposta alla seconda domanda, sulla base delle conclusioni elaborate nella questione precedente, è chiaramente negativa; la risposta alla prima, invece, è ora negativa ora positiva, a seconda del punto di vista che si assume²⁶⁵.

La sapienza increata, infatti, si configura sia come *exemplar factivum et dispositivum*, cioè come modello che crea e dispone, sia come *exemplar expressivum sive repraesentativum*, cioè come modello che esprime/rappresenta e riproduce/manifesta²⁶⁶: mentre sulla base della prima accezione è possibile affermare che nell'arte della divina sapienza risplendono le idee di tutte le cose - finite - che sono state, sono e saranno, stando al secondo senso, in essa rifulgono le idee di tutte le cose - infinite - che Dio può fare e comprendere²⁶⁷. Ora, l'anima di Cristo è sì condotta alla

²⁶³ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, ad sextum decimum, p. 37: «... amor, quo Deus se ipsum diligit, est aeternus et immensus et coequalis amato; affectus autem, quia egreditur a Christi voluntate, non potest esse nisi finitus».

²⁶⁴ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VI, ad sextum decimum, p. 37: «Et quod dicitur, quod modus diligendi Deum est sine modo diligere; hoc non est, quia amor ille careat finitate et mensura, cum illa sit coequalis omni creaturae, sed quod affectus in amando non debet sibi figere limitem et terminum coarctantem, sed potius excessivo modo toto conatu mentis ferri in illam infinitissimam bonitatem».

²⁶⁵ Si ricordi che qui si sta parlando della conoscenza delle cose quali si presentano nell'illimitata e perfettissima arte divina, non delle cose nel loro proprio genere, poiché solo l'anima che comprende compiutamente tutte le cose create in quest'arte comprende in modo perfetto: come Bonaventura spiega nella risposta alla quarta obiezione, «si anima cognosceret totum universum secundum esse, quod habet in proprio genere; non tamen adhuc esset in perfecta cognitione et comprehensione, nisi et artem illam cognosceret, per quam universa fiunt» (BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VII, ad quartum, pp. 40-41).

²⁶⁶ Sul significato del termine *expressio* e dei suoi derivati nel pensiero di Bonaventura, cfr. E.-H. WÉBER, *Appendice II*, in SAINT BONAVENTURE, *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, pp. 208-220.

²⁶⁷ Ci si riferisce qui alla potenza *attiva* ad infinite cose (che è propria dell'essenza creatrice, infinita in atto), non alla potenza *passiva* ad infinite cose (che è propria della creatura, pur mantenendo una relazione con il principio attivo infinito): l'anima di Cristo, dunque, comprende tutte le differenze

sapienza divina intesa in entrambe le accezioni, ma, come ormai sarà facile comprendere, in maniera differente: nel primo caso, infatti, vi è portata attraverso una conoscenza di comprensione, a causa del numero finito di idee contenute e rappresentate nel Verbo inteso come modello che crea e ordina; nel secondo, al contrario, vi è condotta mediante una conoscenza estatica, dal momento che nel Verbo inteso come principio di manifestazioni e rappresentazioni è contenuto un numero infinito di idee:

Anima igitur Christi utroque modo per cognitionem fertur in divinam sapientiam, sed differenter. In ipsam enim, secundum quod est exemplar factivum, fertur comprehendendo, quia illa quae in exemplari ut factivo et dispositivo continentur et repraesentantur finita sunt, ac per hoc et comprehensibilia. In exemplar vero, secundum quod est exemplar expressivum seu repraesentativum, fertur non comprehendendo, sed excedendo; quia, cum in ipso repraesententur infinita, incomprehensibilia sunt, scilicet a substantia finita²⁶⁸.

L'anima di Cristo, dunque, comprende il mondo reale nella sua totalità, mentre, a causa della sua finitezza, non possiede una conoscenza esauriente delle infinite cose possibili, da cui è piuttosto sopraffatta²⁶⁹: mentre infatti nella conoscenza di comprensione è il soggetto ad afferrare l'oggetto, nella conoscenza estatica, viceversa, è

dell'ente, tanto nei generi rispetto alle specie, quanto nelle specie rispetto agli individui; ma, in relazione alla potenza attiva infinita, non comprende infinite cose, pur conoscendole in altra maniera (cfr. BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VII, ad quartum decimum, p. 42; cfr. anche *ivi*, ad quintum decimum-septimum decimum, p. 42).

²⁶⁸ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VII, resp., p. 40.

²⁶⁹ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VII, resp., p. 40: «Et ideo anima Christi, cum sit creatura ac per hoc finita, quantumcumque sit unita Verbo, infinita non comprehendit, quia nec illis aequatur nec illa excedit; et ideo illa non omnimode capit, sed potius capitur, ac per hoc in illa non fertur per modum comprehensionis, sed potius per modum excessus». Come si legge nel *Liber de Causis* (pr. IX [X], 98-99, p. 72), infatti, «omne receptum est in recipiente per modum recipientis et non per modum recepti» (principio, questo, utilizzato anche da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino): per questo l'anima di Cristo non può conoscere il tutto che pure le si offre, al pari di un'anfora che, anche qualora la Senna le si offrisse nella sua totalità, riuscirebbe a conterne solo una parte, in base alla sua limitata capacità (cfr. BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VII, ad septimum, p. 41).

l'oggetto ad afferrare il soggetto, che, oltrepassando i propri limiti, ha così accesso a ciò che non gli è dato di comprendere²⁷⁰.

Questo è solo il primo degli aspetti secondo cui nell'anima di Cristo conoscenza comprensiva e conoscenza estatica differiscono l'una dall'altra. In secondo luogo si differenziano nella misura in cui nella conoscenza di comprensione trova il proprio termine lo *sguardo* dell'intelligenza, mentre nella conoscenza estatica trova il proprio appagamento il *desiderio* dell'intelligenza; in terzo luogo, mediante la comprensione l'anima di Cristo giunge a considerare in atto tutte le cose passate, presenti e future, laddove nella conoscenza estatica essa considera le cose (infinite) che le si offrono; infine, mentre la sapienza di comprensione, una volta acquisita, fa sì che l'anima di Cristo non abbia più nulla da apprendere, la sapienza estatica comporta che essa non possa apprendere nulla²⁷¹.

²⁷⁰ Questo movimento di elevazione-superamento, dettato dall'assenza di proporzionalità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto (cfr., per esempio, BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VII, ad decimum, p. 41), viene definito da Bonaventura anche *sursumactio* (cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, c. XXII, n. 22, in *Opera omnia*, t. III, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1887, pp. 440-441: «secundum modum sursumactivum, scilicet extaticum seu excessivum ... Hic enim est maxima difficultas, scilicet in sursumactione, quia totum corpus enervatur, et nisi esset aliqua consolatio Spiritus sancti non sustineret»; e più avanti: «... quando ... anima supra se elevata est et, se deserta, suscipit divinas illuminationes et supra se speculatur quod sibi datum est ... ex hoc surgit in divina sive sursum agitur»; *ivi*, n. 27, p. 441). Questo tipo di conoscenza - che si registra sia *in via*, per quanto in maniera parziale e discontinua, sia, in modo più perfetto, *in patria* - nell'anima di Cristo si realizza nella forma più compiuta: mentre nei beati si configura come limitata, in quanto sottoposta alla duplice variabile della volontà divina e della misura di grazia propria di ciascuno, nell'anima di Cristo ha luogo in maniera liberalissima, sia in virtù della grazia di cui la volontà divina ricolma interamente la sua capacità sia in virtù dell'assoluta familiarità con cui lo specchio divino le si manifesta: «Hic autem modus cognoscendi per excessum est in via et in patria; sed in via ex parte, in patria vero est perfecte in Christo et in aliis comprehensoribus; sed in aliis est coarctate tum ex parte mensurae propriae gratiae, tum ex parte voluntatis divinae, quae non se cuiilibet offert in omnimoda familiaritate; sed in anima Christi est liberalissime, tum quia ab ipsa habet gratiam implentem omnimode capacitatem suam, tum quia speculum aeternum praebet se ei manifestabile secundum familiaritatem omnimodam» (BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VII, resp., p. 40).

²⁷¹ BONAVENTURA, *De scientia Christi*, q. VII, resp., p. 40: «Differt autem in Christo modus comprehensionis et excessus multipliciter: primo, quia in comprehensivo cognoscens capit cognitum, in excessivo vero cognitum capit cognoscentem. - Secundo, quia in comprehensivo terminatur intelligentiae aspectus, in excessivo vero intelligentiae appetitus. - Tertio, quia in comprehensivo fit actu considerans omnia praeterita, praesentia et futura; in excessu vero fit ad considerandum prompta. - Quarto, quia ex comprehensione percepta fit, ut nihil de novo addiscat; propter vero excessum fit, ut nihil addiscere possit». Si noti che, come si legge poco oltre, la condizione di pienezza della conoscenza comprensiva si realizza sin dall'istante del concepimento: questo implica la negazione di qualsiasi forma di progresso reale al livello della conoscenza sperimentale (cui però Bonaventura non accenna in quest'opera). A questo riguardo, cfr. anche *ivi*, ad undevicesimum-unum et vicesimum, p. 42, dove si legge che nulla può

A conclusione di questa raccolta di questioni Bonaventura pone una sintesi particolarmente efficace, in cui vengono toccati i punti salienti della riflessione condotta nelle pagine precedenti: l'infinità e l'immediatezza della conoscenza divina (Dio conosce infinite cose non per mezzo di un'immagine, ma per mezzo di se stesso, cioè della *veritas exprimens et exemplativa* di tutte le cose, rispetto alle quali si dice che vi sono molte rappresentazioni e manifestazioni, non a causa di una loro reale molteplicità, ma a causa del modo di conoscerle proprio dell'uomo); la funzione di fondamento della certezza della *cognitio creata* svolta dalle rappresentazioni eterne, sia nell'anima di Cristo sia negli altri spiriti creati (per quanto esse non siano le sole ragioni del conoscere); la necessità sia *in via* sia *in patria* della presenza della luce eterna, ma anche dell'influsso di questa luce; l'impossibilità da parte di qualunque creatura, dunque anche per l'anima del Cristo, di comprendere il Verbo eterno e l'infinità delle cose conoscibili, per quanto, sulla base dell'insegnamento fornito dal *De Mystica Theologia*, sia possibile accedere a queste realtà per mezzo dell'estasi, di una forma di conoscenza, cioè, intelligibile solo da parte di colui che l'abbia sperimentata; l'identificazione di questa modalità conoscitiva con la sapienza sperimentale e vera, che troverà il proprio compimento solo *in patria* e per parlare della quale - prima di cedere il passo al silenzio - le negazioni sono più adeguate delle affermazioni e le *superpositiones* più appropriate delle predicazioni positive²⁷².

essere aggiunto alla sapienza - come alla grazia - dell'anima di Cristo, dal momento che ad essa è stato dato tutto quello che può essere concesso a una creatura.

²⁷² BONAVENTURA, *De scientia Christi, Epilogus*, pp. 42-43: «Ex his igitur quae dicta sunt et praedeterminata de sapientia Christi et quantum ad divinam naturam et quantum ad humanam, apparere potest modus cognoscendi tam in cognitione Creatoris quam in cognitione creaturae, non solum in statu patriae, verum etiam in statu viae. Ut enim sit ad unum dicere, fatendum est, Deum scire infinita, scire, inquam, se ipso, non similitudine; et similitudine non accepta, sed ipsa veritate exprimente et exemplativa rerum universarum, respectu quarum multae dicuntur similitudines et expressiones, non propter multitudinem et distinctionem secundum se, sed secundum intelligendi rationem; hae autem similitudines sive rationes aeternae sunt, a quibus manat omnis certitudo cognitionis creatae, tam in anima Christi quam in aliis spiritibus creatis; nec ipsae solae sunt rationes cognoscendi, sed cum his etiam similitudines acceptae ab extra; secundum statum viae et secundum statum patriae non solum requiritur lucis aeternae praesentia, sed etiam lucis aeternae influentia, non tantum Verbum increatum, sed etiam verbum interius conceptum; quod cum sit finitum, nec anima Christi nec aliqua alia anima potest esse comprehensiva Verbi aeterni nec scibilium infinitorum, licet in ea ferri habeat per excessum; qui quidem excessus est ultimus modus cognoscendi et nobilissimus, quem in omnibus libris suis laudat Dionysius, et maxime in libro de Mystica Theologia. De quo etiam mystice quasi est tota Scriptura divina, et de quo Apocalypsis secundo: *Dabo ei calculum, et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit*; quia istum cognoscendi modum vix aut nunquam intelligit nisi expertus, nec expertus, nisi qui est *in caritate*

// Breviloquium

Alla questione della conoscenza di Cristo è dedicato anche un capitolo del *Breviloquium*, breve compendio di teologia ad uso dei giovani teologi redatto intorno all'anno 1257, certamente dopo le questioni disputate sulla scienza di Cristo²⁷³. Coerentemente con i canoni imposti dal particolare genere letterario, la trattazione è qui molto più contratta e sommaria - ma non per questo meno chiara - della riflessione condotta nelle opere già prese in esame.

In questa sede Bonaventura adotta una suddivisione delle forme di conoscenza di Cristo dio e uomo molto simile a quella elaborata da Alessandro di Hales, e dunque, in un certo senso, più ridondante rispetto all'enumerazione proposta nel commento alle *Sentenze*. Una volta assunto il principio secondo cui al Verbo incarnato va riconosciuta la pienezza della sapienza non soltanto quanto al numero delle cose conosciute, ma anche secondo le diverse modalità di conoscenza, il Francescano elenca cinque forme di *cognitio*, la cui sufficienza, come si cercherà di porre in luce, risponde a una molteplicità di criteri differenti, volti a rendere conto di una realtà estremamente stratificata²⁷⁴. A una conoscenza *sempiternale*, corrispondente alla natura divina, si affiancano nel Cristo, da una parte, la *cognitio sensibilis*, espressione della *sensualitas* e della *caro*; dall'altra, la *cognitio scientialis*, espressione della *mens* e dello *spiritus*. Quest'ultima, a sua volta, presenta al proprio interno un'ulteriore divisione - *per naturam, per gratiam, per gloriam* - che sfocia nella seguente enumerazione:

*radicatus et fundatus, ut possit comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo, latitudo etc.; in quo etiam experimentalis et vera consistit sapientia, quae inchoatur in via et consummatur in patria; ad cuius circumlocutionem magis sunt idoneae negationes quam affirmationes, et superpositiones quam positivae praedicationes; ad cuius experientiam plus valet internum silentium quam exterius verbum. Et ideo hic finis verbi habendus est, et orandus Dominus, ut experiri donet quod loquimur». Per quanto riguarda i significati del termine *superpositio* (conoscenza superiore resa possibile dall'intervanto della grazia e conoscenza apofatica al contempo) e il relativo influsso dello Pseudo Dionigi, cfr. *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, pp. 191-192, n. 34.*

²⁷³ Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, p. 197.

²⁷⁴ BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars IV, c. VI, n. 1, in *Opera omnia*, t. V, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891, p. 246: «De plenitudine autem *sapientiae* Christi in intellectu hoc tenendum est, quod in Verbo incarnato, Christo scilicet Domino nostro, fuit omnis sapientiae plenitudo non solum quantum ad *cognita*, verum etiam quoad *cognoscendi modos* et differentias». Cfr. schema III.

et ita in universo fuerunt in Christo quinque modi cognoscendi. - Primus est secundum *divinam naturam*; et hoc modo cognovit omnia actualia et possibilia, finita et infinita, cognitione *actuali* et *comprehensiva*. - Secundus est per *gloriam*; et hoc modo cognovit omnia actualia et finita, cognitione *actuali* et *comprehensiva*; infinita vero non nisi forte cognitione *habituali*, vel *excessiva*. - Tertius, per *gratiam*; et hoc modo cognovit omnia spectantia ad humani generis redemptionem. - Quartus, secundum *naturam integram*, cuiusmodi fuit in Adam; et hoc modo cognovit omnia, quae spectant ad universi constitutionem. - Quintus, secundum *sensibilem experientiam*; et hoc modo cognovit ea quae veniunt ad organa sensuum, secundum quem modum dicitur quod *didicit ex his quae passus est, obedientiam*²⁷⁵.

In questo modo, il Verbo incarnato appare dotato di una sapienza piena e perfetta sia come Dio sia come uomo, tanto come comprensore quanto come viatore, non solo secondo la natura, ma anche secondo la grazia e la gloria: dotato di una conoscenza sempiternale, cioè di una conoscenza sempre in atto, mediante cui comprende tutte le cose, finite e infinite, attuali e possibili, egli, in quanto uomo, possiede anche una conoscenza derivante dalla gloria, che gli consente di cogliere in maniera attuale e comprensiva tutte le cose attuali e finite e in maniera abituale o estasiante tutte le cose infinite; una conoscenza derivante dalla grazia, attraverso cui conosce tutte le cose relative alla redenzione del genere umano; una conoscenza secondo la natura integra, con cui, come Adamo prima del peccato, ha accesso a tutte le realtà relative alla costituzione dell'universo; e, infine, una conoscenza fondata sull'esperienza e sull'esercizio degli organi di senso.

La prima *ratio* dell'elenco esposto, volto a mostrare come il Cristo possa considerarsi onnisciente da tutti i punti di vista e in ogni dimensione della sua complessa costituzione ontologica, risiede nell'assunto di ispirazione anselmiana secondo cui ciò che è stato creato secondo l'ordine della sapienza può essere riparato soltanto mediante la luce e l'ordine della sapienza: come è proprio del principio riparatore sanare la natura umana mediante una grazia liberalissima, così è proprio del

²⁷⁵ BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars IV, c. VI, n. 1, p. 246. Il riferimento scritturale è a Hebr 5, 8.

medesimo principio operare mediante una sapienza altrettanto copiosa²⁷⁶. A questa giustificazione di ordine generale (per riparare la natura umana decaduta, Cristo deve conoscere tutte le cose, quindi possiede necessariamente tutte le forme possibili di conoscenza) segue un'analisi più dettagliata, finalizzata a spiegare l'opportunità della presenza nel Cristo di ciascuna forma di *cognitio* e fondata sulle molteplici modalità di esistenza delle cose. Queste infatti esistono nell'arte divina, nella mente umana e nel loro proprio genere: se si assume che il Cristo colga in maniera piena e compiuta tutta la realtà, bisogna dunque postulare in lui una conoscenza poliedrica, multiforme, adeguata alla complessità della realtà medesima. E così, conosce le cose esistenti nell'arte divina sia con lo sguardo onnicomprensivo e sempre in atto dell'artefice, proprio della natura divina, sia mediante la visione propria del beato, che si realizza *actualiter* quando ha come oggetto cose finite, *habitualiter* o *excedendo* quando invece si rivolge a cose infinite²⁷⁷. L'anima di Cristo è poi dotata di un *habitus* gratuito e infuso, con cui conosce *in mente sua* tutto ciò che riguarda l'*opus reparationis* e che condivide con i profeti (anche definiti come «santi di Dio illuminati per mezzo dello Spirito Santo») e con gli angeli, sebbene lo possessa *longe excellentius et melius*²⁷⁸; sempre *in mente sua*,

²⁷⁶ BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars IV, c. VI, n. 2, p. 246: «... sicut reparativi principii est nos reparare per liberalissimam gratiam; sic etiam per providentissimam sapientiam. Quod enim secundum ordinem sapientiae conditum fuit non potest absque luce et ordine sapientiae reparari; et ideo, sicut Christus debuit esse immunis ab omni *culpa*, sic elongatus debuit esse ab omni *ignorantia*, ac per hoc totaliter repletus suaepernae sapientiae luce et circumfulgentia. Quapropter cognitionem perfectam habuit secundum utramque naturam et potentiam cognoscitivam et secundum omnem rerum existentiam».

²⁷⁷ BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars IV, c. VI, nn. 3-5, pp. 246-247: «Quia ergo res habent *esse* in *aeterna arte* et in *humana mente* et in *proprio genere*, necesse fuit, Christum habere hanc triformem rerum cognitionem. Quia vero res dupliciter potest cognosci in *arte*, scilicet vel ab ipso artifice, vel ab alio contemplante artem ... Quoniam autem divina substantia, virtus et operatio est immensa, hinc est, quod secundum *primum* modum, qui est per naturam Deitatis, *infinita actualiter comprehendit*; quodam enim ineffabili modo summe infinito omnis infinitas est finita ... Quia vero creaturae quantumcumque sublimatae finita est substantia, virtus et operatio, ita tamen, quod mens humana non quiescit nisi in bono infinito, nec tamen illud proprium comprehenditur a finito, accepta comprehensione proprie: hinc est, quod, quantum ad *secundum* modum cognoscendi, anima Christi per gloriam comprehensionis capit quantumcumque potest capere natura finita per bonum infinitum beatificata, cui est summe unita; ac per hoc ad *finita* se extendit *actualiter comprehendendo*, ad *infinita* vero non nisi forte *habitualiter*, vel etiam *excedendo*. Non enim potest anima aequari Verbo, nec in scientia nec in aliquo alio». Là dove parla del rapporto finito-infinito all'interno della scienza divina, Bonaventura, come già Alberto Magno, fa riferimento ad AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, l. XII, c. 19 (CCSL 48, p. 375).

²⁷⁸ BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars IV, c. VI, nn. 3 e 6, pp. 246-247: «similiter habet dupliciter esse et cognosci in *mente*, etiam praeter *acquisitionem*, quae Christo non competit propter imperfectionem, scilicet vel secundum *habitus infusum* ... Rursus, quia gratia maxime respicit opus reparationis, hinc est, quod secundum *tertium* modum cognoscendi per gratiam perfectissimam cognovit Christus omnia, quae

ma tramite un *habitus* naturale e innato, conosce tutto ciò che riguarda la costituzione della *mundana machina* in maniera molto più perfetta di Adamo, cui era stato concesso il privilegio di governare tutte le creature e di conoscerle come destinate a servirlo²⁷⁹. Infine, conosce le cose *in proprio genere* attraverso gli aristotelici passaggi successivi di senso, memoria ed esperienza; non però come via verso la conoscenza dell'ignoto, bensì come processo di acquisizione sensibile di una realtà già altrimenti nota²⁸⁰. Del resto, aggiunge Bonaventura poco più avanti, non è possibile avere una conoscenza sensibile di tutte le cose contemporaneamente, giacché, come insegna ancora una volta Aristotele, non v'è percezione in assenza della cosa da percepire; è dunque lecito - anzi, necessario - sostenere che anche l'anima di Cristo conosce ora questo ora quello, secondo quanto richiesto dalla restaurazione del genere umano²⁸¹.

spectant ad reparationem nostram, longe excellentius et melius quam aliquis Prophetarum, vel etiam Angelorum». Come fa notare Torrell, nel collocare nell'anima di Cristo una scienza riservata ai misteri della fede, Bonaventura ripropone la soluzione proposta da Alessandro di Hales, affrancandola però dal legame con la problematica scienza secondo la grazia di unione (cfr. J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux", pp. 389-390).

²⁷⁹ BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars IV, c. VI, n. 7, p. 247: «Amplius, quia natura hominis bene instituta nata erat omnibus creaturis praeesse et ipsas nosse tanquam eas quae debeant sibi servire, sicut patuit in primi hominis conditione: hinc est, quod, quantum ad *quartum* modum cognoscendi cognovit Christus omnia, quae spectant ad mundanam machinam construendam, longe excellentius quam Adam» (ma cfr. *ibidem*, n. 3, dove questo tipo di conoscenza è attribuito anche agli angeli).

²⁸⁰ BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars IV, c. VI, n. 3, p. 247: «in *proprio* vero genere cognosceret via sensus, memoriae et experientiae, quae in *nobis* facit rem incognitam cognosci, in *Christo* vero rem cognitam secundum unum modum cognosci fecit secundum alium». È ovvio il riferimento ad ARISTOTELE, *Metaphysica*, I, I, c. 1 (980b 25-981a 10) e ID., *Analytica posteriora*, I, II, c. 19 (100a 4-10).

²⁸¹ BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars IV, c. VI, n. 8, p. 247: «Postremo, quia sensus non est perceptivus rerum nisi ad obiecti praesentia, hinc est quod secundum cognitionem sensitivam non simul cognoscebat omnia, sed modo haec, modo illa, iuxta quod opportunum erat ad reparationem humani generis faciendam». Il riferimento aristotelico è a *De anima*, I, II, c. 5 (417b 24-28). Come si sarà notato, anche qui manca qualsiasi confronto tra la scienza dell'anima di Cristo e quella, mattutina e vespertina, degli angeli; ciononostante, secondo Ernst, è possibile identificare la scienza *per gloriam* con la conoscenza mattutina; le scienze *per gratiam* e *per naturam* con la scienza vespertina degli angeli *in se ipsis*; la scienza sperimentale con la conoscenza vespertina delle cose *in proprio genere* (cfr. J. TH. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, p. 169). Torrell ipotizza invece che Bonaventura non ritenga il parallelo così cogente (cfr. J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux", p. 390).

Schema III - MODALITÀ DI CONOSCENZA DELLE COSE DA PARTE DEL CRISTO

Cognitio	Ex parte...	Ratione modorum quibus res habent esse	Oggetto	Modo/Principio
SEMPITERNALIS	ex parte Deitatis	in arte aeterna quatenus eadem cum artefice	omnia actualia et possibilis, finita et infinita	cognitio actualis et comprehensiva
SCIENTIALIS				
per gloriam 1b)	ex parte mentis et spiritus	in arte aeterna	omnia actualia et finita	cognitio actualis et comprehensiva
			infinita	cognitio habitualis vel excessiva
per gratiam 2)	ex parte mentis et spiritus	in humana mente	omnia spectantia ad humani generis redemptionem, ad reparationem nostram (ordine soprannaturale)	habitus gratuitus et infusus
per naturam integram scienza infusa 2)	ex parte mentis et spiritus	in humana mente	omnia spectantia ad universi constitutionem, ad mundanam machinam construendam (ordine naturale)	habitus naturalis et innatus
SENSIBILIS 3)	ex parte sensualitatis et carnis	in proprio genere	ea quae veniunt ad organa sensuum, iuxta quod opportunum erat ad reparationem humani generis faciendam	sensus, memoria, experientia

Tommaso d'Aquino

Il commento alle Sentenze

Nella prima parte della *distinctio* XIV dello *Scriptum super libros Sententiarum* Tommaso si interroga sulla conoscenza umana del Verbo incarnato²⁸². Diverse sono le questioni in gioco in questa sezione dell'opera: innanzi tutto, se in Cristo vi sia una scienza creata (art. I); quindi, se la visione del Verbo da parte della sua anima ne implichi anche la comprensione (art. II); infine, se questa stessa anima conosca ogni cosa mediante la scienza con cui conosce tutte le cose *in propria natura* (art. III).

Come già nell'analisi bonaventuriana, il primo passo da compiere qui è la dimostrazione della presenza in Cristo di una scienza creata. Si tratta di un problema di facile soluzione, dal momento che, spiega l'Aquinate, poiché nel Verbo incarnato vi sono una sola persona e due nature, bisogna distinguere ciò che si riferisce alla nozione di persona da ciò che invece concerne la nozione di natura. Mentre le proprietà relative alla nozione di persona (che è una soltanto) sono caratterizzate dall'unicità (si pensi all'essere, al supposito o all'ipostasi), quelle che concernono la nozione di natura possono riferirsi a una sola delle nature presenti nel Verbo incarnato (che è dotato ad esempio di un'unica *immensitas* così come di una sola anima) o a entrambe. In quest'ultimo caso, si daranno in lui due proprietà, l'una corrispondente alla sua natura umana, l'altra a quella divina, la prima creata, la seconda increata:

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod cum in Christo sit una persona et duae naturae, considerandum est, utrum ea quae attribuuntur Christo, pertineant ad rationem personae, vel ad rationem naturae. Et si quidem ad rationem personae, sic oportet in Christo illud tantum unum ponere, sicut unum tantum esse, unum suppositum, unam hypostasim, et sic de aliis. Si autem pertinet ad naturam; aut ad alteram tantum, aut ad utramque. Si ad alteram tantum, sic iterum est

²⁸² Il commento alle *Sentenze* di Tommaso è la prima delle sue opere maggiori, frutto dell'attività di insegnamento come baccelliere nel corso del suo primo soggiorno parigino (1252-1254), ma redatta verosimilmente nell'arco di quattro anni; cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg 1993, p. 66.

unum tantum, sicut una immensitas et una anima. Si autem ad utramque, sic quia naturae in Christo sunt integrae, oportet ponere talia esse duo, sicut duas voluntates, duo libera arbitria. Unde cum scientia pertineat ad divinam naturam et humanam, oportet in Christo ponere duas scientias, unam creatam, et aliam increatam²⁸³.

Alla scienza divina, dunque, se ne affianca una creata, nella struttura e nel funzionamento simile - ma non uguale - a quella degli altri uomini: una scienza che si configura come non solo conveniente alla perfezione del Cristo, ma addirittura necessaria, nonostante si tratti di una forma di conoscenza incompleta, incommensurabilmente inferiore alla perfettissima *scientia divina*. Questo si verifica perché la natura umana non viene portata *formaliter* a perfezione mediante la scienza divina²⁸⁴; al contrario, è la *creata cognitio* la *perfectio* od *operatio* dell'anima di Cristo, la qual cosa non implica che, in senso assoluto, la scienza creata sia in lui più degna della stessa anima razionale – di cui, sottolinea Tommaso, non esiste nulla di più perfetto²⁸⁵. Stabilendo una proporzione suggerita dalla risposta a una delle obiezioni, si potrebbe affermare che nel Verbo incarnato l'anima sta alla scienza creata come in lui il corpo sta al suo colore: se è pur vero che *simpliciter*, in assoluto, il corpo di Cristo è più degno del colore che lo caratterizza, non si può negare tuttavia che *secundum quid* esso sia da considerarsi come ontologicamente superiore, poiché, in quanto forma accidentale del corpo, «se habet ad ipsum sicut actus ad potentiam»²⁸⁶; e, per analogia, questo vale anche per i primi due termini della relazione.

Una volta dimostrata l'esistenza nel Cristo di una scienza creata, Tommaso cerca di definirne le caratteristiche a partire da un'indagine intorno al suo intelletto possibile.

²⁸³ THOMAS DE AQUINO, *Commentum in tertium librum Sententiarum*, d. XIV, q. I, a. I, qc. I, sol., in *Opera omnia*, t. VII/2, Parma 1858, pp. 148-149.

²⁸⁴ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. I, ad primum, p. 149: «Ad primum ergo dicendum, quod scientia est de his quae consequuntur humanam naturam secundum animam, quae est pars ejus: unde licet in Christo sit scientia divina, quae est perfectissima; tamen ea non formaliter perficitur humana natura; et ideo oportet creatam cognitionem vel scientiam in ea ponere».

²⁸⁵ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. I, arg. 2, p. 147: «Cum igitur nihil creatum sit nobilius anima Christi ...».

²⁸⁶ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. I, ad tertium, p. 149: «... nihil prohibet aliquid esse dignius alio secundum quid, quod est indignius simpliciter: sicut etiam color corporis Christi secundum quid est dignior ipso corpore, inquantum se habet ad ipsum sicut actus ad potentiam, cum sit forma accidentalis ipsius: tamen corpus Christi est dignius simpliciter: et similiter se habet scientia creata ad animam Christi».

Come si legge nel *respondeo* alla seconda *quaestiuncula*, non è pensabile una potenza passiva capace di attualizzarsi (*in actum exire*) senza l'intervento del suo principio attivo (*forma activi*), dal momento che nulla agisce se non in atto. Ora, le impressioni dei principi attivi agiscono secondo due modalità differenti, vale a dire sotto forma di passione (mentre la potenza passiva è in fase di trasformazione) o in quanto qualità e forma (quando l'impressione del principio attivo connaturale a quello passivo è già stata fissata). Il primo caso è quello del senso:

Sensus autem potentia passiva est: quia non potest esse in actu omnium ad quae se extendit sua operatio per naturam potentiae: non enim potest esse aliquid quod actu habeat omnes colores: et sic patiendo a coloribus fit in actu, et eis assimilatur, et cognoscit eos²⁸⁷.

Il senso non può essere in atto quanto a tutti gli enti ai quali la sua operazione si estende in potenza; nella fattispecie, la vista, elemento passivo, non può avere in atto tutti i colori. Perciò i colori, resi visibili in atto dalla luce²⁸⁸, fungono da principi attivi, imprimendosi *per modum passionis* nell'organo di senso e attualizzando mediante la loro presenza il senso medesimo.

Analogamente, anche l'intelletto, essendo un ente finito, non può essere in atto quanto ad ogni entità; di qui la necessità di un intelletto che sia una potenza passiva o ricettiva, cioè di un intelletto possibile che per operare necessita di un principio attivo capace di attualizzarlo. Tuttavia, a differenza di quanto accade nel senso, che non percepisce se non in presenza dell'oggetto sensibile, è necessario che tale principio attivo agisca non solo sotto forma di passione, ma anche in quanto qualità o forma connaturale perfetta, cioè sotto forma di un *habitus* costituito dal lume intellettuale e dalla specie intelligibile di quegli enti conoscibili mediante la specie²⁸⁹.

²⁸⁷ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. II, sol., p. 149. Per la distinzione tra *passio* e *passibilis qualitas*, cfr. ARISTOTELE, *Categoriae*, c. 8 (9a 28-10a 10).

²⁸⁸ Nel processo percettivo la luce funge da *primum agens et movens*, mentre il colore, secondo principio attivo, funge da *movens motum*, in quanto attualizzato a sua volta dalla luce.

²⁸⁹ L'abito, a differenza della passione, ha un effetto durevole, prolungato nel tempo, tanto da risultare *difficile mobilis*: così l'uomo può servirsene in ogni momento, traendone piacere.

L'intelletto del Cristo, dunque, proprio in quanto sommamente perfetto, presenta le stesse dinamiche dell'intelletto umano²⁹⁰. Vi sono però creature - gli angeli - che, proprio in virtù della loro perfezione, nella conoscenza delle cose naturali non hanno bisogno di alcun abito o, più correttamente, non necessitano di un lume naturale che permetta loro di astrarre le specie dai fantasmi, dal momento che queste sono in loro innate²⁹¹. Tuttavia, spiega Tommaso, la superiorità dell'anima di Cristo rispetto agli angeli non deriva dalla natura dell'anima medesima (altrimenti qualsiasi anima sarebbe superiore all'angelo)²⁹², bensì dall'unione ipostatica: per questo è possibile affermare che «omnia quae superadduntur a Deo in anima Christi et in Angelis, sunt eminentius in anima Christi quam in Angelis»²⁹³.

Allo stesso modo, è sbagliato inferire l'inesistenza nel Cristo di una scienza abituale a partire dalla superiorità della sua anima rispetto all'intelletto agente di ogni altro uomo, che, com'è noto, non ricorre ad alcun abito. Nell'atto conoscitivo, infatti, l'intelletto svolge un duplice ruolo: da una parte assimila a sé le cose materiali, rendendole in qualche modo immateriali attraverso un processo di astrazione; dall'altra, si rende simile alle cose da pensare in modo da avere di ciascuna di esse una conoscenza determinata. Mentre nel primo caso è sufficiente che l'elemento assimilante abbia in atto l'unica forma secondo la quale sussiste la somiglianza - si pensi al fuoco, che, mediante il calore, assimila a sé molte cose -, nel secondo la relazione è, per così dire, rovesciata, giacché un essere, per rendersi simile a molti esseri, deve possederne in atto le rispettive forme, al pari di una parete recante le immagini di molte cose. Ora, spiega Tommaso, l'intelletto agente si qualifica come una facoltà assolutamente attiva, dal momento che opera - cioè assimila le cose a sé, rendendole intelligibili - attraverso il solo lume che esso ha in atto, senza l'intervento di alcun abito. Tuttavia, l'essenza dell'anima umana - e, dunque, anche quella del Cristo - è limitata; per questo motivo non riesce a rendersi simile a tutte le *quidditates* delle cose conosciute senza ricevere

²⁹⁰ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. II, sol., p. 149: «Quia igitur intellectus Christi perfectissimus fuit in cognoscendo, oportebat quod in Christo habitus esset quo cognosceret».

²⁹¹ L'angelo ha tuttavia bisogno dell'abito nella misura in cui necessita della specie delle cose, in quanto dotato di un essere limitato. Per questo, spiega Tommaso, nel *Liber de Causis* si legge che ogni intelligenza è piena di forme (cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. II, ad primum, p. 149; *Liber de Causis*, pr. IX [X], 92, p. 70).

²⁹² Analogamente il corpo del Cristo trae la propria superiorità rispetto all'anima umana non *ex natura corporis*, ma *ex unione*; cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. II, ad primum, p. 149.

²⁹³ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. II, ad primum, p. 149.

qualcosa da un'altra parte. Di qui l'intervento dell'intelletto possibile, una facoltà esclusivamente ricettiva, che, operando mediante un abito, consente che il processo conoscitivo venga portato a compimento attraverso l'assimilazione dell'anima intellettiva alle forme degli enti conosciuti²⁹⁴.

Dunque, anche nel Cristo l'intelletto possibile si configura come una facoltà necessaria e necessariamente abituale, che, per quanto in assoluto sia più nobile dell'intelletto agente degli altri uomini in virtù dell'unione, tuttavia è - al pari del senso - inferiore all'intelletto agente in quanto *potentia (ex ratione potentiae)*.

A questo punto Tommaso affronta la questione delle modalità con cui l'anima del Verbo incarnato conosce il Verbo e le cose nel Verbo. Diverse sono le domande al riguardo: Cristo conosce il Verbo mediante un abito? Se sì, tale abito si identifica con quello attraverso cui si compie la conoscenza delle cose nel Verbo? Infine, è necessario porre una scienza delle cose diversa da quella con cui esse vengono conosciute nel Verbo?

La conoscenza dell'essenza del Verbo solleva alcuni importanti problemi, dal momento che si tratta di una forma di scienza *sui generis*, in cui non vi può essere un abito quanto alla specie che funga da *similitudo cogniti*. Questo accade perché l'essenza

²⁹⁴ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. II, ad secundum, pp. 149-150: «... anima intellectiva comparatur ad res intelligendas dupliciter. Uno modo ut faciens eas intelligibiles actu: quia non omnes res, prout sunt in sua natura, sunt actu intelligibiles; sed solum res immateriales; unde et res materiales intelligibiles efficiuntur per hoc quod abstrahuntur a materia particulari et a conditionibus ejus, ut sic quodammodo intellectui, qui immaterialis est, assimilentur. Alio modo comparatur ad res ut cognoscens eas; et secundum hoc oportet quod sit similis ipsis rebus, ut per propriam rationem cujuslibet rei de ea determinatam cognitionem habeat. Ad hoc autem quod aliquid assimilet sibi multa, sufficit quod habeat in actu illam solam formam secundum quam dicitur esse similitudo; sicut per calorem, ignis multa sibi assimilant: sed ad hoc quod aliquid sit simile multis, oportet quod actu omnium illorum multorum formas habeat; sicut si in pariete sint diversarum rerum similitudines. Et ideo anima intellectiva potest facere omnia intelligibilia per unam naturam luminis quam actu habet, sine hoc quod aliquid aliud ab alio recipiat; et ideo potentia quae haec efficit, est simpliciter activa, et dicitur intellectus agens, qui non operatur aliquo habitu mediante. Sed cum essentia animae sit limitata, non potest per eam assimilari omnibus quidditatibus rerum intellectarum: unde oportet quod ista assimilatio compleatur per hoc quod aliquid aliunde recipit: et ideo potentia qua perficitur, quasi passiva est, secundum quod omne recipere dicitur pati, et vocatur possibilis intellectus qui operatur aliquo habitu mediante. Quamvis autem possibilis intellectus in Christo sit nobilior simpliciter ex unione, quam intellectus agens in nobis, tamen non est nobilior ex ratione potentiae; sicut nec sensus ejus nobilior est intellectu nostro ex ratione potentiae. Unde non sequitur quod si intellectus agens in nobis non est subjectum alicujus habitus, nec possibilis intellectus in Christo». Un'agevole sintesi della teoria tommasiana della conoscenza e, in particolare, della funzione dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile si può rinvenire in H.-D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. III, Paris 1953, pp. 94-104.

divina non può essere rappresentata perfettamente da alcuna creatura, a causa dell'infinita distanza che separa il soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto: di conseguenza, nessuna anima è in grado di *vedere* l'essenza del Verbo, come l'occhio, che, mediante la rappresentazione del colore, non vede la luce, ma soltanto quella *obumbrata participatio lucis* presente nel colore. In altri termini, perché si possa parlare di visione del Verbo, deve venir meno uno dei due elementi costitutivi dell'*habitus*, vale a dire la *similitudo*, causa di una rappresentazione necessariamente imperfetta; e così Tommaso conclude che «anima Christi et quaelibet alia anima quae videt Verbum per essentiam, non videt ipsum mediante aliqua similitudine»²⁹⁵.

Per quanto riguarda il secondo componente dell'*habitus*, cioè il *lumen*, l'Aquinate spiega che «non potest ... in illa visione esse habitus quantum ad effectum lucis intellectualis, cujus est intelligibilia facere in actu»²⁹⁶: le *res immateriales*, infatti, sono *secundum se* intelligibili in atto, cosicché viene meno quella funzione del *lumen intellectuale* che consiste nell'attualizzare gli intelligibili. Il ruolo dell'*habitus* - e del *lumen* in particolare - rimane tuttavia indispensabile, dal momento che, in sua assenza, l'intelletto possibile non potrebbe conoscere alcunché. Nella visione dell'essenza divina, però, questo compito viene assolto dal *lumen gloriae*, essendo il solo *lumen naturae* del tutto insufficiente:

Sed quia illa visio excedit omnem facultatem naturae creatae, ideo ad
illam visionem non sufficit lumen naturae, sed oportet ut superaddatur
lumen gloriae²⁹⁷.

Una volta dimostrato che il Cristo necessita di un abito per conoscere il Verbo a causa della limitatezza dei suoi mezzi naturali, Tommaso cerca di spiegare come la sua anima conosca il Verbo e le cose nel Verbo mediante il medesimo *habitus scientiae*. Il *respondeo* a questa *quaestiuncula* è piuttosto breve: non è necessario porre abiti diversi, dal momento che «illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo

²⁹⁵ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. III, sol., p. 150. Sulle dinamiche della *visio Dei per essentiam* in Tommaso d'Aquino, cfr. J.-P. TORRELL, "La vision de Dieu *per essentiam* selon Saint Thomas d'Aquin", in *Micrologus*, 5 (1997), pp. 43-68.

²⁹⁶ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. III, sol., p. 150.

²⁹⁷ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. III, sol., p. 150.

videtur» e la *ratio cognoscendi* si identifica con la forma della cosa in quanto è conosciuta, diventando *unum cognitum* con essa²⁹⁸. Ecco allora che una sola è anche la conoscenza con cui si conoscono il Verbo e le cose nel Verbo, sia secondo l'abito sia secondo l'atto.

Particolarmente interessante è la riflessione condotta dall'Aquinate intorno all'analogia dello specchio presentata nel primo argomento²⁹⁹. Sembra che, quando si guarda qualcosa riflesso in uno specchio, si imprimano in chi osserva non soltanto la *similitudo* dello specchio, ma anche le specie delle cose in esso riprodotte; fenomeno, questo, che dovrebbe verificarsi anche durante la contemplazione del Verbo, nel quale è possibile conoscere le specie di tutte le cose. Di primo acchito si sarebbe portati a credere che ad ognuna di queste due forme di conoscenza (dello specchio e delle specie delle cose riflesse nello specchio; del Verbo e delle *similitudines* delle cose viste nel Verbo) debba corrispondere un abito specifico. In realtà, spiega Tommaso, quando guardiamo qualcosa in uno specchio, la specie dell'oggetto riflesso è impressa in noi non dal senso, ma dallo specchio medesimo, la cui specie racchiude, ingloba quella dell'oggetto conosciuto.

Lo stesso si può dire della visione del Verbo e delle cose nel Verbo, sebbene i due esempi non corrispondano perfettamente: come si è detto, infatti, la visione del Verbo avviene senza la mediazione di alcuna *similitudo*, ma direttamente *per essentiam*. In ogni caso, è possibile affermare che l'essenza del Verbo svolge qui la stessa funzione della specie che lo specchio imprime nella vista: le cose nel Verbo vengono conosciute tramite l'essenza stessa del Verbo, che opera come una forma per l'anima conoscente³⁰⁰.

²⁹⁸ Come scrive Aristotele, citato nel primo *sed contra*: «ubi unum propter alterum, ibi tantum unum». Cfr. ARISTOTELE, *Topica*, l. III, c. 3 (119a 27-28). Analogamente, là dove c'è un solo atto, c'è anche un solo abito: cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. IV, s.c. 2, p. 148.

²⁹⁹ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. IV, arg. 1, p. 148: «Videtur quod oporteat alium habitum scientiae ponere, quo cognoscit verbum, et quo cognoscit res in verbo. Verbum enim repraesentat res quae in eo cognoscuntur, sicut speculum species in eo resultantes. Sed qui videt speculum non tantum imprimatur in eo similitudo speculi, sed etiam rerum similitudines in speculo resultantes. Ergo et in eo qui videt res in verbo, oportet ponere alium habitum specierum rerum visarum in verbo, et ipsius verbi». Come si è visto, questa analogia è presente anche in Bonaventura.

³⁰⁰ Mi sembra molto significativa la terza obiezione, vertente sul caso del *raptus* paolino, in cui alla visione delle cose nel Verbo si accompagna la cessazione della visione del Verbo medesimo e che dunque indurrebbe a ritenere che a diverse forme di conoscenza corrispondano abiti diversi. Ecco la risposta di Tommaso: «Ad tertium dicendum, quod sicut abeuntibus rebus sensibilibus remanent impressiones

Completamente differente è invece il caso della conoscenza delle cose *in propria natura*. Come Tommaso spiega nel *respondeo* alla quinta *quaestiuncula*, è necessario postulare l'esistenza di una scienza delle cose diversa da quella che il Cristo ha nel Verbo, dal momento che il suo intelletto rimarrebbe imperfetto se in esso non venissero raffigurate le forme delle cose rispetto alle quali l'intelletto possibile è in potenza: come Aristotele scrive nel *De anima*, infatti, «intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia»³⁰¹ e ciò che è in potenza a una forma rimane imperfetto se in esso non si realizza quella forma. Ora, come si è approfondito in precedenza, la scienza di visione del Verbo e delle cose nel Verbo si verifica immediatamente attraverso l'essenza del Verbo, senza l'intervento di alcuna *similitudo*. Di qui la necessità di affiancare a questo tipo di scienza una conoscenza delle cose nella loro natura, che, conclude l'Aquinate, compete al Cristo in quanto uomo, «in solis naturalibus consideratus»³⁰². La conoscenza di visione, dunque, non sostituisce o non esclude le forme di conoscenza inferiori, come dimostra il caso degli angeli, in cui la *cognitio matutina* coesiste con quella *vespertina*, o quello dei beati³⁰³: questo accade perché la conoscenza delle cose *in propria natura*, diversamente dalla fede, non implica alcuna imperfezione nel soggetto conoscente: la sua inferiorità rispetto alla scienza di visione

rerum, secundum quas est imaginatio; ita etiam abeunte verbo, in ipso qui desinit videre verbum, remanet impressio in anima ejus a verbo, per quam cognoscuntur ea quae in verbo viderat per species illarum rerum; et haec erit quasi reliquia praeteritae visionis» (THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. IV, ad tertium, p. 150). Si noti che, in virtù del fatto che il Verbo funge da forma nella visione delle cose che sussistono in lui, l'anima di Cristo può vedere *uno intuitu* tutto ciò che il Verbo stesso conosce; se così non fosse, l'intelletto del Verbo incarnato non potrebbe conoscere contemporaneamente più cose, poiché dovrebbe assumere la specie di ciascuna delle cose intelligibili. In altri termini, accade nella visione delle cose nel Verbo da parte del Cristo ciò che accade quando un intelletto comune, nel cogliere la *quidditas* dell'uomo, intende sia la specie animale sia la specie razionale; oppure quando, nell'intendere una proposizione, coglie al contempo il predicato e il soggetto, dal momento che li recepisce come una cosa sola (cfr. *ivi*, a. II, qc. IV, sol., p. 150).

³⁰¹ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, l. III, c. 5 (430a 14-15).

³⁰² THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. V, sol., p. 151.

³⁰³ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. V, s.c. 1-2, p. 148: «Sed contra, cognitio matutina in Angelis, qua cognoscunt res in verbo, non excludit vespertinam, qua cognoscunt res in propria natura. Sed anima Christi perfectior est in cognoscendo quam aliquis Angelus. Ergo et ipsa habet duas cognitiones. Praeterea, plus distat a perfectione cognitionis in verbo cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva in proprio genere. Sed cognitio in verbo non excludit in Christo sensitivam cognitionem. Ergo multo minus cognitionem rerum in proprio genere»; *ivi*, ad secundum, p. 151: «... scientia rerum in proprio genere ... etiam in beatis est, quamvis sit inferior illa scientia qua videntur res in verbo propter ignobilius medium cognoscendi».

delle cose nel Verbo dipende esclusivamente dal carattere meno nobile del *medium cognoscendi*³⁰⁴.

Una volta terminate la dimostrazione dell'esistenza nel Verbo incarnato di una scienza creata e la trattazione della sua articolazione interna, Tommaso si interroga circa la perfezione della scienza umana con la quale il Figlio di Dio vede il Verbo; in particolare il titolo del secondo articolo recita: *Utrum anima Christi videndo Verbum comprehendat ipsum*³⁰⁵.

Innanzitutto bisogna cercare di comprendere se la scienza di visione del Verbo da parte del Cristo possa qualificarsi come scienza di comprensione e, quindi, è necessario definire questo termine.

In senso proprio è possibile affermare che qualcosa viene compreso solo quando l'intelletto è in grado di coglierlo in tutta la sua conoscibilità, cioè, come scrive Agostino³⁰⁶, quando è in grado di coglierne i confini. Per poter sostenere che Dio conosce se stesso, Tommaso è però costretto a introdurre un'importante precisazione: infatti, se comprendere significasse "percepire i limiti della cosa", allora neanche Dio, essendo infinito, potrebbe conoscere se stesso. *Comprehendere*, dunque, è da intendersi nel senso di conoscere secondo l'intera *ratio cognoscibilitatis* dell'oggetto conosciuto: in questo modo, è possibile porre come unica condizione necessaria alla *comprehensio* l'*adaequatio* dell'efficacia dell'atto intellettivo all'essenza della cosa conosciuta. Ora, per svolgere la sua attività, l'intelletto ha bisogno di due elementi: il *lumen intellectuale*, strumento dell'atto intellettivo, e la *similitudo rei cognitae*, che consente la determinazione dell'*operatio* dell'intelletto in relazione a *questa* cosa; se anche uno solo di questi elementi non è adeguato all'essenza della cosa da conoscere, non si verifica quello specifico atto che si qualifica come *comprehensio*. Più in particolare, se la cosa trascende la *similitudo* mediante la quale l'intelletto la conosce, la visione è compromessa dalla mancata *determinatio ad rem cognitam* dell'intelletto medesimo, come se, spiega Tommaso, «... species intelligibilis repraesentet hominem inquantum

³⁰⁴ Ammesso, si badi, che si possa parlare di inferiorità: accanto a questa soluzione, Tommaso ne contempla un'altra, secondo cui un confronto tra gradi diversi di perfezione si può istituire solo tra cose appartenenti alla stessa specie: così, «non ... est inconueniens quod in eodem sint perfectiones diversarum specierum, quarum una sit major altera» (THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. V, ad secundum, p. 151).

³⁰⁵ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, p. 151.

³⁰⁶ Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistula* 147, n. 9 (CSEL 44, p. 295).

est sensibilis, et non in quantum est rationalis: tunc enim non videtur essentia hominis: quocumque enim subtracto de essentialibus rei, manet essentia alterius speciei»³⁰⁷. Al contrario, se l'elemento difettoso è il lume intellettuale, dal quale dipende l'efficacia dell'atto intellettuale, allora si vedrà sì l'essenza della cosa, ma non in modo perfetto. È questo il caso del Cristo: come si è avuto modo di spiegare in precedenza, in lui - come in ogni beato - la conoscenza del Verbo avviene in maniera immediata, attraverso l'unione dell'essenza stessa del Verbo all'intelletto *ut forma qua cognoscit determinate* (se la conoscenza avvenisse tramite una *similitudo*, infatti, la visione dell'essenza non avrebbe luogo a causa dell'incommensurabilità dell'essere del Creatore rispetto a quello della creatura); tuttavia, il lume intellettuale di cui l'anima di Cristo in quanto creatura è dotata le impedisce di vedere *totaliter* l'essenza divina, vale a dire di coglierla in tutta la sua visibilità³⁰⁸.

Il problema della conoscibilità dell'essenza divina viene ora analizzato da Tommaso in relazione alle cose conosciute dal Verbo: l'anima di Cristo conosce tutte le cose che conosce il Verbo³⁰⁹? E se sì, in che modo le conosce?

Al primo interrogativo Tommaso risponde che non è necessario che l'intelletto che vede Dio veda al contempo tutto ciò che c'è in lui; solo Dio, che comprende se stesso – cioè si conosce interamente, secondo tutta la sua potenza –, può conoscere tutte le cose

³⁰⁷ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. I, sol., p. 152.

³⁰⁸ Tommaso si premura di sottolineare che la limitata *efficacia in intelligendo* dell'intelletto creato a causa dell'inadeguatezza del *lumen*, pur avendo come conseguenza una scarsa visibilità dell'oggetto conosciuto, non ne implica tuttavia una visione parziale. A questo proposito, egli usa un'immagine illuminante: «sicut etiam duorum qui unam conclusionem sciunt, unus perfecte scit, non quia alter conclusionis partem sciat et partem ignoret; sed quia unus scit per medium efficacius quam alter» (THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. I, ad tertium, p. 153). Non c'è nulla della natura del Verbo, infatti, che l'anima di Cristo non possa vedere; tuttavia, non la comprende, non essendo ad essa adeguata (cfr. *ivi*, ad secundum, pp. 152-153).

³⁰⁹ In questo interrogativo rientra anche la questione della conoscenza del giorno del giudizio (Mc 13, 32), che Tommaso affronta facendo ricorso a due possibili soluzioni: o il Figlio (come anche lo Spirito Santo) non sa nella misura in cui non comunica la notizia agli uomini (ma non è escluso dalla scienza del Padre); o si può intendere il termine come relativo alla natura umana di Cristo (cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. II, ad primum, p. 153: «Ad primum ergo dicendum, quod dicitur filius nescire, quia non facit nos scire, ex eo quod ad nos mittitur. Similiter nec spiritus sanctus, sed solus pater scire dicitur, quia ipse non mittitur. Unde scientia patris intelligitur quantum ad hoc quod in se scit, a qua scientia non excluditur filius et spiritus sanctus; ut sic intelligatur de filio non solum in quantum homo, sed etiam in quantum Deus. Vel potest intelligi de filio secundum humanam naturam secundum eundem modum loquendi»). La medesima posizione si rinviene in ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaem*, c. XXIV, 36, in *Opera omnia*, t. XXI/2, ed. B. SCHMIDT, 1987, Münster 1987, p. 577-578 e in *Enarrationes in Marcum*, c. XIII, 32, in *Opera omnia*, ed. S. C. A. BORGNET, Paris 1894, pp. 681-682.

che sono in lui. Tale conoscenza avviene però secondo modalità differenti, da una parte attraverso la *scientia visionis*, dall'altra mediante la *simplex intelligentia*. La prima forma di conoscenza gli permette di sapere tutto ciò che è, è stato e sarà, cioè tutto ciò che ha l'essere al di fuori di Dio stesso:

... ea quae sunt, erunt, vel fuerunt secundum quodcumque tempus,
scit scientia visionis: quia illud proprie videtur quod habet esse extra
videntem³¹⁰.

Diverso è il caso di tutto ciò che non è, non fu né sarà, ma che sarebbe potuto essere, essere stato o essere in futuro: tutte le cose che si trovano in questa condizione ontologica possono essere conosciute da Dio mediante la semplice intelligenza, dal momento che il loro essere è all'interno di colui che le concepisce, nella cui potenza sussistono in maniera indistinta³¹¹. All'intelletto creato, al contrario, questa conoscenza è preclusa: non si può conoscere ciò che può venire prodotto da una causa se non se ne conosce l'*entitas*, dal momento che ogni essere fa o può fare qualcosa nella misura in cui si qualifica come un ente in atto. Dunque, poiché nessuno può comprendere l'essenza divina ad eccezione di Dio stesso, bisogna concludere che nessun intelletto creato è in grado di conoscere tutto ciò che Dio può fare³¹².

³¹⁰ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. II, sol., p. 153. Si noti che, pur vedendo mediante una sola essenza, di tutte queste cose Dio ha una conoscenza distinta, dal momento che la loro visione avviene in lui *per distinctas rationes ideales*: «Et quamvis essentia, per quam videt, sit una; tamen quia per distinctas rationes ideales ea videt, ideo distinctam cognitionem de eis habet, dum unumquodque cognoscit secundum propriam ideam, sicut bonum; vel per oppositi ideam, sicut malum. Distinctio autem harum rationum est ex diverso respectu exemplaris, scilicet divinae essentiae, ad res visas» (*ibidem*).

³¹¹ Si badi che, come fa notare Torrell nel suo commento alle questioni della *Summa* dedicate al Verbo incarnato, la distinzione tra conoscenza di visione e conoscenza di semplice intelligenza non indica la presenza in Dio di due scienze distinte, ma di aspetti differenti della medesima scienza, a seconda che questa si rivolga alle cose in atto o alle cose semplicemente possibili (cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice I. Notes explicatives*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, 3^a, Questions 7-15, nouvelle édition, traduction française, notes et appendice par J.-P. TORRELL, Paris 2002, n. 65, p. 352).

³¹² THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. II, sol., p. 153: «Sed ea quae nec sunt nec fuerunt nec erunt, et tamen potuissent esse vel fuisse vel futura esse, cum in seipsis non sint, nullam in seipsis distinctionem habent, nec sunt nisi in potentia ipsius Dei, in qua unum sunt: unde non possunt esse respectus diversi secundum quos distinguantur rationes horum possibilium; et ideo haec Deus non cognoscit per ideas distinctas, sed per cognitionem suae potentiae, in qua sunt: et ideo dicitur haec cognoscere simplici intelligentia, quia intelligentiae est concipere etiam ea quae non sunt extra concipientem. Sed quia omne quod agit aliquid vel potest agere, agit illud secundum quod est ens actu; ideo impossibile est quod aliquis sciat omnia quae ex aliqua causa possunt produci, nisi comprehendat

L'intelletto del Cristo presenta anche in questo caso importanti eccezioni alla regola. Questo accade perché la sua anima, avendo la capacità di vedere il Verbo più perfettamente di ogni altra, si spinge fino al limite della conoscenza che permette di sapere ciò che è, è stato e sarà: perciò è possibile affermare che essa conosce *tutte* le cose che sono, sono state e saranno³¹³. Da questa conoscenza 'onnicomprendiva'³¹⁴, che consente al Cristo uomo di conoscere ogni essenza creata, deriva la possibilità di conoscere anche «omnia quae sunt in potentia seminali creaturae cujuscumque, eo modo quo Deus scit quae sunt in potentia sua»³¹⁵, cioè attraverso la semplice intelligenza.

Ricapitolando:

ejus entitatem. Et quia nullus intellectus creatus comprehendit essentiam divinam, ideo nullus creatus intellectus potest scire omnia quae Deus potest facere: et haec sunt illa quae Deus scit simpliciter intelligentia».

³¹³ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. II, sol., p. 153: «... ea quae sunt, fuerunt, vel erunt, deficiunt ab infinitate divinae potentiae, quia plura facere posset; unde non prohibetur aliquis creatus intellectus cognoscere ea omnia; sed unusquisque tanto plura eorum in verbo cognoscit, quanto perfectius verbum intuetur. Et quia anima Christi perfectissime inter creaturas verbum intuetur, ad terminum hujus cognitionis pervenit, scilicet quod scit omnia quae fuerunt vel erunt, non solum facta, sed cogitata vel dicta».

³¹⁴ Utilizzo questo termine, assente nell'argomentazione tommasiana, per sintetizzare i due aspetti fondamentali di questo tipo di conoscenza, l'uno qualitativo, l'altro quantitativo: da una parte, l'essere una forma di *comprehensio*, dall'altra l'estensione alla totalità delle cose che sono, furono e saranno.

³¹⁵ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. II, sol., p. 153.

Tipo conoscenza	DEUS	ANIMA CHRISTI
SCIENTIA VISIONIS	ea quae sunt, erunt, vel fuerunt secundum quodcumque tempus	ea quae sunt, erunt, vel fuerunt secundum quodcumque tempus
SIMPLEX INTELLIGENTIA/ SCIENTIA SIMPLICIS NOTITIAE	ea quae nec sunt nec fuerunt nec erunt, et tamen potuissent esse vel fuisse vel futura esse <i>in potentia sua</i>	omnia ea quae sunt <i>in potentia creaturae</i>

Attraverso questa soluzione Tommaso può sostenere che una creatura – quale è l'anima di Cristo – è in grado di conoscere infinite cose, almeno *secundum numerum*, poiché numericamente infinite sono le cose che possono essere fatte *per potentiam creaturae*. Secondo l'Aquinate questo apparente paradosso si spiega mediante il ricorso a due interessanti argomenti. Il primo è fondato sulla tesi della finitezza temporale del processo generativo ed è costruito sulla base di un esperimento mentale:

Primo, quia ista infinita quae sciret, si generatio semper duratura esset, non cognosceret per infinita, sed per unum, scilicet verbum. Nec tamen comprehenderet illud verbum: quia ex illo uno possent adhuc multo plura educi; posset enim aliquas alias species facere. Ea autem infinita quae sunt in potentia creaturarum, iterum cognoscit comprehendendo ipsas creaturas, quae infinitae non sunt. Virtus

autem cognoscentis proportionatur medio cognoscendi magis quam
ipsis cognit³¹⁶.

In altri termini, l'anima di Cristo può conoscere infinite cose pur essendo una sostanza finita in virtù del fatto che il mondo ha una fine. Se la generazione durasse per sempre, infatti, Dio conoscerebbe infinite cose esclusivamente tramite la scienza di visione, al pari dell'intelletto di Cristo, che conoscerebbe queste stesse cose mediante il Verbo; tuttavia, non arriverebbe a comprenderlo, e così non comprenderebbe neanche le infinite cose da esso generabili. Assumendo invece che il processo di generazione abbia una fine, è possibile concludere che l'anima di Cristo può conoscere le infinite cose insite nella potenza delle creature che egli comprende e il cui numero è finito.

In secondo luogo, nulla vieta che una *virtus* ontologicamente limitata non lo sia affatto *quantum ad rationem illius virtutis*: questo significa che una virtù finita quanto all'essenza può realizzarsi in infiniti oggetti, sebbene non possa operare in modo infinito. Dunque, all'infinità degli oggetti cui la *virtus* può applicarsi non corrisponde necessariamente l'infinitezza dell'efficacia della *virtus* medesima³¹⁷; un'idea, questa, che Tommaso spiega mediante il ricorso a un'immagine particolarmente illuminante:

sicut virtus solis est ad producendum infinitas herbas, quia quantumcumque producat, nunquam virtus sua exhauritur; non tamen agit efficacia infinita. Ita etiam anima Christi, quamvis finita sit in essentia, non tamen prohibetur quin infinita cognoscere possit; sed quod non possit cognoscere ea limpitudine infinita³¹⁸.

Così, al fine di render conto mediante i soli strumenti della ragione della plausibilità di un essere finito in grado di conoscere infiniti oggetti, la limitatezza intrinseca alla condizione creaturale, lungi dall'essere negata, viene deviata sulla qualità della conoscenza e, in particolare, sul suo grado di limpidezza.

³¹⁶ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. II, ad secundum, p. 153.

³¹⁷ L'*efficacia in agendo*, infatti, è una variabile dipendente dallo statuto ontologico del soggetto: dal momento che ogni essere agisce in quanto è un ente in atto, un'efficacia infinita potrà procedere solo da un'essenza infinita. Al contrario, la *ratio* della *virtus* si configura come funzione dell'oggetto della conoscenza.

³¹⁸ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. II, ad secundum, p. 153.

In ogni caso, è illegittimo parlare di *parificatio* tra la *simplex intelligentia* di Dio e la conoscenza dell'anima di Cristo anche quanto al numero delle cose conosciute: solo la scienza di visione di Dio e dell'uomo-Dio sono da questo punto di vista perfettamente sovrapponibili³¹⁹. Questo perché Dio, tramite la sua stessa essenza, sa tutto ciò che può fare, mentre l'anima di Cristo no: in questo senso, dunque, bisogna ammettere che Dio sa più cose rispetto all'anima di Cristo³²⁰.

Come si accennava prima, a questo difetto di carattere quantitativo se ne aggiunge un altro di natura qualitativa, relativo alla conoscenza che l'anima di Cristo ha di tutte le cose che sussistono nelle creature: quando un intelletto inferiore *comprende* qualcosa, si può concludere che esso conosce tutto ciò che conosce un intelletto superiore, anche se non così bene, in maniera altrettanto nitida e chiara³²¹.

Alla questione della nitidezza della conoscenza Tommaso dedica un'intera *quaestiuncula*. Sebbene l'anima di Cristo sia rispetto alle altre creature uno *speculum clarissimum et mundissimum*, del tutto privo di oscurità³²² e in grado di conoscere tramite la stessa essenza divina, tuttavia vede meno limpidamente di Dio. La chiarezza della visione, infatti, dipende da tre elementi, vale a dire l'*efficacia virtutis visivae*, la *claritas lucis sub qua claritate visibile videtur* e, infine, la *comparatio visibilis, vel ejus in quo aliquid videtur, ad videntem*; tutti fattori, questi, rispetto ai quali la conoscenza dell'anima di Cristo è incommensurabilmente inferiore rispetto a quella del Verbo.

³¹⁹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. II, ad tertium, p. 153: «... Deus potest facere multa quae nunquam faciet: et illa scit Deus scientia simplicis notitiae, non autem scientia visionis. Scientia autem animae Christi non parificatur etiam in numero scitorum, scientiae divinae quae est simplicis notitiae, sed solum scientiae visionis, ut dictum est».

³²⁰ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. II, ad quartum, pp. 153-154: «... Deus scit ex ipsa sua essentia quae potest Deus facere, quae tamen anima Christi non scit: et ideo quantum ad hoc Deus plura scit».

³²¹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. II, ad quartum, p. 154: «Praeterea hoc habet locum in illis quae minor intellectus non comprehendit. Si enim omnia comprehendit, tunc omnia scit inferior intellectus in illis quae superior, non tamen ita bene: et ideo cum anima Christi comprehendit creaturas, scit omnia quae sunt in creatura vel actu vel potentia ipsius, non tamen ita limpide sicut Deus».

³²² Si noti che la mancanza di oscurità nella *potentia intellectiva* del Cristo non è da intendersi in senso assoluto, ma relativamente alle altre creature: per questo bisogna concludere che, per quanto raggiunga il più alto grado di limpidezza possibile per una creatura, la sua anima conosce in maniera *infinite* meno nitida di Dio (cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. II, qc. III, ad primum-secundum-tertium, p. 154).

Alla conoscenza delle cose nel Verbo si aggiunge infine la scienza con cui l'anima di Cristo conosce le cose nella loro propria natura³²³. Una conoscenza che differisce dalla precedente innanzi tutto perché non abbraccia tutte le cose e, in secondo luogo, perché non avviene più tramite il Verbo, ma mediante le specie delle cose che si trovano nell'intelletto. Il *lumen*, al contrario, è creato in entrambi i casi, e si compone di un *lumen naturae*, che permette di cogliere le cose conoscibili mediante la luce naturale, e di un *lumen gratiae*, relativo alla conoscenza delle cose che si fanno per fede e in virtù della rivelazione³²⁴.

Secondo questo genere di conoscenza, l'anima di Cristo funziona esattamente come quella degli altri uomini, anche se in maniera sommamente perfetta: al contrario degli altri uomini, dunque, essa, che è perfetta tanto nell'ordine della natura quanto in quello della grazia, conosce tutte le cose che si possono cogliere sia con la ragione naturale sia in virtù della rivelazione. Da ciò è esclusa dunque l'essenza increata insieme con le cose che non rientrano nella perfezione della parte intellettiva, come le azioni dei singoli uomini, che pure l'anima di Cristo conosce nel Verbo:

... quia similitudo creata deficit a repraesentatione substantiae increatae, ideo hoc genere cognitionis non cognovit ipsam essentiam increatam; nec alia omnia quae ad perfectionem intellectivae partis non pertinent, neque secundum naturam neque secundum gratiam, sicut sunt gesta particularium hominum, et huiusmodi; quae tamen omnia cognovit in verbo. Et ideo dicendum, quod hoc genere cognitionis non cognovit omnia simpliciter³²⁵.

³²³ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, p. 154: «Utrum anima Christi, secundum illam scientiam qua cognoscit res in propria natura, cognoscat omnia».

³²⁴ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. I, sol., p. 156 «... cognitio rerum in proprio genere et cognitio rerum in verbo differunt, non quantum ad res cognitatas, sed quantum ad medium cognoscendi, quod est id in quo res cognoscitur: quia cognitio quae est rerum in verbo, habet medium cognoscendi ipsum verbum; cognitio autem rerum in proprio genere, habet medium cognoscendi rerum similitudines, quae sunt in intellectu. Medium autem cognoscendi, quod est lumen sub quo res videtur, utrobique creatum est: hoc enim vel est lumen naturale, sicut in his quae cognoscuntur per rationem naturalem: vel lumen gratiae, sicut in his quae cognoscuntur per fidem et revelationem».

³²⁵ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. I, sol., p. 156. Cfr. anche *ivi*, qc. V, ad secundum, p. 157.

L'anima di Cristo, dunque, conosce tutto ciò che è conoscibile mediante la ragione naturale³²⁶. Particolarmente interessante è la riflessione che Tommaso, analizzando questo tipo di conoscenza, conduce intorno al confronto tra l'anima di Cristo e gli angeli, in quanto gli consente di proseguire nell'argomentazione³²⁷. La scienza che l'anima di Cristo ha delle cose si configura come superiore rispetto a quella degli angeli sia quanto alla sua efficacia o certezza o limpidezza - in virtù di una maggiore abbondanza di grazia - sia quanto al numero di specie infuse; se si considera invece il genere di conoscenza, derivante dalla natura e, dunque, dal funzionamento della facoltà intellettuale, allora la scienza degli angeli si configura come più nobile rispetto a quella dell'anima di Cristo. Questo accade perché Cristo, essendo dotato di un intelletto possibile, il cui oggetto è costituito dai fantasmi, conosce questi stessi fantasmi *cum continuo et tempore*, mentre gli angeli conoscono al di fuori della continuità e del tempo. Si noti però che, come sottolinea prontamente Tommaso, l'intelletto di Cristo si serve dei fantasmi non astraendo le specie da essi, ma applicando loro le specie³²⁸.

³²⁶ Ecco come Tommaso risponde all'obiezione secondo cui, per non rimanere imperfetto, l'intelletto possibile di Cristo dovrebbe conoscere tutte le cose mediante le proprie rappresentazioni: «... ex hac ratione non concluditur nisi quod cognoverit omnia quae per rationem naturalem cognosci possunt: quia sicut materia prima est in naturali potentia tantum ad illas formas quae per agens naturale produci possunt, quamvis Deus alia ex materia illa facere possit; ita etiam intellectus possibilis est in potentia naturali eorum tantum quae per lumen intellectus agentis cognosci possunt: et si haec tantum cognosceret, imperfectus non esset». In ogni caso, Dio, nella sua estrema liberalità, ha infuso nell'anima del Verbo incarnato anche il *lumen gratiae*, mediante cui l'intelletto possibile può conoscere molte più cose: «sed Deus ex liberalitate sua infundit amplius lumen gratiae, per quod etiam plura intellectus possibilis cognoscit» (THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. I, ad primum, p. 156). La capacità conoscitiva dell'intelletto, del resto, per quanto aumenti all'aumentare delle cose conosciute, non si estende all'intero scibile, come dimostra il caso dell'esperto di scienze fisiche, che, per quanto progredisca nelle sue conoscenze, non perverrà mai alla conoscenza dei contenuti della fede o della profezia, a meno che non venga dotato di un lume ulteriore (cfr. *ivi*, ad secundum, p. 156).

³²⁷ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. II, arg. 1, p. 155: «Videtur quod hanc scientiam Christus habuit minorem Angelis».

³²⁸ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. II, sol., p. 156: «... ad cognitionem intellectivam tria requiruntur; scilicet potentia intellectus, lumen quo intelligit, et similitudo rei per quam cognitio rei determinatur; et secundum haec tria potest aliqua cognitio esse altera potior tripliciter. Primo quantum ad efficaciam cognoscendi, sive certitudinem cognitionis, sive limpidezzam, quod idem est, quae ex ipso lumine consequitur; et sic cum Christus abundanter lumen gratiae habuerit magis quam Angeli, habuit limpidiorem cognitionem quam Angeli. Secundo potest esse aliqua cognitio potior alia quantum ad similitudinem cognitorum, quae attenditur secundum species; et secundum hoc etiam Christus perfectiorem cognitionem habuit quam Angeli: quia plurimum species sibi infusae fuerunt quam Angelis concreatae et infusae; unde etiam de his quae ad illuminationes hierarchicas pertinent, Christus Angelos illuminavit, ut dicit Dionysius. Tertio potest esse aliqua cognitio altera nobilior quantum ad genus cognitionis, quod consequitur naturam potentiae intellectivae; et quia Christus cognovit intellectu

Si tratta di un'idea che Tommaso condivide in questa prima parte della sua produzione con tutti gli altri autori suoi contemporanei e che ribadisce in più occasioni all'interno del terzo articolo, sottolineando la peculiarità dell'anima del Cristo rispetto a quella dell'uomo in generale. Come egli spiega sulla scorta di Aristotele, dal momento che l'intelletto umano conduce un'operazione di astrazione dai fantasmi, in esso si dà una conoscenza di tipo collativo, cioè una conoscenza che procede per successivi confronti (da molte sensazioni → memoria; da molti ricordi → esperienza; da molte esperienze → un unico principio universale → scienza³²⁹). Ora, spiega Tommaso, il rapporto dell'intelletto con i fantasmi è duplice, configurandosi come un movimento bidirezionale: dalle cose all'anima e dall'anima alle cose. Nel primo caso l'intelletto procede a un lavoro di astrazione delle specie dai fantasmi; nel secondo si registra il movimento opposto, nella misura in cui i fantasmi fungono da *exempla* in cui si trova conferma di ciò che si conosce già, mediante l'attualizzazione di una scienza che già si possiede *in habitu* (come quando si analizzano le conclusioni a partire dai principi o le conseguenze a partire dalle cause)³³⁰.

possibili, cujus est objectum phantasma, ideo cognovit ea cum continuo et tempore, utens phantasmatibus quasi objectis intellectus, non quidem sicut ab eis speciem accipiens, sed sicut species circa ea ponens, sicut contingit in eo qui habet habitum, et actu aliqua considerat. Hoc autem genere cognitionis Angeli non cognoscunt; sed aliquo altiori secundum ordinem naturae, scilicet sine continuo et tempore». In ogni caso, la scienza del Cristo uomo è in assoluto più perfetta di quella degli angeli in virtù della grazia che la contraddistingue (cfr. *ivi*, ad primum, p. 156); né tale perfezione è compromessa dal fatto che l'intelletto del Cristo è, in quanto forma del corpo, più vicino alla materia rispetto all'intelletto angelico: la natura dell'intelletto possibile consiste infatti nell'essere forma del corpo e nel conoscere dunque con gli strumenti che esso gli fornisce (del resto, né il numero delle cose conosciute né il grado di limpidezza della conoscenza dipendono dalla natura dell'intelletto possibile; cfr. *ivi*, ad secundum, p. 156). In particolare, la maggiore intensità del lume intellettuale propria dell'anima del Cristo fa sì che nessun angelo possa insegnarle alcunché, ma al contrario sia essa stessa a illuminare gli intelletti angelici: cfr. *ivi*, qc. III, sol., pp. 156-157.

³²⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, I, I, c. 1 (980b 25-981a 10) e ID., *Analytica posteriora*, I, II, c. 19 (100a 4-10).

³³⁰ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. III, sol., p. 157: «[Intellectus] Habet autem se ad phantasmata dupliciter. Uno modo sicut accipiens a phantasmatibus scientiam, quod est in illis qui nondum scientiam habent, secundum motum qui est a rebus ad animam. Alio modo secundum motum qui est ab anima ad res, in quantum phantasmatibus utitur quasi exemplis, in quibus inspicit quod considerat, cujus tamen scientiam prius habebat in habitu. Similiter etiam est duplex collatio: una qua homo procedit ex notis ad inquisitionem ignoti; et talis collatio non fuit in Christo; alia secundum quam homo ea quae habitu tenet, in actum ducens, ex principiis considerat conclusiones sicut ex causis effectus; et talis collativa scientia fuit in Christo». In questo modo Tommaso "neutralizza" l'obiezione fondata sul passo del *De fide orthodoxa* in cui il Damasceno afferma che in Cristo non si rinviene né *consilium* né *electio* (caratteristica, questa, cui conseguirebbe l'assenza di *collatio* anche al livello speculativo): «...

Cristo in quanto uomo conosce soltanto quest'ultima forma di movimento. Per questo motivo, nell'anima del Verbo incarnato non si dà quel tipo di progresso di cui fa esperienza l'uomo comune: in essa il progresso, lungi dal riguardare il genere della conoscenza medesima o il numero di oggetti conosciuti, investe solo il grado di certezza. Una certezza che prende il nome di *experimentalis* e che in Cristo aumenta in virtù dell'azione del senso: attraverso la sensazione, infatti, egli acquisisce sensibilmente ciò che pure conosceva già *per certissimam demonstrationem*, ottenendone una maggiore evidenza. Ecco perché si tratta di un progresso che, per quanto reale, non si configura come essenziale³³¹.

Ciò significa che nel Cristo non si rinviene una vera e propria forma di scienza acquisita: la sua anima, infatti, per quanto si serva di specie diverse, tuttavia, non derivando - al pari degli angeli - la propria scienza dalle cose e godendo di una conoscenza limpidissima e dunque straordinariamente unitaria, conosce la realtà

Damascenus loquitur quantum ad primum modum collationis; unde subdit: *non enim habuit ignorantiam*» (*ivi*, ad primum, p. 157; cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 36, n. 14, p. 139). Al contempo, però, viene affermata la necessità della ragione discorsiva, attraverso cui Cristo cerca e raccoglie, oppone e risponde, come dimostra Lc 2, 47; se così non fosse, infatti, l'intelletto sarebbe stato assunto inutilmente.

³³¹ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. V, sol., p. 157: «... cum eminentia scientiae, ut dictum est, consistat in tribus, scientia Christi nunquam crevit quantum ad genus cognitionis; quia illud genus cognitionis sequitur naturam humanam, quae in ipso semper permansit; nec iterum quantum ad numerum scitorum, quia omnia scivit a primo instanti suae conceptionis quae ad hanc scientiam pertinent: crevit autem quantum ad aliquem modum certitudinis. Cum enim anima nostra secundum naturam sit media inter intellectum purum, qualis est in Angelis, et sensus; dupliciter certificatur de aliquibus. Uno modo ex lumine intellectus, qualis est certitudo in demonstrationibus illorum quae nunquam visa sunt: alio modo ex sensu, sicut cum aliquis est certus de his quae videt sensibiliter; et talis certitudo acquiritur alicui, etiam quantumcumque per certissimam demonstrationem aliquid sciat, quando videt sensibiliter quod prius non viderat; unde anima delectatur in visis etiam quae scivit; et haec vocatur certitudo experimentalis: et quantum ad hanc crevit scientia Christi, in quantum quotidie aliqua videbat sensibiliter quae prius non viderat; non autem crevit quantum ad essentiam». Nell'anima di Cristo si registra soltanto *una conversio nova ad species quae erant in phantasia* (cfr. *ivi*, ad tertium, p. 157). Analogamente, all'obiezione fondata sull'affermazione di Ambrogio secondo cui Cristo sperimenta un progresso conoscitivo al livello del *sensus*, Tommaso risponde che «Ambrosius intelligit profectum scientiae Christi quantum ad experientiam secundum novam conversionem ad sensibile praesens, vel sicut supra Magister determinavit». Non viene dunque esclusa la soluzione interpretativa proposta da Pietro Lombardo, in base a cui il progresso del Verbo incarnato sarebbe soltanto dimostrativo (*ivi*, ad quartum, p. 157). Per quanto riguarda la citazione di Ambrogio, cfr. *De incarnationis dominicae sacramento*, liber unus, c. 7, nn. 71-74 (CSEL 79, pp. 260-262). Mediante il ricorso all'idea 'debole' di *experientia* viene risolta anche l'obiezione fondata su Hebr 5, 8 (cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. V, ad primum, p. 157).

mediante un solo abito, in virtù della somma universalità delle stesse forme intelligibili in essa presenti³³².

Come si cercherà di mostrare in seguito, nella *Summa theologiae* Tommaso cambierà completamente opinione al riguardo.

³³² *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. IV, sol., p. 156: «... ex limpiditate cognitionis contingit quod scientia est magis unita et simplex: quia quanto limpidius videt intellectus, tanto ex paucioribus potest cognoscere plura. Unde cum anima Christi habuerit limpidissimam cognitionem inter omnes creaturas, scientia ejus fuit magis unita, et per formas magis universales quam aliqua scientia creaturae. Divisio autem habituum in diversis rebus cognoscendis contingit in nobis ex hoc quod formae intelligibiles in nobis sunt minime universales; unde oportet quod diversas res per diversas species cognoscamus; et diversae species secundum genus faciunt diversos habitus scientiarum; et propter hoc Angeli qui habent scientiam magis universalem, utpote non acceptam a rebus, non habent cognitionem de rebus per diversos habitus. Quia ergo anima Christi habuit scientiam magis universalem quam aliquis Angelus, ideo non habuit diversos habitus quibus cognosceret, sed uno habitu omnia cognovit quae ad hanc scientiam pertinent, quamvis diversis speciebus».

Le questioni disputate De veritate

Anche all'interno del *De veritate* - risalente con ogni probabilità agli anni 1256-1259³³³ - Tommaso dedica ampio spazio al tema della scienza dell'anima di Cristo, riservandogli l'intera *quaestio* ventesima. La prima domanda che il Domenicano si pone al riguardo è, come di consueto, se nel Verbo incarnato si debba ammettere una scienza creata in aggiunta a quella increata, che possiede in quanto Dio. Il *respondeo* prende le mosse dalla confutazione degli errori commessi da Apollinare e da Eunomio, responsabili di aver negato al Cristo rispettivamente l'anima intellettiva e l'anima *tout court*: da una parte, infatti, Eunomio, ritenendo che il Verbo si sia unito al corpo di Cristo nello stesso modo in cui l'anima si unisce al corpo dell'uomo, sostiene che è sufficiente porre nel Verbo incarnato il corpo e la divinità (dunque dotata anche del ruolo di principio vivificante che negli altri uomini è ricoperto dall'anima); dall'altra, Apollinare postula in lui la presenza di un'anima vegetativa e sensitiva, ma gli nega il possesso di un'anima intellettiva, sostituita nelle sue funzioni dal Verbo³³⁴.

Nonostante la diversità delle posizioni, identica - e ugualmente erronea - è la conclusione sostenuta dai due eretici: poiché una sola - umana e divina al contempo - è la natura di Cristo, una sola - e increata - è anche la sua scienza. L'inaccettabilità di questa tesi, spiega Tommaso, risiede proprio nella conseguente impossibilità di preservare l'integrità e la specificità di ciascuna delle due nature proprie del Verbo

³³³ Cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, pp. 90-91. La *quaestio* XX, in particolare, risalirebbe all'anno scolastico 1257-1258 o all'inizio dell'anno seguente (1258-1259); cfr. ID., "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux", p. 394.

³³⁴ THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. XX, a. I, resp., in *Opera omnia*, t. XXII/2 editio Leonina, Roma 1972, pp. 572-573: «Dicendum, quod sicut in Christo est ponere duas naturas, ita etiam duas scientias, creatam scilicet et increatam. Quidam tamen haeretici posuerunt in Christo solam scientiam increatam. Ut autem huius erroris videamus originem, sciendum est, quod quidam unionem divinae et humanae naturae intellexerunt hoc modo factam esse quo anima corpori unitur; ut scilicet sicut anima est forma corporis, ita divinitas esset forma humanitatis in Christo. Et ideo quidam considerantes, quod si Verbum uniretur corpori Christi sicut anima corpori nostro quod posset eum vivificare sicut anima corpus nostrum vivificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duae substantiae, scilicet corpus, et divinitas, quae corpus loco animae vivificabat. Et hic fuit error Eunomii et sequacium eius. Quidam vero attendentes hoc esse divinitati indignum quod corpori uniretur ut ipsum vivificans, posuerunt in Christo animam vivificantem corpus et sensificantem, sensibilem videlicet et vegetabilem, non autem intellectualem: sed dicebant, quod ipsum Verbum erat in Christo loco intellectualis animae. Et hic fuit error Apollinaris et sequacium eius. Quo quidem errore supposito, planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam».

incarnato: all'essenza della natura divina, infatti, appartiene la separazione da tutte le cose quanto all'essere, sicché non può in alcun modo configurarsi come forma di un corpo; d'altro canto, se si sottraesse alla natura umana l'anima o l'intelletto, la verità della sua specie ne risulterebbe compromessa³³⁵. Per questo, affinché Cristo sia al contempo vero Dio e vero uomo - e uomo perfetto -, bisogna porre nella sua persona sia tutto ciò che afferisce alla natura divina sia tutte le cose che costituiscono la specie dell'uomo e per l'uomo sono necessarie, come gli abiti delle scienze (e delle virtù)³³⁶: diversamente, egli sarebbe sì un *Dio* sapiente, ma non un *uomo* sapiente³³⁷. Per quanto

³³⁵ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. I, resp., p. 573: «Praedictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit ut credatur una quaedam natura ex divina et humana confecta, sicut ex anima et corpore non solum fit una hypostasis, sed etiam una natura. Ex quo ulterius sequitur quod utriusque naturae veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione divinae naturae ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse; si ponatur esse alicuius corporis actus, a propria ratione decidet. Similiter etiam si a natura humana subtrahatur vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quae ad integritatem naturae pertinent, non remanebit veritas speciei; cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in VIII Metaphysic., in quibus unitate addita vel subtracta, species numeri variatur. Et ideo secundum praedictum errorem Christus neque verus Deus neque verus homo esset». Del resto, sebbene il Verbo sia intimo all'anima più di quanto lo sia qualsiasi potenza, tuttavia il legame che unisce l'intelletto (o qualunque altra potenza) all'anima si rivela stretto, dal momento che è tale non solo nella persona, ma anche nella natura (la potenza, infatti, si configura come perfezione dell'anima stessa): «... quamvis Verbum sit magis intraneum animae quam aliqua eius potentia, prout eam sustinet et in esse conservat; tamen intellectus vel aliqua alia potentia est magis unum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura: secundum quod potentia est quaedam perfectio ipsius animae, non autem Verbum. Unde anima Christi non potest, formaliter loquendo, intelligere per Verbum sicut per intellectum» (*ivi*, ad nonum, p. 574). Cfr. anche *ivi*, ad decimum, p. 574.

³³⁶ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. I, resp., p. 573: «Ad hoc ergo quod Christus verus Deus et verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quae ad naturam divinam pertinent; et iterum seorsum secundum rationem naturae in eadem persona omnia quae speciem hominis constituunt. Et ut non solum verus homo, sed etiam perfectus sit, oportet in eo ponere omnia quae nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum et virtutum. Sicut enim divinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat; ita non potest esse actus animae rationalis, ut ea formaliter sit sciens vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientiae. Et ideo oportet in Christo ponere scientiam creatam, et virtutem creatam». Si tratta qui, ovviamente, di una perfezione relativa, come Tommaso si premura di sottolineare nella risposta alla quinta obiezione: «... quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divinae operationis; unumquodque tamen in genere suo perfectum est, et sui generis perfectionem quamdam requirit. Unde et natura creata in Christo quamdam perfectionem habuit creatam, quae fuit scientia creata» (*ivi*, ad quintum, p. 573).

³³⁷ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. I, ad septimum, p. 574: «... si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus, sed, ut ita dixerim, non sapiens homo; unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet».

infatti il soggetto dell'operazione sia l'ipostasi, il suo principio è tuttavia la natura: è da questa, dunque, che deriva la specie dell'operazione³³⁸.

Nel secondo articolo, Tommaso si chiede se l'anima di Cristo veda il Verbo *per aliquem habitum*. Prima di rispondere alla domanda, l'Aquinate richiama alla memoria del lettore il significato del termine *habitus*, sottolineandone la differenza, sulla scorta di Aristotele, rispetto alla nozione di passione. L'abito - che, a differenza della passione, si configura come una *qualitas difficile mobilis*, capace di rendere le operazioni delle potenze intellettive dell'anima facili, piacevoli e quasi connaturali³³⁹ - viene definito come qualcosa che si aggiunge necessariamente a una potenza per una duplice ragione: da una parte, a causa della condizione della natura, che è origine della potenza e da cui, di conseguenza, dipende anche l'atto che procede dalla potenza; dall'altra, a motivo della potenza stessa³⁴⁰. Per quanto riguarda la natura, la potenza, per operare, necessita

³³⁸ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. I, ad secundum, p. 573: «... quamvis operatio attribuatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis; unde in uno operante sunt diversae operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duae naturae, et ideo etiam duae operationes; et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem. Et sic non solum est in eo scientia increata, quae sufficit ad operationem naturae increatae, sed etiam scientia creata, quae exigitur ad perfectam operationem naturae creatae».

³³⁹ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, resp., pp. 575-576: «... illud quod additur potentiae, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque autem per modum passionis. Per modum passionis quando receptum non immanet recipienti, neque efficitur qualitas eius, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transit: sicut dicit philosophus in praedicamentis ruborem passionem, et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur. Tunc vero recipitur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti: et inde est quod habitus a philosopho dicitur *qualitas difficile mobilis*; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae. Ea igitur quae superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in potentiis vero intellectivae animae per modum habitus: quia sensitiva pars animae agitur instinctu naturae magis quam agat; intellectiva autem pars est domina sui actus, et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet. Patet etiam ex praedictis, quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat solum per modum passionis». Proprio sulla base di quest'ultima considerazione - la potenza è più perfetta quando riceve qualcosa sotto forma di abito rispetto a quando lo riceve sotto forma di passione - Tommaso conclude che ciò che si aggiunge all'anima di Cristo non può che essere *per modum habitus*: «Et ideo illud quod superadditum est in anima Christi, oportet ibi ponere per modum habitus» (*ivi*, p. 576).

³⁴⁰ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, resp., p. 575: «... ad huius quaestionis evidentiam oportet scire quid est habitus, et ad quid habitibus indigeamus. Quantum igitur in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget

di un sostegno quando l'operazione supera le capacità della facoltà e oltrepassa i limiti della condizione della natura (si pensi, per esempio, all'entrare in rapporto con Dio mediante un amore quasi amichevole, operazione per cui la potenza affettiva ha gioco forza bisogno dell'abito della carità)³⁴¹; per quanto riguarda la potenza, invece, tale necessità si impone quando essa è ordinata a oggetti il cui atto non può possedere in maniera perfetta con le sue sole forze, come accade alla potenza visiva, che, pur essendo ordinata alla percezione di tutti i colori, tuttavia non può fare in modo che nell'organo della vista siano presenti in atto tutti i colori: di qui la necessità di una *similitudo* per ciascun colore affinché la visione possa avere luogo³⁴².

Sulla base di queste considerazioni, spiega Tommaso, bisogna postulare nell'anima di Cristo la presenza di un abito sia a causa della limitatezza della natura sia a causa della finitezza della potenza. Nessuna natura creata, infatti, è in grado di conoscere l'essenza divina senza l'ausilio di un lume che la elevi alla visione beatifica³⁴³; d'altro canto, nessun intelletto creato possiede la conoscenza attuale di tutte le cose³⁴⁴: di qui la

autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione: et propter conditionem naturae, et propter rationem ipsius potentiae».

³⁴¹ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, resp., p. 575: «Ex parte quidem naturae indiget potentia aliquo superaddito ad operandum: quando scilicet operatio talis est quae facultatem et conditionem naturae excedit; sicut conditionem naturae humanae excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi haereditatis eius consors; unde ad hanc operationem indiget affectiva nostra potentia habitu caritatis».

³⁴² THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, resp., p. 575: «Ex parte autem potentiae, quando potentia est ad talia obiecta ordinata quorum nullatenus ex seipsa potest perfecte actum habere; sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores: non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiae visivae possit superaddi similitudo cuiuslibet coloris, et sic in actum progrediatur visionis».

³⁴³ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, resp., p. 576: «Ex utraque autem praedictarum rationum oportet in anima Christi aliquid superadditum ponere. Ratione quidem naturae, quia videre divinam essentiam est supra conditionem cuiuslibet naturae creatae; unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur in illam beatam visionem». Si noti che, come rimarca prontamente Tommaso, questo *lumen*, al contrario di quanto accade negli altri uomini, nel Cristo è presente sotto forma di abito, non di passione: «quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi pertranseundo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus ipsam animam eius beatificans a principio suae creationis». La beatitudine del Cristo si configura dunque come una condizione permanente, non come l'esito temporaneo di un rapimento.

³⁴⁴ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, resp., p. 576: «Ratione vero potentiae intellectus animae humanae est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere. Quilibet autem intellectus creatus intelligit per aliquas species superadditas, vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreatas, sive infusas, sicut in angelis. Et

necessità delle specie, aggiunte o acquisite nell'uomo, innate o infuse negli angeli (*ex conditione naturae*) e nell'anima di Cristo (*ex plenitudine gratiae*). In conclusione, dunque, l'intelletto di Cristo s'innalza alla visione del Verbo mediante quella *dispositio videntis* che si identifica con il *lumen*³⁴⁵, mentre si serve delle specie innate o infuse per conoscere le altre creature. In entrambi i casi, dimostra, in virtù della sua condizione creaturale, di non essere autosufficiente:

... mediantibus his speciebus non cognoscebat Verbum, sed solummodo res creatas. Sic igitur dicendum est, quod anima Christi in cognitione qua Verbum videbat, indiguit habitu, quod est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu, sicut est in nobis lumen intellectus agentis; sed ut per quod intellectus elevaretur creatus in id quod est supra se. Quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum, qui est collectio specierum ordinarum ad cognoscendum³⁴⁶.

Non autosufficiente, però, non significa imperfetto: l'intelletto possibile, infatti, al contrario dell'intelletto agente - che conferisce la propria forma agli intelligibili, lungi dal riceverne qualcosa - ha costituzionalmente bisogno di un abito per portare a compimento la propria operazione³⁴⁷; anzi, nel mondo creaturale la necessità di un abito può essere indice di eccellenza, come dimostra il confronto tra le creature prive di sensi (*insensibiles*), che esercitano le proprie operazioni in maniera immediata - dal momento

quod quidem angelis competit ex conditione naturae, hoc multo excellentius animae Christi fuit collatum ex plenitudine gratiae, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione».

³⁴⁵ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, ad primum, p. 576: «... anima Christi videt Verbum sine medio quod sit similitudo rei visae, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatae; non autem videt sine medio quod sit dispositio videntis».

³⁴⁶ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, resp., p. 576.

³⁴⁷ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, ad quintum, p. 577: «... non oportet quod si intellectus agens non indiget habitu quod intellectus possibilis habitu non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad suam operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu; intellectus autem possibilis e contrario se habet».

che le potenze naturali sono ordinate a un solo oggetto - e le potenze razionali, che, proprio in virtù della loro *nobilitas*, si relazionano con molti oggetti³⁴⁸.

Dunque, come si legge nel *respondeo* del terzo articolo, poiché la perfezione soprannaturale, in virtù della quale l'anima di Cristo conosce il Verbo e le cose nel Verbo, non esclude la perfezione naturale, per mezzo della quale essa conosce tutte le cose nella loro natura, è possibile concludere senza alcuna contraddizione che l'intelletto possibile, che si trova in potenza a tutti gli intelligibili - e dunque è strutturalmente imperfetto -, nel Cristo deve essere portato all'atto - e dunque reso perfetto - mediante la scienza infusa³⁴⁹.

Così, la scienza con cui l'anima di Cristo conosce le cose nella loro natura non si rivela affatto superflua. Cristo, infatti, è al contempo viatore e comprensore: per questo motivo è possibile affermare che in lui coesistono una scienza non discorsiva, che lo accomuna agli angeli, e una scienza fondata sulla *conversio ad phantasmata*, che lo rende simile, per quanto non uguale, all'uomo viatore³⁵⁰. La precisazione concessiva è

³⁴⁸ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, ad sextum, p. 577: «... potentiae naturales sunt determinatae ad unum; et ideo per seipsas possunt in sua obiecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum. Potentiae autem rationales ad multa se habent, et hoc ad earum nobilitatem spectat; et ideo non est simile».

³⁴⁹ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. III, resp., p. 578: «... perfectio supernaturaliter conveniens Christo non excludit naturalem eius perfectionem, sicut vita increata non excludit animam vivificantem. Cognitio autem qua anima Christi cognoscit Verbum et res in Verbo, est supernaturalis, ut dictum est, art. praeced., unde per hoc non excluditur quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem. Cuiuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est ut in actum educatur. Intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia: unde antequam in actum reducatur, est imperfectus; perficitur autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam philosophi attendentes perfectionem naturalem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi. Habuit igitur Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi divinitus infusam res in propria natura cognosceret, multo perfectius quam homo in statu innocentiae, vel quam angeli secundum cognitionem naturalem».

³⁵⁰ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. III, ad primum, p. 578: «... cum Christus esset comprehensor et viator, habuit utrumque modum considerandi: unum quo angelis conformabatur, ut sine discursu consideraret; alium quo per conversionem ad phantasmata: quod quidem Christo proprium est, ut scilicet utrumque hunc modum habeat, cui competit esse comprehensorem et viatorem simul». Del resto, secondo Tommaso, dopo la morte, sebbene la scienza acquisita persista quanto all'essenza dell'abito, sparisce il modo in cui l'uomo viatore se ne serve (e verosimilmente è proprio questo lo stato cui si avvicina la condizione del Cristo viatore e comprensore, pur non identificandosi propriamente con esso, dal momento che, come si è visto, nel caso del Verbo incarnato la relazione con i fantasmi - per quanto *sui generis* - è ancora parte integrante del processo conoscitivo). Viene rifiutata, invece, l'opinione secondo cui, dopo la morte, la scienza acquisita scomparirà anche quanto all'essenza dell'abito: «... circa scientiam est duplex opinio. Una quod scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus, sed tollatur modus quo hic scientia utimur: et secundum hanc procedit responsio illa quae tacta est in

d'obbligo: nel Cristo, infatti, diversamente da quanto accade negli altri uomini, questa forma di conoscenza non è suscettibile di alcun incremento, estendendosi a tutto ciò che può essere colto per mezzo di una conoscenza naturale non solo in questa vita, ma anche dopo la morte. Se da una parte, dunque, alcune cose le sono precluse, in quanto oggetto esclusivo della conoscenza *in Verbo* - si pensi, ad esempio, all'essenza divina, ai futuri contingenti o ai pensieri del cuore -, dall'altra essa raggiunge la massima perfezione possibile, superando in pienezza anche la scienza di Adamo: Cristo, infatti, in quanto comprensore oltre che viatore, al contrario del primo uomo, gode del privilegio proprio dell'anima non congiunta a un corpo corruttibile di conoscere anche le sostanze create separate³⁵¹. Neanche in questa scienza, dunque, l'anima di Cristo sperimenta un vero e proprio progresso: la crescita in sapienza cui allude Lc 2, 52 viene così associata all'esperienza delle cose già conosciute al livello abituale, alla luce di un'interpretazione ormai tradizionalmente consolidata³⁵².

obiiciendo ... Alia vero opinio est, quod etiam secundum essentiam habitus scientia hic acquisita evacuetur: et secundum hanc (quamvis non credam eam esse veram) potest responderi, quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus acquisitam, sed infusam, qualem angeli habent per species concreatas; et talem scientiam constat etiam in angelis remanere cum gloriae visione» (*ibidem*).

³⁵¹ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. VI, resp., pp. 588-589: «... ista scientia rerum in proprio genere ideo ponitur in anima Christi, ut ex dictis patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inveniatur. Et ideo tantum per hanc scientiam scivit, quantum naturalis animae cognitio se extendere potest, non solum in hac vita, sed etiam post mortem; eo quod Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor. Sed quaedam sunt ad quae naturalis cognitio nullo modo se extendere potest; sicut est ipsa divina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium, et alia huiusmodi ... Patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit plenioram quam Adam: quia Adam per hanc scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, anima vero Christi cognoscebat: ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animae separatae, non autem coniunctae corpori corruptibili». Si noti che in questo testo Tommaso nega esplicitamente all'anima di Cristo la conoscenza profetica, in quanto partecipazione imperfetta della visione delle cose nel Verbo: «Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum, sed quia cognovit ea in Verbo; non autem cognitione prophetiae, quia prophetia est quaedam imperfecta participatio illius visionis qua videntur res in Verbo; quae cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiae in Christo locum non habuit» (*ivi*, p. 588). Come si avrà modo di sottolineare nel prosieguo dell'analisi, su questo particolare argomento l'Aquinata cambierà opinione. Per la questione della conoscenza profetica del Cristo nel commento al Vangelo di Giovanni, cfr. P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'«In Ioannem» à la lumière de ses sources augustinienes*, Paris 2001, in particolare pp. 229-231. A questo testo rimando in particolare per l'analisi del problema della visione del Padre da parte del Cristo nell'*In Ioannem*.

³⁵² THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. VI, ad tertium, p. 589: «... pro tanto Christus etiam in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret; dicitur tamen in Evangelio sapientia profecisse quantum ad experientiam eorum quae habitu sciebat».

Ma torniamo per un istante alla conoscenza che l'anima di Cristo ha delle cose nel Verbo e chiediamoci con Tommaso se tale conoscenza sia identica a quella del Verbo medesimo. La risposta elaborata dall'Aquinate, estremamente complessa, si apre con il seguente assunto: una cosa può essere vista in un'altra solo nel modo in cui si presenta in essa³⁵³. Ora, una moltitudine di enti può esistere in una cosa secondo due modalità differenti: in maniera discreta e molteplice, come una pluralità di forme in uno specchio o un gruppo di uomini in una casa; oppure in maniera indeterminata e uniforme, come molti effetti sono virtualmente presenti nella causa, molte conclusioni nel principio, molte membra nel seme. Da ciò consegue che, mentre nel primo caso, quando si osserva qualcosa, si vede anche ciò che esso contiene, nel secondo questo fenomeno non può verificarsi, a meno che non si abbia la piena comprensione di tutta la potenza dell'unico oggetto percepito e in cui sussiste una moltitudine contratta e indifferenziata:

Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter. Uno modo divisim et pluraliter; sicut plures formae resplendent in speculo unaquaque divisim, et sic plures homines sunt in domo. Alio modo uniformiter et simpliciter; sicut plures effectus virtute sunt in causa, ut etiam conclusiones in principio, et membra in semine. Quicumque igitur aliquid intuetur, consequens est ut et illa videat quae in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque eorum sibi offertur sicut et illud unum in quo continentur; et pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod videat omnia quae in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat³⁵⁴.

Dal momento che, come si legge nel *De divinis nominibus*³⁵⁵, nel Verbo le cose si presentano unite, non è necessario che chi vede il Verbo veda al contempo ciò che esso virtualmente contiene come se si trovasse di fronte a uno specchio riflettente una

³⁵³ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, resp., p. 581: «... nihil potest videri in aliquo nisi illo modo quo est in illo».

³⁵⁴ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, resp., p. 581.

³⁵⁵ DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. V, n. 8, pp. 187-188.

pluralità di forme distinte. Sulla base di quanto è stato notato in precedenza, infatti, per godere di questo privilegio, è indispensabile la comprensione del Verbo, del tutto preclusa a qualsiasi intelletto creato³⁵⁶. A differenza dei comuni intelletti creati, tuttavia, quello di Cristo beneficia di una *maior praerogativa*, consistente nella possibilità a lui solo accordata di conoscere nel Verbo tutte le cose presenti, passate e future. A questa conclusione Tommaso perviene al termine di un'argomentazione tanto articolata quanto rigorosa, che conviene analizzare in dettaglio.

Dio intrattiene una duplice relazione con le creature, essendone al contempo principio e fine: da una parte, tutte le cose procedono da lui nell'essere; dall'altra, sono a lui ordinate come al proprio fine, o soltanto per assimilazione (come nel caso delle creature irrazionali) o sia per assimilazione sia per attingimento dell'essenza divina (qual è il caso delle creature razionali, che, oltre all'innata tendenza al bene, hanno anche il potere di conoscere e di amare Dio mediante la propria operazione e, dunque, di conseguire la beatitudine)³⁵⁷. Ora, Dio creatore eccede le creature sia in quanto principio sia in quanto fine: in quanto principio, infatti, potrebbe sempre creare nuove specie, nuovi generi e altri mondi, senza che tutto ciò possa mai uguagliare la potenza di chi lo ha creato; analogamente, per quanto una creatura partecipi del bene, tuttavia non giungerà mai ad uguagliare la bontà divina, così come, per quanto conosca e ami Dio, non riuscirà mai ad esaurire la sua conoscibilità e la sua amabilità³⁵⁸.

³⁵⁶ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, resp., p. 581: «Res autem creatae sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut Dionysius dicit. Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa vel conclusiones in principio, quam modo illi quo formae sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt Verbum, videat omnia quae Verbum in seipso videt, ut quidam dixerunt, afferentes exemplum de formis speculi quae videntur speculo viso. Ipsum enim Verbum se comprehendit; unde omnia quae in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit, se videns. Intellectus autem creati, qui Verbum non comprehendunt, non oportet quod videndo Verbum, omnia videant quae in Verbo sunt».

³⁵⁷ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, resp., p. 581: «... cum Deus sit principium omnium rerum et finis; duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur: una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem: quaedam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturae; quaedam vero tam per viam assimilationis, quam etiam pertingendo ad ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim naturae procedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam omnem operationem. In cuiuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur; sed creaturae rationales super hoc habent ut sua operatione ad ipsum Deum cognoscendum et amandum pertingant; unde prae ceteris creaturis beatitudinis sunt capaces».

³⁵⁸ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, resp., p. 581-582: «In utraque autem praedictarum habitudinum invenitur creaturas creator excedere. Quantum ad primam quidem, quia super omnia quae Deus fecit, adhuc posset alia dissimilia facere, et novas species et nova genera, et alios mundos; nec

In ogni caso, continua Tommaso, le cose sarebbero destinate all'imperfezione se, dopo essere procedute da Dio, non fossero poi a lui di nuovo ordinate, come imperfetto sarebbe l'*exitus* da Dio se la *reditio* non lo eguagliasse. Per questo motivo, ogni creatura partecipa del bene nella misura in cui partecipa dell'essere, sicché la conoscenza che gli intelletti creati superiori hanno di Dio non può che essere adeguata alla processione delle creature da Dio. Un movimento, questo, che si verifica sia secondo l'ordine della natura sia secondo quello della grazia: e così, mentre agli angeli, che si trovano al vertice del mondo creaturale secondo la condizione della loro natura, è concesso il privilegio della conoscenza di tutte le cose naturali *in Deo* ed *ex Deo*, l'anima di Cristo, al di sopra di ogni creatura anche quanto ai doni della grazia, ha ricevuto la conoscenza in Dio di tutto ciò che procede da Dio *secundum quodcumque tempus*, sia secondo l'ordine della natura sia secondo l'ordine della grazia³⁵⁹. In altri termini, essa conosce tutte le creature non soltanto relativamente alle proprietà naturali, ma anche in quanto sono sottoposte alla provvidenza divina e dunque ordinate alla salvezza umana e ai doni della grazia. L'anima di Cristo gode dunque di una conoscenza davvero straordinaria, capace di estendersi a tutte le cose, agli atti singolari di tutti, nonché ai segreti del cuore; ciononostante, non giunge a comprendere l'infinità divina, per cui resta a Dio la facoltà di fare ancora molte altre cose che l'anima di Cristo non conosce:

Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad
naturales proprietates, quod et angeli habent, sed etiam secundum
quod substant divinae providentiae ordinatae in finem salutis humanae

unquam id quod factum est, facientis virtutem adaequare potest. Quantum vero ad secundam, quia creatura quantumcumque fiat boni particeps, nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adaequet. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat et amet, nunquam tamen ita perfecte eum cognoscit et amat, quantum ipse diligibilis et cognoscibilis est».

³⁵⁹ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, resp., p. 582: «Sicut autem creaturae imperfecte essent, si a Deo procederent, et in Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adaequaret. Et ideo unaquaeque creatura, quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate. Unde et oportet ut excellentissimi intellectus creati tantum Deum cognoscant, ut eorum cognitio adaequetur processui creaturarum a Deo. Procedunt autem a Deo res et per viam naturae, et secundum ordinem gratiae. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturae, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet angeli. Christus vero constitutus est super omnem creaturam etiam quantum ad dona gratiae, *quia de plenitudine eius omnes nos accipimus gratiam pro gratia* ut dicitur Ioh. I, 16; et ideo in Deo ipse accepit cognitionem omnium eorum quae a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturae, sed etiam secundum ordinem gratiae».

et donorum gratiae: et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium, et etiam cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et tamen quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, adhuc remanet Deo facultas multa alia faciendi quam ea quae anima Christi cognoscit³⁶⁰.

Molto interessante è la risposta alla prima obiezione, già formulata, come si è visto, nel commento alle *Sentenze* e fondata sulla constatazione che l'anima di Cristo, essendo finita, non può conoscere nel Verbo le infinite cose che Dio conosce. In quel testo, la risposta alla difficoltà era stata rinvenuta nella contrapposizione tra la scienza di visione e la scienza di semplice intelligenza, sulla base della quale è possibile sostenere che l'anima di Cristo conosce nel Verbo solo tutte le cose che sono, furono e saranno (e che, supposto che il mondo abbia un inizio e una fine, non sono infinite), ma non tutto ciò che Dio potrebbe fare e che non farà mai³⁶¹.

Nel *De veritate* Tommaso dimostra di non essere più soddisfatto di questa soluzione, che pure verrà ripresa nella *Summa*. Se si assume infatti l'ipotesi - assolutamente plausibile, nella misura in cui Dio può fare in modo che si avveri - che la creazione non abbia fine, si deve necessariamente inferire che esisterebbero infiniti uomini e che Dio li conoscerebbe tutti attraverso la scienza di visione. Ora, se l'anima di Cristo conoscesse tutto ciò che Dio conosce mediante questo tipo di scienza, essa conoscerebbe infinite cose, senza però conoscere tutto ciò che Dio potrebbe fare, dal momento che, oltre agli infiniti individui delle presenti specie finite, potrebbe creare infinite altre specie e, in ciascuna di esse, infiniti individui, in maniera analoga a quanto si verifica nelle proporzioni numeriche³⁶².

³⁶⁰ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, resp., p. 582.

³⁶¹ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, ad primum, p. 582: «... huic rationi communiter respondetur, quod Deus scit quaedam scientia visionis, scilicet quae sunt, erunt vel fuerunt: et haec non sunt infinita, supposito principio et fine mundi; quae quidem Deus sola dicitur videre, quia visio est eorum quae in se subsistunt extra intellectum videntis. Quaedam vero scit scientia simplicis intelligentiae, scilicet illa quae potest facere, quamvis nunquam sint futura; et haec sunt infinita. Et dicitur ista intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quidditates eorum quae extra eum non existunt. Anima igitur Christi videt in Verbo omnia praesentia, praeterita et futura, non tamen omnia quaecumque Deus potest facere; et ita non sequitur quod sciat infinita».

³⁶² THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, ad primum, p. 582-583: «Supposito enim quod generatio in futurum in infinitum duraret (quod Deus facere posset), constat quod infiniti homines essent futuri, et omnes Deus cognosceret scientia visionis. Unde si anima Christi sciret omnia quae Deus scit

Analogamente, si potrebbe approfondire l'argomentazione sottolineando come Dio, conoscendo tutte le cose mediante la scienza di visione, le comprenda; questo significa che conosce anche tutto ciò che esse contengono in potenza e che si configura come infinito. Dunque, se l'anima di Cristo comprendesse le creature, ne conoscerebbe anche le infinite potenzialità³⁶³.

Tommaso imposta allora la sua soluzione in maniera completamente alternativa, distinguendo le cose in tre categorie. Nella realtà, infatti, riscontriamo:

- 1) qualcosa che si configura come infinito assolutamente e in tutti i modi (Dio);
- 2) qualcosa che, viceversa, è finito in tutti i modi (le realtà materiali);
- 3) infine, qualcosa che in un certo senso è finito, mentre in un altro è infinito (le realtà immateriali, che, pur essendo finite, in quanto dotate di un essere limitato, tuttavia sono in certo qual modo infinite, dal momento che non sono limitate dalla materia)³⁶⁴.

scientia visionis, sequeretur quod sciret infinita quamvis non cognosceret omnia quae Deus facere potest: quia Deus praeter infinita individua harum specierum finitarum potest facere infinitas alias species, et in singulis speciebus infinita individua, sicut patet praecipue in proportionibus numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicantur; ut puta in specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria, et sic in infinitum; et iterum super proportionem dupli est alia species, triplum et deinde quadruplum, et deinde quintuplum et sic in infinitum; et tamen unaquaeque illarum continet individua infinita in potentia. Unde si generatio etiam futura in infinitum secundum has species finitas quae modo sunt duraret, adhuc plura Deus posset facere, quia posset facere novas species, et hoc in infinitum. Et sic patet quod non est eiusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia quae Deus potest facere».

³⁶³ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, ad primum, p. 583: «Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas, comprehendit eas: et sic scit quidquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui, et in augmento numerorum. Unde cum anima Christi etiam creaturas comprehendat, scit infinita quae sunt in creaturis in potentia».

³⁶⁴ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, ad primum, p. 583: «Et ideo aliter dicendum est, quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter est et modis omnibus infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum: sicut quaelibet substantia immaterialis, est quidem finita in quantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est esse suum, sed esse participat: est tamen infinita per remotionem illius terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente secundum modum recipientis».

È proprio a quest'ultima, ibrida categoria che appartiene l'intelletto umano, dotato sì di un'operazione e di un potere finiti, a causa della limitatezza del suo essere³⁶⁵, ma al contempo capace di estendersi a realtà materialmente infinite, come l'universale, nel quale si conoscono infiniti singolari. Anche l'intelletto umano, dunque, si configura in qualche modo come infinito³⁶⁶; tuttavia, la specie universale da esso appresa - ad esempio la specie dell'uomo - non corrisponde alla *perfecta ratio cognoscendi* di ciascun singolare - nella fattispecie di ciascun uomo - nella sua singolarità. Se invece questa condizione si verificasse - come accade nella visione delle cose nel Verbo da parte dell'anima di Cristo -, posta l'esistenza in atto di infiniti uomini, l'intelletto potrebbe conoscere realtà materialmente infinite mediante una natura finita, vale a dire la natura umana, dal momento che l'infinità numerica degli uomini non altererebbe minimamente la finitezza della specie:

Unde etiam intellectus noster ... ostenditur quodammodo infinitus, in quantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed hoc deficit quod species universalis quam intellectus apprehendit, ut puta hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset: tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines in actu cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quae est humana natura. In infinitis enim hominibus quamvis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam, non est tamen infinitum secundum speciem: quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliae species; proprium autem obiectum intellectus est natura speciei, non autem materia ... Ita igitur, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate; nihil prohibet, quamvis sit finita

³⁶⁵ Nessuna sostanza creata, infatti, per quanto immateriale, è il proprio essere, limitandosi piuttosto a *partecipare* del proprio essere: « ... nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est esse suum, sed esse participat» (THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, ad primum, p. 583).

³⁶⁶ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, ad primum, p. 583: «Substantiae vero immateriales, quae sunt quodammodo finitae et quodammodo infinitae, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio et sit efficaciae finitae, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter».

secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehendere naturam infinitam³⁶⁷.

In quanto dotata di un essere finito, dunque, l'anima di Cristo non può comprendere la natura infinita; tuttavia, è possibile affermare che, in quanto dotata della capacità di vedere le cose nel Verbo - *sufficiens ratio cognoscendi* di ogni individuo nella sua singolarità -, essa conosce infinite cose³⁶⁸.

Una volta dimostrato che l'anima di Cristo conosce infinite cose, Tommaso si domanda se essa possa conoscere anche tutto ciò che Dio può fare. Prima di fornire la risposta, illustrando la sua posizione al riguardo, il nostro autore si propone di mostrare la debolezza intrinseca ad alcune soluzioni già indicate da altri. La prima di queste, identificabile con quella elaborata da Guglielmo di Auxerre³⁶⁹, attribuisce a tutte le anime, non solo a quella di Cristo, la facoltà di vedere nel Verbo come in uno specchio materiale tutto ciò che esso contiene, dunque non solo le cose che sono, sono state e saranno, ma anche tutto ciò che Dio potrebbe fare. È questa un'ipotesi del tutto inaccettabile agli occhi di Tommaso: come si è avuto modo di mettere in luce, infatti, le *rerum rationes* sono nel Verbo non *secundum suam multitudinem et diversitatem*, ma, al contrario, in maniera unificata e indistinta, come dimostra il fatto che ad alcuni di

³⁶⁷ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, ad primum, pp. 583-583.

³⁶⁸ E così, ad esempio, nella risposta alla quarta obiezione, Tommaso può concludere che «... comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quae sit efficaciam infinitae. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo, quantum habet Deus ut intelligatur; unde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato. Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur» (THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. IV, ad quartum, p. 584). Si noti che nel novero delle cose conosciute dall'anima di Cristo non mancano neanche quelle non strettamente necessarie al compimento della redenzione, come il numero di ciottoli in fondo a un fiume (cfr. *ivi*, arg. 11, p. 580). Questo perché non è lecito ammettere in essa alcun tipo di imperfezione capace di pregiudicarne la pienezza di grazia e di verità: «... filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui ei potuerunt inesse sine impedimento humanae redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quaecumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens; quia in redemptore, per quem gratia et veritas in totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiae et veritatis, cui quilibet scientiae defectus praeiudicare poterat» (*ivi*, ad undecimum, pp. 584-585).

³⁶⁹ Per quanto riguarda l'identificazione di questa categoria di *quidam* con Guglielmo di Auxerre, cfr. F. RUELO, *La christologie de Thomas d'Aquin*, Appendice V, h, Paris 1987, p. 371.

coloro che vedono Dio *per essentiam* - il riferimento è agli angeli - è preclusa la conoscenza diretta di alcune cose³⁷⁰.

Per questo motivo, altri hanno giudicato opportuno l'accordare alla sola anima di Cristo la prerogativa di conoscere *tutto* nel Verbo, compreso ciò che Dio potrebbe fare, ma che non farà mai. Una tesi, questa, che *alcuni* - come si è visto, Bonaventura -, per evitare di attribuire a una sostanza finita un'operazione infinita, hanno pensato di sfumare mediante il ricorso alla distinzione tra scienza attuale e scienza abituale (per cui l'anima di Cristo conosce nel Verbo tutte le cose che vuole conoscere, ma non le contempla sempre in atto nella loro totalità). Anche questa ipotesi, però, viene respinta da Tommaso, nella misura in cui implica l'immissione della temporalità in un processo conoscitivo dove non dovrebbe esserci alcuna soluzione di continuità; del resto, da una parte, la felicità è aristotelicamente non soltanto secondo l'abito, ma anche secondo l'atto; dall'altra, come risulta sconveniente postulare l'esistenza di un'operazione creata capace di estendersi a infinite cose (le cose che Dio potrebbe fare), un'analoga considerazione vale per un abito creato³⁷¹.

³⁷⁰ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. V, resp., p. 586: «Quidam enim dixerunt, quod non solum anima Christi, sed etiam quaelibet anima videt in Verbo quidquid in eo videri potest; hoc est non solum ea quae sunt vel erunt vel fuerunt, sed etiam quaecumque Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt, quod aestimabant modum videndi res in Verbo, similem modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines rerum secundum suam multitudinem et diversitatem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unite et simpliciter, ut Dionys. dicit. Si autem essent in eo per viam multitudinis et diversitatis, tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso cognosceretur; et ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur quae Deus potest facere, cum omnia ista in Deo cognosci possint».

³⁷¹ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. V, resp., p. 586: «Sed quia expresse aliqui videntium Deum per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de angelis, quorum unus ab alio illuminatur secundum Dionysium: inde est quod quidam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed soli animae Christi attribuerunt, ut scilicet sola ipsa post Deum sciret omnia quae Deus facere potest. Sed quia non videbatur conveniens quod operatio infinita creaturae finitae attribueretur, nec hoc possit esse sine operatione infinita ut omnia videantur quae Deus potest facere; ideo quidam dixerunt, quod anima Christi actu non videt omnia quae Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfecte Verbum cognoscit, ut quidquid velit cognoscere, convertendo se ad Verbum, eius cognitionem in Verbo accipiat; quamvis non semper omnia speculetur in actu quae in Verbo cognoscere potest. Sed istud non videtur verum: quia anima Christi, et quilibet beatus, quantum ad visionem beatam, qua videt Verbum et res in Verbo, non patitur successionem in intelligendo, quia secundum Augustinum in XIV de Trinitate, in patria non erunt volubiles cogitationes. Unde oportet ponere, quod anima Christi omnia quae habitu videt in Verbo, actu etiam in eo videat; et huic consonat dictum philosophi, qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum, sed secundum actum. Et praeterea sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad omnia quae Deus potest facere, ita etiam est inconveniens ponere respectu eorundem habitum creatum».

Per questo motivo, scrive Tommaso, bisogna necessariamente concludere che l'anima di Cristo non ha accesso a tutto ciò che Dio potrebbe fare; una conclusione, questa, che si fonda sulla distinzione tra ciò che si conosce e il modo in cui si conosce. Com'è possibile verificare nell'esperienza comune, una stessa cosa può essere conosciuta da persone diverse in maniera differente. Quando si conosce un principio e in esso si colgono alcune conclusioni, la conoscenza di queste ultime, a differenza di quella della sostanza del principio, si configura come una variabile dipendente dal modo in cui il soggetto conoscente conosce il principio medesimo. In altri termini, quanto più si conosce un principio, tanto maggiore è la conoscenza delle conclusioni ad esso intrinseche, mentre sempre uguale sarà la conoscenza dei suoi aspetti essenziali: non è la conoscenza del principio, dunque, a determinare il modo di conoscere, ma la qualità e l'estensione della conoscenza delle sue conclusioni³⁷².

Analogamente, poiché l'essenza divina è sommamente semplice e priva di parti, non v'è nulla di essa che non possa essere conosciuto da coloro che vedono Dio per essenza; dunque, tutti coloro che godono di questa visione vedono *tutta* l'essenza divina. Ciononostante, solo Dio la vede *totalmente*, cioè in maniera adeguata al modo di essere della cosa conosciuta:

Omnes autem qui Deum per essentiam vident dicuntur totam
essentiam Dei videre: quia nihil est essentiae quod ab aliquo eorum
non sit visum, cum essentia divina partem non habeat. Non tamen
omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet
modus cognoscentis adaequetur modo rei cognitae: quanta enim est

³⁷² THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. V, resp., pp. 586-587: «Et ideo dicendum secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia quae Deus potest facere. Cuius ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda: id quod cognoscitur, et modus cognoscendi. In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire qui in altero differunt: sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur; ab uno tamen minus, et ab altero magis. Illud autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur. Quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi eius in quo cognoscitur; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur; sed quantumcumque tenuiter principium cognoscat, semper tamen substantia ipsius principii remanet ei cognita; et ideo eius cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quae in eo cognoscebantur. Et inde est quod eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem aequales numero vel easdem conclusiones; sed in hoc differunt, sicut et in modo cognoscendi principium».

cognoscibilitas divinae essentiae, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato³⁷³.

Nessun intelletto creato, dunque, può aspirare a comprendere l'essenza divina, esaurendone in maniera adeguata la conoscibilità, anche se, tra gli intelletti creati, alcuni conoscono l'essenza divina più perfettamente di altri. E così, poiché la conoscenza delle cose nel Verbo dipende dal modo in cui si conosce il Verbo medesimo, è possibile concludere che neanche l'anima di Cristo conosce tutte le cose che Dio può fare, dal momento che non ne comprende la potenza³⁷⁴.

³⁷³ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. V, resp., p. 587.

³⁷⁴ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. V, resp., p. 587: «Et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentiam sicut ipsa visibilis est: ratione cuius nullus intellectus creatus eam comprehendere potest; sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentiam videt. Et ita patet, quod ex quo cognoscere aliquid in Verbo dependet ex modo cognitionis Verbi; sicut impossibile est quod pertingat ad perfectum modum cognoscendi Verbum ut cognoscibile est aliquis intellectus creatus; ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quae in Verbo cognosci possunt; et haec sunt omnia quae Deus potest facere. Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quae Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem divinam. Tunc enim unaquaeque res comprehenditur, quando eius definitio scitur; definitio enim est terminus comprehendens rem. Cuiuslibet autem virtutis definitio sumitur ex his ad quae virtus se extendit. Unde, si anima Christi sciret omnia ad quae virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei; quod est omnino impossibile». Si noti che il limite intrinseco alla conoscenza dell'anima di Cristo non implica l'ammissione in essa di una qualche forma di ignoranza. Come Tommaso puntualizza nella risposta all'ultima obiezione, infatti, poiché l'anima di Cristo conosce tutto ciò che Dio ha previsto di fare, non appena si assume che Dio faccia qualcos'altro, si ammette al contempo che Dio abbia previsto di farlo e che dunque l'anima di Cristo ne sia sempre stata a conoscenza: «... cum anima Christi sciat omnia quae Deus praevideat se facturum; simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur Deum illud praevidisse se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicuius rei ignorantiam, vel quod addiscat de novo» (*ivi*, ad sextum, p. 588).

// Compendium theologiae

Tommaso si occupa delle varie declinazioni della conoscenza del Cristo anche nel *Compendium theologiae*, per quanto, ovviamente, in maniera molto contratta e sintetica³⁷⁵. Il capitolo dedicato al problema della pienezza della sapienza del Verbo incarnato si apre con la seguente argomentazione:

1. poiché nel Cristo vi sono due nature e tutto ciò che appartiene a entrambe le sue nature deve essere in lui raddoppiato;
2. dal momento che, come dimostra la Scrittura, la sapienza conviene sia alla natura divina sia alla natura umana;
3. è necessario ammettere nel Cristo due sapienze, l'una increata, l'altra creata, rispettivamente corrispondenti alla sua natura divina e alla sua natura umana³⁷⁶.

Una volta asserita e dimostrata la presenza in Cristo di una duplice scienza, Tommaso si preoccupa di definire e descrivere ciascuna delle sue determinazioni a partire dalla sapienza increata. Anche in questo caso, ci troviamo di fronte a un'argomentazione particolarmente incalzante e serrata. Nella misura in cui è Dio e

³⁷⁵ Secondo Torrell, la redazione della prima parte di quest'opera, rimasta incompleta, risale verosimilmente al periodo romano, cioè agli anni 1265-1267 (poco dopo la *Summa contra Gentiles*); cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 239.

³⁷⁶ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, in *Opera omnia*, t. XLII, Roma 1979, p. 169: «Oportet autem consequenter dicere de plenitudine sapientiae Christi. Ubi primo considerandum occurrit, quod, cum in Christo sint duae naturae, divina scilicet et humana, quidquid ad utramque naturam pertinet, necesse est quod geminetur in Christo, ut supra dictum est. Sapientia autem et divinae naturae convenit et humanae. Dicitur enim de Deo Iob IX, 4: *sapiens corde est, et fortis robore*. Sed etiam homines interdum Scriptura sapientes appellat seu secundum sapientiam mundanam, secundum illud Ier. IX, 23: *non gloriatur sapiens in sapientia sua*; sive secundum sapientiam divinam, secundum illud Matth. XXIII, 34: *ecce ego mitto ad vos prophetas et sapientes et Scribas*. Ergo oportet confiteri duas esse in Christo sapientias secundum duas naturas, sapientiam scilicet increatam, quae ei competit secundum quod est Deus, et sapientiam creatam, quae ei competit secundum quod est homo». È interessante notare come la sapienza umana venga distinta ulteriormente al suo interno in una sapienza *propriamente* umana (definita *sapientia mundana*, nell'uomo decaduto intrinsecamente foriera di pericoli, evocati dalla citazione di Geremia) e in una sapienza sì umana, ma alimentata da quella divina e inscindibile da essa. Tale distinzione sembra configurarsi come un'anticipazione fondata sul testo scritturale di ciò che verrà dimostrato nel prosieguo, dove, forse non a caso, il termine *sapientia* viene pressoché soppiantato da *cognitio* (tranne che nella parte conclusiva del capitolo, dove Tommaso commenta Lc 2, 52: *Et Jesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines*).

Verbo di Dio, Cristo si identifica con la stessa *genita sapientia Patris*, come testimoniato da quel passo della I Lettera ai Corinzi in cui l'Apostolo afferma che Cristo è potenza e sapienza di Dio³⁷⁷ - e, del resto, non potrebbe essere altrimenti, giacché, scrive Tommaso, «nihil ... est aliud Verbum interius uniuscuiusque intelligentis nisi conceptio sapientiae eius»³⁷⁸. Ciò significa che, essendo il Verbo di Dio la perfetta *conceptio* della sapienza del Padre, tutto ciò che questa contiene in modo ingenerato è presente nel Verbo - e dunque in Cristo³⁷⁹ - in modo generato e concepito:

Et quia verbum Dei supra diximus esse perfectum et unitum, necesse est quod Dei verbum sit perfecta conceptio sapientiae Dei patris, ut scilicet quidquid in sapientia Dei patris continetur per modum ingeniti, totum in verbo contineatur per modum geniti et concepti³⁸⁰.

Una volta esaurita l'analisi della scienza divina, ha inizio la riflessione intorno alla scienza creata. La prima espressione di questa forma di *cognitio* si configura come *deiformis*, e permette all'anima del Cristo di vedere Dio *per essentiam* e le altre cose in Dio, garantendole la beatitudine di cui beneficia chiunque goda della *fruitio* perfetta di Dio, sia questi Dio stesso o qualunque creatura razionale cui sia concesso tale privilegio. Nel Cristo, però, la visione di Dio si differenzia da quella delle altre anime beate per due ordini di motivi: da una parte, poiché Cristo è l'autore della salvezza eterna e la salvezza consiste nella visione di Dio, alla sua anima si addice una conoscenza superiore, più eccellente, fondata su un principio immobile e potentissimo, che le consenta di essere piena e perfetta *ab ipso incarnationis principio*; dall'altra, in virtù dell'unione sommamente intima con Dio, essa gode convenientemente di una maggiore beatitudine e della più compiuta perspicuità³⁸¹. La somma perfezione della

³⁷⁷ I Cor 1, 24.

³⁷⁸ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I. I, c. CCXVI, p. 169.

³⁷⁹ Si ricordi che, assolutamente parlando, il nome "Cristo" si riferisce all'ipostasi, non alla creatura; per questo motivo è sinonimo di "persona (o ipostasi) del Verbo di Dio".

³⁸⁰ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I. I, c. CCXVI, p. 169.

³⁸¹ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I. I, c. CCXVI, p. 170: «Hominis autem Christi est duplex cognitio. Una quidem deiformis, secundum quod Deum per essentiam videt, et alia videt in Deo, sicut et ipse Deus intelligendo seipsum, intelligit omnia alia, per quam visionem et ipse Deus beatus est, et omnis creatura rationalis perfecte Deo fruens. Quia igitur Christum dicimus esse humanae salutis auctorem, necesse est dicere, quod talis cognitio sic animae Christi conveniat ut decet auctorem.

visione, infatti, conferisce all'anima di Cristo la possibilità di cogliere nel Verbo più compiutamente di qualunque altra creatura sia Dio stesso, causa di tutte le cose, sia la totalità delle cose medesime³⁸², vale a dire tutte le opere divine (e le loro *rationes*) che furono, sono e saranno:

Anima igitur Christi summam perfectionem divinae visionis obtinens inter creaturas ceteras, omnia divina opera et rationes ipsorum, quaecumque sunt, erunt vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur, ut non solum homines, sed etiam supremos angelorum illuminet, et ideo apostolus dicit ad Coloss. II, 3, quod *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi*: et ad Hebr. IV, 13, quod *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*³⁸³.

Il Cristo uomo, dunque, in quanto posto al di sopra di ogni altra creatura, è dotato di una qualche forma di onniscienza, essendo in possesso della *plena cognitio o notitia* di tutte le cose passate, presenti e future (laddove invece le altre creature che beneficiano della medesima visione godono di una conoscenza ora maggiore ora minore)³⁸⁴. Ma c'è qualcosa che sfugge alla capacità comprensiva dell'intelletto creato

Principium autem et immobile esse oportet, et virtute praestantissimum. Conveniens igitur fuit ut illa Dei visio in qua beatitudo hominum et salus aeterna consistit, excellentius prae ceteris Christo conveniat, et tanquam immobili principio. Haec autem differentia invenitur mobilium ad immobilia, quod mobilia propriam perfectionem non a principio habent, inquantum mobilia sunt, sed eam per successionem temporis assequuntur; immobilia vero, inquantum huiusmodi, semper obtinent suas perfectiones ex quo esse incipiunt. Conveniens igitur fuit Christum humanae salutis auctorem ab ipso suae incarnationis principio plenam Dei visionem possedissee, non autem per temporis successionem pervenisse ad ipsam, ut sancti alii perveniunt. Conveniens etiam fuit ut prae ceteris creaturis illa anima divina visione beatificaretur quae Deo propinquius coniungebatur, in qua quidem visione gradus attenditur secundum quod aliqui aliis clarius Deum vident, qui est omnium rerum causa».

³⁸² Ciò si verifica perché quanto più si conosce la causa, tanto maggiore è il numero di effetti che se ne possono cogliere. Un fenomeno, questo, determinato dal fatto che, per conoscere meglio una causa, è necessario conoscerne meglio la *virtus* (a sua volta, d'altra parte, inconoscibile senza la mediazione degli effetti): «Quanto autem aliqua causa plenius cognoscitur, tanto in ipsa plures eius effectus perspicere possunt. Non enim magis cognoscitur causa, nisi virtus eius plenius cognoscatur, cuius virtutis cognitio sine cognitione effectuum esse non potest: nam quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet» (THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I, I, c. CCXVI, p. 170). In altri termini, vi è una sorta di interdipendenza tra la conoscenza della causa e la conoscenza degli effetti.

³⁸³ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I, I, c. CCXVI, p. 170.

³⁸⁴ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I, I, c. CCXVI, p. 170: «Sed quia Christus etiam secundum quod homo, omni creaturae a Deo patre praepositus est, conveniens est ut omnium quae a Deo qualitercumque facta sunt, in ipsius divinae essentiae visione plenam cognitionem percipiat: et secundum

del Cristo. Si tratta da una parte dell'infinita essenza divina, poiché nessuna creatura può conoscere in modo infinito, anche se infinito è l'oggetto della sua conoscenza³⁸⁵, e, dall'altra, della sua potenza, dal momento che conoscere l'essenza di una cosa coincide con il conoscerne la potenza (ogni cosa, infatti, può agire in quanto è un ente in atto). Ciò comporta che l'anima di Cristo non possa *comprehendere* le infinite possibilità d'azione di Dio, cioè le infinite cose che Dio potrebbe fare:

Est autem considerandum, quod eiusdem rationis est comprehendere essentiam alicuius rei, et virtutem ipsius: unumquodque enim potest agere in quantum est ens actu. Si igitur anima Christi essentiam divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, impossibile est ut divinam virtutem comprehendat. Comprenderet autem, si cognosceret quidquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit. Hoc autem est impossibile. Non igitur anima Christi cognoscit quidquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari³⁸⁶.

A questo punto dell'analisi, Tommaso mette a confronto la conoscenza dell'anima del Cristo con quella degli altri uomini e degli angeli (espressioni di una creaturalità rispettivamente normale e straordinaria, in entrambi i casi diversa ma simile a quella del Verbo incarnato), sagomando, per così dire, la prima sul modello offerto dalla seconda³⁸⁷. E così, come negli altri esseri si dà una conoscenza *per sensus*³⁸⁸,

hoc anima Christi omnisciens dicitur, quia plenam notitiam habet omnium quae sunt, erunt, vel fuerunt. Aliarum vero creaturarum Deum videntium quaedam plenius et quaedam minus plene praedictorum effectuum in ipsa Dei visione cognitionem percipiunt».

³⁸⁵ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 170: «Non tamen anima Christi ad comprehensionem divinitatis pertingere potest. Nam ... illud cognoscendo comprehenditur quod tantum cognoscitur quantum cognoscibile est. Unumquodque enim cognoscibile est in quantum est ens et verum, esse autem divinum est infinitum, similiter et veritas eius. Infinite igitur Deus cognoscibilis est. Nulla autem creatura infinite cognoscere potest, etsi infinitum sit quod cognoscit. Nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest. Est autem anima Christi creatura, et quidquid in Christo ad humanam naturam tantum pertinet, creatum est, alioquin non erit in Christo alia natura humanitatis a natura divinitatis, quae sola increata est».

³⁸⁶ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 170. Si noti che scompare qui qualsiasi riferimento alla distinzione tra la *scientia visionis* e la *simplex intelligentia* o *scientia simplicis notitiae*, così come non viene analizzato il tema della perspicuità della visione dell'anima del Cristo.

³⁸⁷ Questa operazione viene esplicitamente fondata sul principio della somma perfezione dell'anima di Cristo, che si configura come la creatura più eccellente e a cui dunque non può essere negata alcuna

l'anima di Cristo è dotata di una conoscenza sperimentale³⁸⁹; analogamente, come negli angeli, accanto alla *cognitio matutina (in Verbo)*, si rinviene la *cognitio vespertina*, che consente loro di conoscere le cose *in propriis naturis* per influsso del lume divino³⁹⁰, così nel Cristo uomo è presente una scienza *divinitus infusa*, mediante cui la sua anima coglie tutte le altre cose cui si può estendere la conoscenza naturale dell'uomo³⁹¹; infine, come negli angeli e negli uomini si dà una *supernaturalis cognitio* dei misteri divini, su cui gli angeli vengono illuminati da altri angeli e su cui gli uomini vengono istruiti *per donum sapientiae, vel per spiritum prophetiae*³⁹², così nel Cristo uomo, che è non solo restauratore della natura corrotta, ma anche propagatore di grazia, si rinviene una terza conoscenza, con cui egli ha pienissimo accesso a tutto ciò che riguarda i misteri della grazia³⁹³.

perfezione attribuita alle altre. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 171: «Et quia nulla perfectio creaturis exhibita, animae Christi, quae est creaturarum excellentissima, deneganda est, convenienter praeter cognitionem qua Dei essentiam videt et omnia in ipsa, triplex alia cognitio est ei attribuenda».

³⁸⁸ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 171 «... homines secundum naturae ordinem intelligibilem rerum veritatem a sensibus colligunt, ut Dionysius dicit, ita scilicet quod species intelligibiles in eorum intellectibus actione intellectus agentis a phantasmatibus abstrahuntur».

³⁸⁹ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 171: «[animae Christi attribuenda est] Una quidem experimentalis [scil. cognitio], sicut aliis hominibus, in quantum aliqua per sensus cognovit, ut competit humanae naturae».

³⁹⁰ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 171: «Angeli ... per influxum divini luminis rerum scientiam acquirunt, ut scilicet sicut a Deo res in esse prodeunt, ita etiam in intellectu angelico a Deo rerum rationes sive similitudines imprimantur».

³⁹¹ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 171: «Alia vero divinitus infusa, ad cognoscenda omnia illa ad quae naturalis cognitio hominis se extendit vel extendere potest. Conveniens enim fuit ut humana natura a Dei Verbo assumpta in nullo a perfectione deficeret, utpote per quam tota humana natura restauranda esset. Est autem imperfectum omne quod in potentia existit antequam reducatur in actum. Intellectus autem humanus est in potentia ad intelligibilia quae naturaliter homo intelligere potest. Omnium igitur horum scientiam divinitus anima Christi per species influxas accepit, per hoc quod tota potentia intellectus humani fuit reducta ad actum». Ancora una volta si fa qui riferimento al principio di perfezione del Cristo uomo, giustificato dal ruolo riparatore della sua natura umana: poiché è imperfetto ciò che non è ancora passato all'atto e l'intelletto umano è in potenza agli intelligibili che l'uomo può conoscere naturalmente, è necessario che l'intelletto creato di Cristo riceva da Dio la scienza di tutte queste cose mediante le specie infuse.

³⁹² THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 171: «In utrisque autem, tam hominibus quam Angelis, supra rerum cognitionem quae competit eis secundum naturam, invenitur quaedam supernaturalis cognitio mysteriorum divinatorum, de quibus et Angeli illuminantur ab Angelis, et homines etiam de his prophetica revelatione instruuntur».

³⁹³ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 171: «Sed quia Christus secundum humanam naturam non solum fuit reparator naturae, sed et gratiae propagator, affuit ei etiam tertia cognitio, qua plenissime cognovit quicquid ad mysteria gratiae potest pertinere, quae naturalem hominis cognitionem excedunt, sed cognoscuntur ab hominibus per donum sapientiae, vel per spiritum prophetiae».

L'anima del Cristo dunque gode dal momento dell'incarnazione di una sorta di onniscienza o, meglio, del massimo grado possibile di conoscenza sia quanto alla visione di Dio, mediante cui conosce, pur senza comprenderle, l'essenza e la potenza divina, sia quanto alla conoscenza infusa - relativa a tutte le cose naturalmente conoscibili - e alla conoscenza dei misteri della grazia. Sono, queste, forme di conoscenza per così dire istantanee, in cui la dimensione del tempo e, con essa, la possibilità di un'evoluzione e di un accrescimento sono del tutto escluse³⁹⁴. Al contrario, al livello della scienza sperimentale, il Cristo uomo conosce le realtà sensibili *magis ac magis, per temporis successionem*, mediante la progressiva acquisizione di dati raccolti attraverso i sensi: in questo modo, scrive Tommaso, va letto Lc 2, 52, per quanto subito dopo ne proponga anche un'interpretazione più benigna, fondata sull'idea di progresso 'transitivo' e 'ostensivo-dispensativo':

Sed manifestum est quod res sensibiles per temporis successionem
magis ac magis sensibus corporis experiendo cognovit, et ideo solum
quantum ad cognitionem experimentalem Christus potuit proficere,

Nam ad huiusmodi cognoscenda est in potentia intellectus humanus, licet ab altiori agente reducatur in actum. Nam ad naturalia cognoscenda reducitur in actum per lumen intellectus agentis; horum autem cognitionem consequitur per lumen divinum». Torrell sottolinea come la scienza *divinitus infusa* e la *tertia cognitio* si possano considerare come due diverse declinazioni della medesima scienza infusa, di cui esprimono la duplice finalità: la prima, infatti, consente all'anima di Cristo di conoscere in maniera proporzionata alla natura umana le cose naturali *in proprio genere* (cioè nel modo in cui sono normalmente accessibili alla conoscenza umana), mentre la seconda, modellata sulla scienza profetica, le permette di cogliere - in maniera altrettanto proporzionata alle possibilità della natura umana - i misteri della grazia, normalmente inaccessibili alla conoscenza umana. Il riferimento al modello della conoscenza profetica acquista qui un interesse particolare, dal momento che nel *De veritate* l'Aquinate aveva escluso categoricamente un confronto tra la conoscenza infusa che Cristo ha dei segreti del cuore e dei futuri contingenti e la conoscenza *per spiritum prophetiae*, considerata come una forma imperfetta di partecipazione della visione delle cose nel Verbo (cfr. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. VI, resp., p. 588) Questo elemento viene interpretato da Torrell come un segnale della progressiva 'umanizzazione' da parte di Tommaso della conoscenza del Cristo, operazione che, come si evidenzierà meglio in seguito, verrà portata a compimento nella *Summa* (cfr. J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux", pp. 396-397). Si noti che la distinzione tra un *habitus* naturale e innato e un *habitus* gratuito e infuso dallo Spirito Santo è presente anche nel *Breviloquium* di Bonaventura (che Tommaso probabilmente aveva letto).

³⁹⁴ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 171: «Patet igitur ex praedictis, quod anima Christi summum cognitionis gradum inter ceteras creaturas obtinuit quantum ad Dei visionem, qua Dei essentia videtur, et alia in ipsa; etiam similiter quantum ad cognitionem mysteriorum gratiae, nec non quantum ad cognitionem naturalium scibilium: unde in nulla harum trium cognitionum Christus proficere potuit».

secundum illud Luc. II, 52: *puer proficiebat sapientia et aetate*: quamvis posset et hoc aliter intelligi, ut profectus sapientiae Christi dicatur non quo ipse fit sapientior, sed quo sapientia proficiebat in aliis, quia scilicet per eius sapientiam magis ac magis instruebantur. Quod dispensative factum est, ut se aliis hominibus conformem ostenderet, ne si in puerili aetate perfectam sapientiam demonstrasset, incarnationis mysterium phantasticum videretur³⁹⁵.

Sulla base di questa interpretazione, dunque, il progresso del Cristo diventa il progresso di chi viene da lui istruito e ha bisogno di crederlo imperfetto per non confondere il mistero dell'incarnazione con una semplice fantasia (di qui il ricorso alla nozione di *dispensatio*).

³⁹⁵ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXVI, p. 171. A questo proposito ritengo valida la tesi di Torrell, che esclude che nel *Compendium* Tommaso abbia già cambiato opinione in merito all'accrescimento dell'*habitus* di scienza acquisita, dal momento che non vi sono sufficienti elementi per confermarlo. Non tutti però condividono questa posizione: cfr. ad esempio L. VAUGHAN, *The Acquired Knowledge of Christ*, p. 131 ss.; L. SCHEFFCZY, "Der Wandel in der Auffassung von menschlichen Wissen Christi bei Thomas von Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach der Prinzipien der Problemlösung", *Münchener theologische Zeitschrift*, 8 (1957), pp. 278-288, in particolare p. 282; P. GLORIEUX, "La christologie du *Compendium theologiae*", *Sciences ecclésiastiques*, 13 (1961), pp. 7-34, in particolare pp. 15-16; J. TH. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, p. 185. Per questa interpretazione del passo evangelico in questione nel commento al Vangelo di Giovanni, cfr. P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, p. 239.

<p>1. COGNITIO INCREATA</p>	
<p>2. COGNITIO CREATA</p>	<p>2.a cognitio deiformis (secundum quod Deum per essentiam videt, et alia videt in Deo)</p>
	<p>2.b.1 cognitio experimentalis (inquantum aliqua per sensus cognovit)</p>
	<p>2.b.2 cognitio divinitus infusa (ad cognoscenda omnia illa ad quae naturalis cognitio hominis se extendit vel extendere potest)</p>
	<p>2.b.3 tertia cognitio (qua plenissime cognovit quidquid ad mysteria gratiae potest pertinere, quae naturalem hominis cognitionem excedunt, sed cognoscuntur ab hominibus per donum sapientiae, vel per spiritum prophetiae)</p>

La Summa theologiae

Nella *Summa*, la trattazione della scienza dell'anima del Verbo incarnato è introdotta da una *quaestio* volta a chiarire quali specie di conoscenza possano essere ad essa attribuite³⁹⁶. La scelta di inserire tale questione, propedeutica a un'analisi dettagliata della struttura e del funzionamento di ciascuna forma di conoscenza, è probabilmente dovuta all'aggiunta della scienza acquisita e alla necessità di spiegare le ragioni di un mutamento tanto radicale.

Anche in questo testo Tommaso inizia l'analisi del problema chiedendosi se nel Cristo si rinvenga una scienza diversa da quella divina. L'argomentazione appare però molto più articolata che nel commento alle *Sentenze*, dove si metteva l'accento più sulla non inopportunità della scienza creata in quanto proprietà della natura umana del Verbo incarnato che sulla necessità intrinseca di questo genere di *cognitio* in virtù del suo carattere naturale³⁹⁷.

³⁹⁶ *ST*, III, q. IX. Ci troviamo ovviamente nella *Tertia Pars* della *Summa*, di cui Tommaso comincia la redazione a Parigi, alla fine dell'inverno 1271-1272 (cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 214).

³⁹⁷ Anche se questo aspetto non scompare del tutto; cfr. *ST*, III, q. IX, a. I, ad tertium, dove Tommaso argomenta l'impossibilità di postulare nel Cristo una *scientia unionis* che gli consentirebbe di conoscere meglio di chiunque altro tutto ciò che riguarda il mistero dell'incarnazione: «... ex parte unitorum, ponitur scientia in Christo et quantum ad naturam divinam et quantum ad humanam, ita quod per unionem, secundum quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei attribuitur homini, et id quod est hominis attribuitur Deo, ut supra dictum est. Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia. Nam unio illa est ad esse personale, scientia autem non convenit personae nisi ratione alicuius naturae». Come mette in luce Torrell (*Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 52, p. 344), Tommaso confuta qui la tesi, enunciata nella *Summa halensis*, secondo cui il Cristo sarebbe dotato, solo fra tutte le creature, di una *scientia secundum gratiam unionis*, per mezzo della quale avrebbe conoscenza «eorum quae pertinebant ad mysterium incarnationis, passionis et redemptionis» ([ALEXANDER DE HALES], *Summa theologiae*, l. III, pars prima, inq. un., tr. III, q. II, c. II, resp., p. 166). Alla base della risposta di Tommaso, spiega Torrell, vi sono due principi: da una parte, *actiones sunt suppositorum et individuorum* – ispirato a *Metaphysica* l. I, c. 1, 981a 16 («actus autem et omnes generationes circa singulare sunt») e impiegato in ambito cristologico ogniqualvolta sia necessario distinguere tra ciò che concerne la persona da ciò che attiene alla natura (ad esempio, cfr. *ST*, III, q. II, a. III; *ivi*, q. XX, a. I, ad secundum); dall'altra, *operari est personae a natura* (cfr. *ST*, III, q. XIX, a. I, ad quartum). Nel caso specifico, la combinazione dei due assiomi si traduce nella maniera seguente: la scienza è un abito esplicantesi mediante atti il cui soggetto ultimo (*principium quod*) è la persona, sebbene sia la natura a costituirne il principio immediato (*principium quo*). Per questo, conclude Torrell, «dans le Christ, le sujet agissant unique est le Verbe incarné et c'est à la constitution de ce sujet qu'est ordonné la grâce d'union, non pas à une science speciale».

Come l'Aquinate spiega nel *respondeo*, tre sono i motivi per cui è necessario ammettere la presenza nel Verbo incarnato di una scienza creata, tutti conseguenti all'assunzione da parte del Figlio di Dio di una natura umana integra, composta non solo di un corpo, ma anche di un'anima sensitiva e razionale³⁹⁸. Ecco il primo:

Primo quidem, propter animae perfectionem. Anima enim, secundum se considerata, est in potentia ad intelligibilia cognoscenda, est enim *sicut tabula in qua nihil est scriptum*; et tamen possibile est in ea scribi, propter intellectum possibilem, *in quo est omnia fieri*, ut dicitur in III de anima. Quod autem est in potentia, est imperfectum nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens ut filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante, totum humanum genus erat ad perfectum reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quae esset proprie perfectio eius. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam praeter scientiam divinam. Alioquin anima Christi esset imperfectior omnibus animabus aliorum hominum³⁹⁹.

La prima ragione della necessità della scienza creata, dunque, consiste nella perfezione dell'anima umana, garanzia della *reductio ad perfectum* dell'umanità decaduta. L'anima, infatti, sulla scorta dell'insegnamento aristotelico, si può paragonare a una tavoletta non ancora vergata, su cui, in virtù dell'intervento dell'intelletto possibile, si può scrivere ogni cosa: se Cristo non fosse dotato di una scienza creata, *perfectio* specifica dell'anima umana, questa resterebbe perennemente in potenza e sarebbe meno perfetta di quella degli altri uomini. Un'idea ribadita nel secondo argomento portato a suffragio della tesi sostenuta: poiché, come scrive il Filosofo⁴⁰⁰, ogni cosa è ordinata alla sua operazione, se l'anima intellettuale di Cristo non venisse utilizzata nell'esercizio della conoscenza, essa sarebbe del tutto superflua; in altri termini, se Cristo non avesse altra scienza all'infuori di quella divina, la sua anima non

³⁹⁸ Si noti che questa strutturazione dell'argomentazione permette a Tommaso di dare qui per scontata la presenza nel Cristo dell'intelletto possibile, che non deve più essere dimostrata.

³⁹⁹ *ST*, III, q. IX, a. I, resp. Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, l. III, c. 5 (430a 14-15).

⁴⁰⁰ ARISTOTELE, *De caelo et mundo*, l. II, c. 3 (286a 8-9).

conoscerebbe nulla⁴⁰¹. Infine, dal momento che il Verbo incarnato ha assunto la natura umana in maniera integrale, egli accoglie necessariamente in sé anche quel genere di scienza attraverso cui l'uomo conosce naturalmente i principi primi⁴⁰².

Al termine di questo breve articolo, l'Aquinate si chiede se l'anima del Verbo incarnato goda del privilegio della *scientia beatorum vel comprehensorum*, che consiste nella visione diretta o conoscenza immediata di Dio. Ora, è evidente che, in quanto Dio, Cristo conosce pienamente il Padre; al vaglio della prova è qui la possibilità di una sua *comprehensio* della divinità anche *secundum quod homo*, a cui sembra riferirsi Io 8, 55: *scio eum, et sermonem eius servo*. La dimostrazione tommasiana della necessità di postulare nel Cristo la presenza di una scienza beatifica si basa fundamentalmente su due argomenti: da una parte, la beatitudine propria della natura divina non si trasmette alla natura umana (argomento dei 'vasi non comunicanti')⁴⁰³; dall'altra, è attraverso la

⁴⁰¹ ST, III, q. IX, a. I, resp.: «Secundo quia, cum quaelibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in II de caelo et mundo, frustra haberet Christus animam intellectualem, si non intelligeret secundum illam. Quod pertinet ad scientiam creatam»; ST, III, q. IX, a. I, ad primum: «Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quae est ipsa Dei essentia, Dei enim intelligere est sua substantia, ut probatur in XII Metaphys. Unde hic actus non potuit esse animae humanae Christi, cum sit alterius naturae. Si igitur non fuisset in anima Christi alia scientia praeter divinam, nihil cognovisset. Et ita frustra fuisset assumpta, cum *res sit propter suam operationem*». Ciononostante, tra scienza divina e scienza umana si dà una qualche forma di interazione, se è vero che, come Tommaso afferma nella risposta alla seconda obiezione, la prima, in quanto sorgente luminosa, funge da lume intensificatore nei confronti della seconda, come la luce del sole potenzia quella dell'aria: «... si duo lumina accipiantur eiusdem ordinis, minus offuscat per maius, sicut lumen solis offuscat lumen candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Sed si accipiat maius in ordine illuminantis et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscat per maius, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiae non offuscat, sed clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae, quae est *lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. I» (ST, III, q. IX, a. I, ad secundum).

⁴⁰² ST, III, q. IX, a. I, resp.: «Tertio, quia aliqua scientia creata pertinet ad animae humanae naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia, scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit, quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est. Et ideo in sexta synodo damnata est positio negantium in Christo duas esse scientias, vel duas sapientias». Come fa notare Torrell (*Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 51, pp. 343-344), il sesto Concilio cui Tommaso fa qui riferimento è in realtà un richiamo all'*Epistula prima Agathonis Papae*, presentata all'*Actio IV* del Concilium Constantinopolitanum III (680-681); cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XI, Firenze 1765, col. 274 C.

⁴⁰³ ST, III, q. IX, a. II, arg. 1: «Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis, secundum illud Psalmi, *in lumine tuo videbimus lumen*. Sed Christus non habuit lumen divinum tanquam participatum, sed ipsam divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundum illud Coloss. II, *in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. Ergo in ipso non fuit scientia beatorum». Ecco come

beatitudine creata che il Verbo incarnato restituisce all'umanità decaduta la possibilità di godere un giorno della visione beatifica⁴⁰⁴, al pari di un principio attivo capace di attualizzare ciò che è ancora in potenza (argomento soteriologico):

... illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu, oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem, est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Heb. II, *decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari*. Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiore causato⁴⁰⁵.

Una volta dimostrata la presenza nell'anima di Cristo di una conoscenza beatifica creata, Tommaso tenta di giustificare l'esistenza in essa di una scienza infusa (*scientia*

Tommaso risponde a questo argomento, ispirato, al pari del secondo, a un monofisismo «naïf» (cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 54, pp. 345-346): «Ad primum ergo dicendum quod divinitas unita est humanitati Christi secundum personam, et non secundum naturam vel essentiam, sed cum unitate personae remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quae est pars humanae naturae, per aliquod lumen participatum a natura divina perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur» (ST, III, q. IX, a. II, ad primum).

⁴⁰⁴ Una condizione, precisa Tommaso, a cui l'uomo è portato naturalmente, per quanto egli non possa raggiungerla con le sue sole forze: «... visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est, ut supra dictum est. Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animae humanae» (ST, III, q. IX, a. II, ad tertium).

⁴⁰⁵ ST, III, q. IX, a. II, resp. Cfr. anche *ivi*, ad secundum: «... ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus. Sed praeter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam, per quam anima eius in ultimo fine humanae naturae constitueretur». A proposito di quest'ultimo argomento, Torrell osserva acutamente che Tommaso, nonostante la cogenza del ragionamento condotto (ragionamento «qui a toutes les apparences d'un syllogisme»), non dichiara la necessità della presenza di una scienza beatifica nel Cristo, ma, dal momento che si tratta di un dato di fede, si limita a sottolinearne la convenienza (cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I, c. CCXVI, p. 170). Sull'argomento di convenienza nella cristologia dell'Aquinato, cfr. J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, t. I, Paris 1999, pp. 34-35. Per l'analisi di Torrell, cfr. *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 53, p. 345.

indita sive infusa), che le fornisca le specie intelligibili volte ad attualizzare l'intelletto possibile, secondo l'insegnamento aristotelico. Diversamente da quanto accade negli altri uomini e come suggerisce l'espressione stessa di 'scienza infusa', le specie sono state comunicate nella loro totalità dal Verbo di Dio all'anima di Cristo a lui ipostaticamente unita nell'istante del concepimento, proprio come accadde agli angeli, nei quali, al principio della creazione, furono impresse tutte le forme. Questo, tuttavia, non implica alcuna incongruenza rispetto alla presenza nell'anima del Verbo incarnato della scienza beatifica: se con questa essa conosce il Verbo e le cose *nel Verbo*, mediante la conoscenza infusa il suo intelletto possibile viene messo nella condizione di conoscere le cose *nella loro natura*⁴⁰⁶.

Non vi è dunque alcuna contrapposizione tra la scienza beata, con cui l'anima di Cristo conosce la *forma superexcedens* del Verbo, e la scienza infusa, mediante la quale vengono accolte nella mente razionale le specie intelligibili proporzionate alla sua natura⁴⁰⁷, dal momento che si tratta di forme di conoscenza chiamate a svolgere compiti differenti. A questo riguardo, particolarmente interessante è la riflessione che Tommaso

⁴⁰⁶ *ST*, III, q. IX, a. III, resp.: «... sicut dictum est, decebat quod natura humana assumpta a Verbo Dei, imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum nisi reducat ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia. Reducitur autem ad actum per species intelligibiles, quae sunt formae quaedam completivae ipsius, ut patet ex his quae dicuntur in III de anima. Et ideo oportet in Christo scientiam ponere inditam, in quantum per Verbum Dei animae Christi, sibi personaliter unitae, impressae sunt species intelligibiles ad omnia ad quae est intellectus possibilis in potentia, sicut etiam per Verbum Dei impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum, super Gen. ad Litt.». La *scientia indita* dell'anima di Cristo viene anche nella *Summa* paragonata (ma non assimilata; cfr. J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux", p. 400) alla *scientia vespertina* degli angeli, con cui questi conoscono le cose nella loro natura mediante specie infuse e che non esclude la scienza attraverso cui conoscono il Verbo e le cose nel Verbo, cioè la *scientia matutina*: «Et ideo, sicut in Angelis, secundum eundem Augustinum, ponitur duplex cognitio, una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas; ita, praeter scientiam divinam increatam, est in Christo, secundum eius animam, scientia beata, qua cognoscit Verbum et res in Verbo; et scientia indita sive infusa, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas» (*ST*, III, q. IX, a. III, resp.). Come già sottolineato nel corso dell'analisi del *Compendium theologiae*, ci troviamo qui di fronte a una svolta importante del pensiero di Tommaso: sulla base del principio di perfezione, viene rivendicata la necessità nell'anima del Cristo di una scienza infusa, che le consenta, tramite specie intelligibili create e dunque proporzionate alla mente umana, di conoscere sia tutto ciò che è umanamente conoscibile sia i misteri della grazia (cfr. J.-P. TORRELL, "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux", pp. 396-397).

⁴⁰⁷ Cfr. *ST*, III, q. IX, a. III, ad tertium: «Quae quidem essentia divina est forma excedens proportionem cuiuslibet creaturae. Unde nihil prohibet quin, cum hac forma superexcedente, simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatae suae naturae». Cfr. J.-P. TORRELL, "La vision de Dieu *per essentiam* selon Saint Thomas d'Aquin".

conduce nella risposta alla seconda obiezione intorno al paragone tra scienza infusa e sillogismo dialettico da una parte e scienza beata e sillogismo dimostrativo dall'altra⁴⁰⁸: l'opinione acquisita mediante il sillogismo dialettico non viene invalidata dalla scienza acquistata attraverso il sillogismo scientifico, ma, «quasi consequens scientiam demonstrativam quae est per causam», da essa trae fondamento e conferma⁴⁰⁹. Questo accade perché la *dispositio* riveste un duplice ruolo nei confronti della *perfectio*: da una parte di *via* per cui conseguirla, dall'altra di *conseguenza* che da essa procede. Un fatto, questo, dimostrato anche dal fenomeno del riscaldamento, in cui il calore dispone la materia ad assumere la forma del fuoco, ma, una volta conseguito l'obiettivo, non cessa, configurandosi a quel punto come effetto della forma medesima. Analogamente è possibile affermare che nell'anima del Cristo la *scientia indita* non viene infirmata dalla *scientia beatitudinis*, ma, al contrario, viene da questa convalidata, essendone non causa o mezzo, ma, appunto, effetto.

A questo punto dell'analisi, Tommaso, che fin qui si è occupato dell'intelletto possibile del Verbo incarnato, si interroga sul suo intelletto agente. Come nota Torrell nel suo commento a questi passi della *Summa*⁴¹⁰, l'argomentazione che l'Aquinate

⁴⁰⁸ A questo proposito si veda J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 55, p. 346.

⁴⁰⁹ Cfr. *ST*, III, q. IX, a. III, ad secundum: «... opinio, ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur, qua tamen acquisita, potest remanere cognitio quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam quae est per causam; quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus».

⁴¹⁰ Cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 58, p. 347. In questa nota, Torrell aggiunge che la conclusione cui approda Tommaso è da interpretarsi come l'esito di un percorso analogo e idealmente parallelo a quello tracciato dai grandi concili cristologici, attraverso i quali si giunse progressivamente a riconoscere nel Cristo la presenza di due nature (Calcedonia), due volontà e due operazioni (Costantinopoli III) come condizione inevitabile della sua piena umanità. A suo avviso, dunque, la svolta di Tommaso sarebbe più teologica che filosofica, dal momento che Aristotele verrebbe qui utilizzato al mero scopo di consolidare il ragionamento, lungi dal convalidarlo. Una posizione, questa, che non condivido pienamente: se è vero infatti che l'ammissione dell'esistenza nel Cristo di un abito di scienza acquisita dovette presentarsi agli occhi di Tommaso come una conseguenza intrinseca al dogma dell'umanità del Figlio di Dio, è altrettanto innegabile che la teoria aristotelica della conoscenza costituisce lo scheletro teorico della sua riflessione. Altrove la posizione di Torrell al riguardo è più articolata. Nel suo articolo dedicato alla riflessione dei teologi medievali sulla scienza acquisita del Cristo, lo studioso attribuisce la svolta dell'Aquinate a tre possibili cause: l'influenza su Tommaso delle discussioni relative al monopsichismo, avvenute a Parigi negli anni Settanta (nonostante la consapevolezza del fatto che il Cristo costituisce un caso a sé stante, egli avrebbe potuto avvertire l'esigenza di sottolineare il carattere singolare dell'intelletto agente del Cristo); la sua "docilità" al dogma calcedoniano, di cui vengono sviluppate tutte le possibili implicazioni; infine, l'adozione della teoria

delinea nel *respondeo* si distingue per limpidezza e consequenzialità. Poiché la natura umana di Cristo è in tutto uguale a quella degli altri uomini e questa comprende tanto un intelletto passivo quanto un intelletto agente, bisogna ammettere nell'anima del Verbo incarnato la presenza sia di un intelletto possibile sia di un intelletto agente, entrambi dotati della propria specifica operazione: in caso contrario, infatti, sulla base di quanto si legge nel *De caelo*⁴¹¹, essi sarebbero del tutto inutili, mentre, come Aristotele sostiene nella medesima opera, «Deus et natura nihil frustra fecerunt»⁴¹². È qui che si inserisce lo scarto tra prima e seconda fase del pensiero tommasiano in merito alla questione della conoscenza del Cristo:

Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus, unde dicitur in III de anima quod intellectus agens est quo est omnia facere. Sic igitur necesse est dicere quod in Christo fuerunt aliquae species intelligibiles per actionem intellectus agentis in intellectu possibili eius receptae. Quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant. Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo scientiam acquisitam fuisse. Quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte recipientis subiecti, sed etiam ex parte causae agentis, nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est humanae naturae connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animae humanae secundum lumen desuper infusum, qui modus cognoscendi est proportionatus naturae angelicae. Scientia vero beata,

aristotelica della conoscenza (un elemento che però, secondo Torrell, deve essere “sfumato” e relativizzato). Cfr. J.-P. TORRELL, “Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux”, pp. 406-408. C'è chi invece interpreta l'evoluzione del pensiero di Tommaso come una presa di posizione contro l'eresia catara: cfr. J. INGLIS, “A Rationale for Material Elements of Christ's Human Cognition: Reading Aquinas within his Dominican Theological and Political Context”, *Traditio*, 58 (2003), pp. 257-284.

⁴¹¹ Cfr. ARISTOTELE, *De caelo et mundo*, I, II, c. 3 (286a 8-9).

⁴¹² ARISTOTELE, *De caelo et mundo*, I, I, c. 4 (271a 33).

per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est⁴¹³.

A differenza di quanto sostenuto in precedenza, dunque, ora Tommaso ritiene che nel Cristo si dia una scienza genuinamente acquisita e realmente funzionante in virtù dell'intervento dell'intelletto agente, il cui compito consiste nel produrre le specie intelligibili astraendole dai fantasmi e permettendo così all'intelletto possibile di riceverle. Si noti che questa asserzione non inficia minimamente la perfezione dell'anima del Verbo incarnato. L'*humana mens* si rapporta infatti sia alle realtà superiori, rispetto alle quali essa è ricolma della scienza infusa, sia alle realtà inferiori, cioè ai fantasmi, volti a stimolare la mente per mezzo dell'intelletto agente: dunque, nonostante la sufficienza della scienza infusa, l'anima umana necessita di una scienza che le permetta di conseguire la perfezione anche in relazione alle immagini⁴¹⁴. Una perfezione che Cristo ottiene, per così dire, da 'autodidatta', *per inventionem* e non *per disciplinam*, vale a dire in maniera del tutto autonoma e senza l'intervento di un maestro: egli, infatti, unico *doctor* universale, apprende senza imparare e conosce la

⁴¹³ *ST*, III, q. IX, a. IV, resp., dove si legge: «... quamvis aliter alibi scripserim», si fa riferimento a THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, a. III, qc. V, ad tertium, p. 157 e d. 18, q. 1, a. 3, ad quintum, p. 192; per quanto riguarda il richiamo alla *Prima Pars*, cfr. *ST*, I, q. XII, a. IV. Infine, per quanto concerne il ruolo dell'intelletto agente, cfr. ARISTOTELE, *De anima*, l. III, c. 5 (430a 14-15). I *quidam* cui l'Aquinata fa qui riferimento sono identificabili con i molti autori suoi contemporanei che sostengono la presenza nel Cristo uomo di una scienza sperimentale non incrementabile per astrazione intellettuale; tra questi, come si è visto, Alessandro di Hales, Alberto Magno (in questo caso, con la dovuta cautela) e Bonaventura. A questo proposito, cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice II.II.2. Renseignements techniques*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, pp. 421-429 (ma cfr. anche A. M. LANDGRAF, "Das Wissen der Seele Christi", in ID., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. II/2, Regensburg 1954, pp. 44-131; J. TH. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*; PH. KAISER, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981). A completamento di quanto Tommaso scrive nella seconda parte del brano citato, si legga *ST*, III, q. IX, a. IV, ad tertium: «Ad tertium dicendum quod alia ratio est de habitu acquisito, et de habitu infuso. Nam habitus scientiae acquiritur per comparisonem humanae mentis ad phantasmata, unde secundum eandem rationem non potest alius habitus iterato acquiri. Sed habitus scientiae infusae est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem phantasmatum. Et ideo non est eadem ratio de utroque habitu».

⁴¹⁴ Cfr. *ST*, III, q. IX, a. IV, ad secundum: «... humana mens duplicem habet respectum. Unum quidem ad superiora. Et secundum hunc respectum, anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus eius est ad inferiora, idest ad phantasmata, quae sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quod etiam secundum hunc respectum anima Christi scientia impleretur, non quin prima plenitudo menti humanae sufficeret secundum seipsam; sed oportebat eam perfici etiam secundum comparisonem ad phantasmata».

Scrittura senza applicarsi allo studio delle Scritture, tanto da suscitare l'ammirazione dei Giudei (Io 7, 15)⁴¹⁵.

Una volta terminata questa sintetica presentazione, Tommaso inizia l'analisi di ciascuna delle scienze afferenti all'anima del Cristo. La prima ad essere trattata è la scienza beatifica, il cui statuto creato - unitamente all'autonomia rispetto alla scienza divina - è stato dimostrato nella questione precedente. Le domande che l'Aquinate si pone al riguardo sono molteplici e tutte relative al raggio di estensione e alle condizioni di possibilità di questa scienza, che il Cristo condivide con gli angeli e con le anime dei beati. In particolare, Tommaso si chiede *se* il Cristo sia dotato di questo tipo di conoscenza (a. I: *utrum anima Christi comprehenderit Verbum, sive divinam essentiam*); *che cosa* possa conoscere attraverso di essa (a. II: *utrum cognoverit omnia in Verbo*): *quante cose* possa comprendere nel Verbo (a. III: *utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita*); infine, *come*, cioè con quale limpidezza, veda l'essenza divina e ciò che in essa è contenuto (a. 4: *utrum videat Verbum, vel divinam essentiam, clarius qualibet alia creatura*).

Ancora una volta, dunque, la questione sulla scienza beatifica del Verbo incarnato si apre con una domanda sulla capacità della sua anima di *comprehendere* l'essenza divina. Il *respondeo*, costruito sotto forma di sillogismo, è piuttosto laconico⁴¹⁶:

- 1) come sancisce il dogma calcedoniano, nel Cristo la natura umana e la natura divina si sono unite lasciando distinte le proprietà di ognuna, sicché, come

⁴¹⁵ Cfr. *ST*, III, q. IX, a. IV, arg. 1: «Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quidquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime habuit. Sed Christus non habuit excellentissime scientiam acquisitam, non enim institit studio litterarum, quo perfectissime scientia acquiritur; dicitur enim Ioan. VII, *mirabantur Iudaei, dicentes, quomodo hic litteras scit, cum non didicerit?* Ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita» e *ivi*, ad primum: «... cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem est praecipuus, modus autem qui est per disciplinam est secundarius. Unde dicitur in I Ethic., *ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit, bonus autem et ille qui bene dicenti obediunt*. Et ideo Christo magis competeat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam, praesertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem, secundum illud Ioel II, *laetamini in domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem iustitiae*». Si fa qui strada un argomento che verrà affrontato distesamente in seguito, quello del *profectus* dell'anima del Cristo, diretta conseguenza della postulazione in essa di una scienza acquisita.

⁴¹⁶ Cfr. *ST*, III, q. X, a. I, resp.

spiega il Damasceno, «increatum mansit increatum, et creatum mansit infra limites creaturae»⁴¹⁷;

- 2) è impossibile che una creatura goda della visione diretta dell'essenza divina a causa della sua limitatezza⁴¹⁸, dal momento che «infinitem non comprehenditur a finito»;
- 3) dunque, l'anima di Cristo non può *in alcun modo (nullo modo)* avere una scienza comprensiva del Verbo.

L'anima di Cristo, quindi, *vede* l'essenza divina, ma non la *comprende*, cioè non ne ha una conoscenza piena e totale; in altri termini, essa vede *tutta* l'essenza di Dio, ma non la vede *totalmente*, cioè «non ita perfecte sicut visibilis est». Questo accade perché, nonostante nell'incarnazione il Verbo di Dio si sia unito completamente alla natura umana, «non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta»; come spiega Agostino nella lettera a Volusiano, infatti, la dottrina cristiana non insegna che Dio si è incarnato in modo tale che «curam gubernandae universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit»⁴¹⁹.

L'articolo successivo, come accennato poco fa, è dedicato alla questione dell'estensione della scienza beatifica. Analogamente a quanto esposto nel commento alle *Sentenze*, viene qui introdotta la distinzione tra scienza di visione e scienza di semplice intelligenza, termini che, lo ricordiamo, non designano in Dio due scienze distinte, ma indicano semplicemente due aspetti differenti della medesima scienza, a seconda che questa si riferisca a cose la cui esistenza è già stata posta in atto o, al contrario, a cose semplicemente possibili: in altri termini, mentre attraverso la prima Dio conosce tutto ciò che è, è stato e sarà, attraverso la seconda vede non solo tutte le cose che sono in atto in qualsiasi tempo, ma anche tutte le cose che sono in potenza e mai verranno attuate. Ora, se per *omnia* si intende tutte le cose che «quocumque modo sunt vel erunt vel fuerunt, vel facta vel dicta vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus», allora si può affermare che Cristo conosce nel Verbo tutte le

⁴¹⁷ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 47, n. 6, p. 178.

⁴¹⁸ Cfr. *ST*, I, q. XII, a. VII.

⁴¹⁹ *ST*, III, q. X, a. I, ad secundum; la citazione di Agostino è tratta da AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistula* 137, n. 3, CSEL 44, p. 100.

cose, giacché, come recita il Vangelo, ogni cosa è a lui sottoposta⁴²⁰; al contrario, se *omnia* viene utilizzato in senso largo, come sinonimo non solo di «omnia quae sunt actu secundum quodcumque tempus», ma anche di «omnia quaecumque sunt in potentia nunquam reducta ad actum», la conoscenza del Cristo non corrisponde a quella divina. Se così fosse, infatti, l'anima del Verbo incarnato potrebbe conoscere l'essenza divina, il che, come si è visto, è impossibile:

Hoc enim esset comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam; virtus enim quaelibet cognoscitur per cognitionem eorum in quae potest⁴²¹.

Particolarmente interessante è la confutazione che Tommaso propone del primo argomento, in cui la presunta impossibilità da parte del Cristo uomo di conoscere tutto viene fatta derivare da Mc 13, 32, il versetto in cui l'Evangelista fa dire a Gesù che nessuno, con la sola eccezione del Padre, sa quando arriverà la fine del mondo. Come fa notare Torrell, l'estensione della risposta e l'ampio spettro delle soluzioni elencate sono elementi sintomatici della complessità della questione⁴²². Una volta scartata e confutata l'ipotesi di Ario ed Eunomio, secondo cui l'ignoranza del giorno del giudizio è da riferirsi al Verbo, l'Aquinate sembra propendere per la 'tesi dell'ignoranza economica', fatta propria da molti Padri della Chiesa, tra cui Agostino e Crisostomo - entrambi citati dall'autore: Cristo conosce sia secondo la natura umana sia secondo la natura divina, sicché, quando dice di non sapere, in realtà non vuole estendere agli uomini la propria conoscenza. Del resto, come scrive Crisostomo, «si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat iudicare, quod est maius; multo magis datum est ei scire quod est minus, scilicet tempus iudicii»⁴²³; per questo, quel *nisi Pater*, afferma Tommaso, lascia intendere che il Figlio sa, dal momento che ciò che conosce il Padre è

⁴²⁰ Cfr. Io 5, 27 e, a proposito dei pensieri degli uomini, Io 2, 25.

⁴²¹ *ST*, III, q. X, a. II, resp.

⁴²² Cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 64, pp. 351-352.

⁴²³ Cfr. IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentariorum in Mattheum continuatio*, hom. 77, n. 1 (PG 58, 703). Cfr. anche AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, l. I, c. 12 (CCSL 50, pp. 61-62).

conosciuto anche dal Figlio o, meglio, il Padre sa qualcosa nella misura in cui l'ha comunicato anche al Figlio⁴²⁴.

Accanto a questa soluzione, che sembra la più importante, Tommaso ne riporta altre due: la prima, elaborata da Origene e adottata sovente anche da Agostino, è quella che attribuisce l'ignoranza al Cristo in quanto capo del corpo mistico (sicché l'ignoranza sarebbe da attribuirsi al corpo della Chiesa); la seconda, invece, ascritta a generici *quidam*⁴²⁵, imputa l'ignoranza non al figlio naturale, ma al figlio adottivo⁴²⁶.

Tornando all'oggetto principale della nostra indagine, è possibile dunque affermare che anche nella *Summa* Tommaso sostiene che, mentre la scienza di visione di Dio e quella dell'anima del Cristo si equivalgono quanto al numero delle cose conosciute (ma non quanto a chiarezza⁴²⁷), tuttavia il Cristo uomo non può sapere tutto ciò che è

⁴²⁴ *ST*, III, q. X, a. II, ad primum: «Dicitur autem pater scire, eo quod huiusmodi cognitionem tradidit filio. Unde in hoc ipso quod dicitur, *nisi pater*, datur intelligi quod filius cognoscat, non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam». Viene dunque rifiutata la tesi, presente nel commento alle *Sentenze* e sostenuta anche da Alberto Magno, secondo cui l'espressione *neque Filius* potrebbe riferirsi alla sua natura umana. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Commentum in Matthaum*, c. XXIV, n. 3, in *Opera omnia*, t. X, Typis P. Fiaccadori, Parma 1861, p. 224: «Sed est quaestio hic, secundum Hieronymum, quia dicit Marcus XIII, 26: *nec etiam filius hominis*; ex quo videtur Arius suam haeresim confirmare, quia si pater scit quod nescit filius, ergo maior est eo. Ideo potest dici quod filius scit, et quod dies iudicii secundum aliquam rationem determinatus est, et quidquid determinatur a Deo, suo Verbo aeterno determinatur; ideo impossibile est quin Verbum sciat. Sed quare dicitur nescire? Augustinus et Hieronymus dicunt quod consuetus modus loquendi est dicere nescire aliquid, quando non facit illud scire; sicut dicitur Gen. XXII, v. 12: *nunc cognovi quod timeas Deum*; idest, cognoscere feci; ideo dicitur filius nescire, quia non facit scire». Questo commento risalirebbe all'anno scolastico 1269-1270; per la questione della sua datazione, cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, pp. 81-83.

⁴²⁵ Probabilmente Tommaso fa qui riferimento ad autori come Beda (*In Marci evangelium expositio*, l. IV, c. 13, nn. 33-34, CCSL 120, p. 603) e Rabano Mauro (*Expositio in Matthaum*, l. VII, 24, 36, CCCM 174A, p. 637). Cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice II.II.1*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, pp. 416-421.

⁴²⁶ *ST*, III, q. X, a. II, ad primum: «Origenes tamen hoc exponit de Christo secundum corpus eius, quod est Ecclesia, quae hoc ipsum tempus ignorat. Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de filio Dei adoptivo, non de naturali». Per la citazione origeniana cfr. ORIGENES, *Commentariorum series in Matthaum*, 55, in *Origenes Matthäuserklärung*, edd. E. BENZ-E. KLOSTERMANN, GCS 38, Leipzig 1933, pp. 124-128). Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Commentum in Matthaum*, c. XXIV, n. 3, p. 224: «Alio modo dicit Origenes quod Christus et Ecclesia sunt sicut caput et corpus, quia sicut caput et corpus sunt sicut una persona, ita Christus et Ecclesia. Sed Christus aliquando accipit formam Ecclesiae, ut in illo Ps. XXI, v. 2: *Deus, Deus meus, respice in me*, unde quod dicitur quod Christus non scit, intelligitur quod Ecclesia non scit: unde dominus, Act. I, 7: *non est vestrum scire tempora vel momenta et cetera*».

⁴²⁷ Cfr. *ST*, III, q. X, a. II, ad tertium: «Quamvis ... scientia animae Christi quam habet in Verbo, parificetur scientiae visionis quam Deus habet in seipso quantum ad numerum scibilium; scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animae Christi. Quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium...».

conosciuto da Dio. Nell'articolo successivo la domanda cui Tommaso si propone di rispondere è: l'anima di Cristo può conoscere infinite cose nel Verbo? E la risposta non può che essere, ancora una volta, positiva e negativa al contempo, al fine di salvaguardare la natura limitata e perfetta del Figlio di Dio.

L'*omnia* di cui si è parlato nell'articolo precedente, dunque, va ora sostanziato di una connotazione quantitativa. Il *respondeo* prende le mosse da una constatazione di ispirazione aristotelica. Ogni cosa può dirsi ente in due modi, cioè in quanto è in atto (*simpliciter*) o in quanto è in potenza (*secundum quid*). Ma, sulla scorta dell'insegnamento aristotelico, una cosa è conosciuta in quanto è in atto; dunque, l'oggetto principale della scienza sarà l'ente in atto e solo secondariamente sarà possibile attribuirle come oggetto di indagine l'ente in potenza, conoscibile solo attraverso l'ente in cui attende di essere attualizzato. Ebbene, se si considera il primo tipo di scienza, Cristo non può conoscere infinite cose: poiché il processo di generazione e corruzione è destinato a finire, è necessariamente determinato il numero non solo di tutte le cose che non si generano né si corrompono, ma anche di tutte quelle generabili e corruttibili. Se invece si considera il secondo tipo di scienza, l'anima del Verbo incarnato conosce una quantità infinita di cose: per quanto infatti non possa conoscere tutte le cose che sono nella potenza di Dio, tuttavia può conoscere tutte le cose che sono nella potenza delle creature mediante la *scientia simplicis intelligentiae*⁴²⁸.

⁴²⁸ *ST*, III, q. X, a. III, resp.: «... scientia non est nisi entis, eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens, uno modo, simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo, secundum quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in IX Metaphys., unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia, scientia primo et principaliter respicit ens actu. Secundario autem respicit ens in potentia, quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cuius potentia existit. Quantum igitur ad primum modum scientiae, anima Christi non scit infinita. Quia non sunt infinita in actu, etiam si accipiantur omnia quaecumque sunt in actu secundum quodcumque tempus, eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum; unde est certus numerus non solum eorum quae sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium. Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita. Scit enim, ut dictum est, omnia quae sunt in potentia creaturae. Unde, cum in potentia creaturae sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiae, non autem scientia visionis». Il riferimento aristotelico è a *Metaphysica*, l. VIII, c. 9 (1051a 30). In un certo senso, dunque, l'anima di Cristo ha accesso all'infinito: conosce infatti non solo l'infinito che si trova in potenza nelle creature (equivalente all'infinito privativo, *secundum potentiam materiae*), ma anche l'infinito per essenza - che è Dio e corrisponde all'infinito negativo, *secundum rationem formae* -, pur senza comprenderlo (cfr. *ST*, III, q. X, a. III, ad primum-secundum). In ogni caso, si noti che, sebbene sia Dio sia l'anima di Cristo conoscano infinite cose, Dio ne conosce di più (cfr. *ST*, III, q. X, a. III, ad tertium).

A questo punto dell'indagine, non resta a Tommaso che dimostrare che l'anima di Cristo vede il Verbo in maniera più perfetta – per quanto non *assolutamente* perfetta – rispetto a tutte le altre creature. Il *respondeo* è piuttosto chiaro: per quanto la visione dell'essenza divina sia accordata a tutti i beati in virtù della partecipazione al lume divino, tuttavia l'anima di Cristo, grazie all'unione ipostatica, gode di una vicinanza privilegiata al Verbo e di una non comune capacità di visione della Verità⁴²⁹. Questo

⁴²⁹ Nel suo articolo dedicato alla conoscenza immediata che l'anima di Cristo ha di Dio secondo Tommaso ("Understanding St. Thomas on Christ's Immediate Knowledge of God", *The Thomist*, 59 (1995), pp. 91-124), Guy Mansini confuta la tesi – sostenuta, ad esempio, da Luigi Iammarrone nel contributo "La visione beatifica del Cristo Viatore nel pensiero di San Tommaso", *Doctor Communis*, 36 (1981), pp. 287-330 – secondo cui la visione immediata che il Cristo ha del Padre sarebbe non solo un elemento conveniente alla sua natura perfetta, ma anche una conseguenza diretta e necessaria dell'unione ipostatica. Sulla base della sua interpretazione, Tommaso si limiterebbe al contrario ad affermare che nel Verbo incarnato alberga la pienezza della grazia, da considerarsi come semplice causa della visione beatifica, e non anche come risultato dell'unione con Dio. Mansini fonda la sua tesi su alcuni brani tratti da varie opere dell'Aquinate, primo fra tutti un passo della *Summa*, in cui si legge: «... necesse est ponere in Christo gratiam habitualem, propter tria. Primo quidem, propter unionem animae illius ad Verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto magis participat de influenza ipsius. Influxus autem gratiae est a Deo, secundum illud Psalmi, *gratiam et gloriam dabit dominus*. Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinae gratiae. Secundo, propter nobilitatem illius animae, cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem. Ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio, propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, in quantum homo, est mediator Dei et hominum, ut dicitur I Tim. II. Et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gratia*» (ST III, q. VII, a. I, resp.; sottolineatura mia). E ancora: «Quia vero, sicut iam dictum est, humanitas Christi se habet ad divinitatem eius quasi quoddam organum eius, organorum autem dispositio et qualitas pensatur praecipue quidem ex fine, et etiam ex decentia instrumento utentis, secundum hos modos consequens est ut consideremus qualitatem humanae naturae a Verbo Dei assumptae. Finis autem assumptionis humanae naturae a Verbo Dei, est salus et reparatio humanae naturae. Talem igitur oportuit esse Christum secundum humanam naturam ut convenienter esse possit auctor humanae salutis. Salus autem humana consistit in fruitione divina, per quam homo beatus efficitur: et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruente. Principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum. Fruitio autem divina secundum duo existit, secundum voluntatem, et secundum intellectum: secundum voluntatem quidem Deo perfecte per amorem inhaerentem; secundum intellectum autem perfecte Deum cognoscentem. Perfecta autem inhaesio voluntatis ad Deum per amorem est per gratiam, per quam homo iustificatur, secundum illud Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam eius*. Ex hoc enim homo iustus est, quod Deo per amorem inhaeret. Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis. Oportuit igitur Verbum Dei incarnatum perfectum in gratia et in sapientia veritatis existere; unde Ioan. I, 14, dicitur: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*» (THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I, c. CCXIII, p. 166). Secondo lo studioso americano, non vi sarebbe alcun nesso metafisico e necessario tra l'unione ipostatica e la visione di Dio, dal momento che «the necessity in question is a function of Christ's role as the cause of beatitude in us, not of the hypostatic union itself in metaphysical structure» (p. 94). Tommaso fonderebbe così la conoscenza immediata di Dio da parte dell'anima di Cristo da una parte sulla base del cosiddetto 'principio di perfezione' del Verbo incarnato, dall'altra – e questo sarebbe

vantaggio, scrive l'Aquinate, deriva dalla sovrabbondanza di grazia che la contraddistingue, come dimostra il confronto con gli angeli, che, pur essendo dotati di una natura superiore rispetto a quella umana (in particolare, la potenza intellettuale dell'angelo è superiore alla potenza razionale dell'anima umana), beneficiano di una visione meno nitida⁴³⁰.

Coerentemente con lo schema delineato in precedenza, oggetto della *quaestio* XI è la *scientia indita vel infusa* dell'anima del Verbo incarnato, a proposito della quale Tommaso si pone sei quesiti: con questa scienza il Cristo uomo conosce tutte le cose? Può farne uso senza ricorrere alla mediazione dei fantasmi? Si tratta di una forma discorsiva di scienza? È inferiore o superiore a quella degli angeli? Si configura come un abito? E infine, è distinta in più abiti di scienza? Tutte domande che, come sottolinea Torrell⁴³¹, si riducono sostanzialmente a due questioni fondamentali relative alla scienza infusa: quella del suo contenuto da una parte e quella delle sue modalità di attuazione dall'altra. Analizziamo ora nel dettaglio ogni singolo articolo.

Al primo quesito Tommaso replica in maniera affermativa: attraverso la scienza infusa l'anima di Cristo conosce sia tutto ciò a cui si ha accesso tramite l'intelletto agente e che dunque pertiene al dominio delle scienze umane (*quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas*) sia tutto ciò che agli uomini è noto per rivelazione divina, grazie ai doni della sapienza, della profezia⁴³² o di qualunque altro dono dello

l'elemento decisivo – sul carattere strumentale della sua umanità. Personalmente sono propensa a credere che le due posizioni non si escludano a vicenda.

⁴³⁰ Cfr. *ST*, III, q. X, a. IV, resp.: «... divinae essentiae visio convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati ad eos a fonte Verbi Dei, secundum illud Eccli. I, *fons sapientiae Verbum Dei in excelsis*. Huic autem Verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quae est unita Verbo in persona, quam quaevis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quam quaecumque alia creatura. Et ideo prae ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quae est Dei essentia». Cfr. anche le risposte alle obiezioni, in particolare ad secundum: «... visio divinae essentiae excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturae, ut in prima parte dictum est. Et ideo gradus in ipso attenduntur magis secundum ordinem gratiae, in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturae, secundum quem natura angelica praefertur humanae».

⁴³¹ Cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 70, pp. 354-355.

⁴³² Per quanto riguarda il rapporto tra la scienza infusa del Cristo (quale viene presentata nella *Summa*) e la sua qualità di profeta, cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 72, p. 356.

Spirito Santo (*omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae, sive ad quodcumque donum spiritus sancti*). Questo è possibile in virtù del fatto che nell'anima umana, come in ogni altra creatura, esiste una duplice potenza passiva. La prima viene condotta all'atto dall'agente naturale, mentre la seconda, che prende il nome di *potentia obedientiae*⁴³³, è attualizzata dal primo agente, in grado di condurre qualsiasi creatura a un atto superiore rispetto a quello di cui è capace l'agente naturale:

... in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparisonem ad agens naturale; alia vero per comparisonem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altioem, in quem non reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura. Utraque autem potentia animae Christi fuit reducta in actum secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam

⁴³³ Altrove tale capacità viene chiamata *potentia obedientialis*. Ecco come viene definita, ad esempio, nel *De veritate*, dove Tommaso si interroga sulla capacità degli angeli di prevedere gli eventi futuri: «... duplex est potentia. Una est naturalis quae potest per agens naturale in actum reduci; et talis potentia in angelis est totaliter completa per formas innatas: sed secundum talem potentiam intellectus possibilis noster non est in potentia ad futura quaelibet cognoscenda. Est autem alia potentia obedientiae, secundum quam in creatura fieri potest quidquid in ea fieri voluerit Creator; et sic intellectus possibilis est in potentia ad futura quaelibet cognoscenda, in quantum ei scilicet possunt divinitus revelari. Talis autem potentia intellectus angelici non est totaliter completa per formas innatas» (THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. VIII, a. XII, ad quartum, p. 260). E nel commento alle *Sentenze* si legge: «... potentiam obedientiae, secundum quam de creatura potest fieri quidquid Deus vult, sicut de ligno potest fieri vitulus, Deo operante. Haec autem potentia obedientiae correspondet divinae potentiae, secundum quod dicitur, quod ex creatura potest fieri quod ex ea Deus facere potest» (ID., *In III Sent.*, d. II, q. I, a. I, qc. I, resp., p. 24). Cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 71, pp. 355-356. La bibliografia relativa alla nozione di *potentia obedientialis/obedientiae* è davvero ampia, a causa dei suoi numerosi campi di applicazione e della grande fortuna da essa riscossa; a titolo di esempio, si segnalano, A. GARDEIL, "La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels", *Revue Thomiste*, 31 (1926), pp. 477-489 (ripubblicato in *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, Paris 1927, pp. 307-325); M.-D. ROLAND-GOSSELIN, "Béatitude et désir naturel d'après Saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 18 (1929), pp. 193-222; L.-B. GILLON, "Aux origines de la Puissance obédientielle", *Revue Thomiste*, 47 (1947), pp. 304-310; J. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden 1988, pp. 290-291; F. POULIOT, *La doctrine du miracle chez Thomas D'Aquin. Deus in omnibus intime operatur*, Paris 2005, pp. 61-64. Come fa notare quest'ultimo, la potenza obbedienziale viene chiamata in causa per giustificare tutti quei fenomeni in cui Dio provoca nelle creature qualcosa che non appartiene alla loro natura o specie: transustanziazione, conoscenza dei futuri contingenti, profezia, acquisizione delle virtù infuse, miracoli, attitudine a ricevere da Dio nuove conoscenze relative agli oggetti secondari della visione beatifica, capacità della creatura umana di essere elevata alla dignità di madre di Dio e all'unione ipostatica.

anima Christi primo quidem cognovit quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas. Secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae, sive ad quodcumque donum spiritus sancti. Omnia enim ista abundantius et plenius ceteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solum per primam...⁴³⁴.

Dio, dunque, in quanto autore della natura, può modificare ciascuna creatura a suo piacimento, senza tuttavia usarle violenza. E questo si verifica anche nel Cristo, che, anche in virtù di questa potenza, mediante la scienza infusa può conoscere tutto, ad eccezione dell'essenza divina - appannaggio della scienza beatifica - e dei singolari - afferenti alla scienza pratica⁴³⁵.

A questo punto Tommaso si chiede se l'anima di Cristo possa fare uso della scienza infusa senza ricorrere ai fantasmi. La risposta è positiva: il Verbo incarnato, infatti, gode del privilegio riservato alle anime separate di conoscere senza l'ausilio delle immagini, dal momento che si trova nella condizione non solo di viatore, ma anche di comprensore. In altri termini, la sua anima non è soggetta in alcun modo alla carne, che, anzi, può dominare a suo piacimento; dunque, pur essendo unita a un corpo dotato di organi di senso perfettamente funzionanti, consegue il fine della conoscenza facendo a meno di essi.

⁴³⁴ *ST*, III, q. XI, a. I, resp.

⁴³⁵ Cfr. *ST*, III, q. XI, a. I, ad tertium, dove la conoscenza dei singolari, che attiene alla perfezione della scienza pratica, viene attribuita al Cristo in quanto è dotato della pienezza della prudenza, conseguenza del dono del consiglio. Sul rapporto tra profezia e consiglio, cfr. B. FAES DE MOTTONI, "Profezia e *consilium*: «Deus mutat sententiam, non consilium»", in C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO (a cura di), «*Consilium*». *Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze 2004, pp. 57-76; in particolare, per quanto riguarda Tommaso, cfr. pp. 73-76. Si noti che, come si arguisce dalla lettura della soluzione della seconda obiezione, Tommaso conferisce al Verbo incarnato anche la possibilità di conoscere mediante la scienza infusa le sostanze separate, una possibilità negata all'uomo viatore, la cui conoscenza non può fare a meno dei fantasmi.

Com'è facile intuire, la teoria aristotelica della conoscenza, pienamente condivisa dall'Aquinate e fondata sul principio che «l'anima non pensa mai senza fantasmi»⁴³⁶, viene qui messa a dura prova. In realtà, scrive Tommaso, ciò che conta è proprio il raggiungimento dell'obiettivo, non i mezzi cui si ricorre per ottenerlo: come si legge nella risposta alla prima obiezione, «nihil ... prohibet, secundum diversos status, ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere, finis autem proprius alicuius rei semper est unus»⁴³⁷. Come dunque le anime separate conoscono solo servendosi delle specie di cui vengono rese partecipi grazie all'influenza della luce divina⁴³⁸, così anche il Verbo incarnato, in virtù del suo *status* di *comprehensor*, può usare della scienza infusa senza la mediazione delle immagini⁴³⁹.

Ora, dopo aver dimostrato che l'anima del Cristo, al livello della scienza infusa, può fare a meno dei fantasmi, Tommaso si domanda se questa stessa scienza si qualifichi come discorsiva (*per modum collationis*). Per rispondere al quesito l'Aquinate individua due significati possibili dell'espressione *scientia discursiva vel collativa*, vale a dire *quantum ad scientiae acquisitionem* e *quantum ad usum*: mentre nella prima accezione, la scienza discorsiva ha una connotazione incrementativa e investigativa (e dunque non può essere attribuita al Cristo); nella seconda, invece, indica un movimento 'dal noto al noto', mediante l'esercizio di una conoscenza già posseduta:

⁴³⁶ ARISTOTELE, *De anima*, l. III, c. 7 (431 a 17).

⁴³⁷ *ST*, III, q. XI, a. II, ad primum.

⁴³⁸ Cfr. *ST*, I, q. LXXXIX, a. I, in particolare il *respondeo*, dove si legge: «... cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Anima igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt, cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis». Cfr. anche *ivi*, ad tertium: «... anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis».

⁴³⁹ Si noti che, come Tommaso sottolinea nella confutazione della terza obiezione, questo fenomeno non rende vana la funzione dei sensi: «... licet anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipso, praesertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitae animalis» (*ST* III, q. XI, a. II, ad tertium).

... aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo, quantum ad scientiae acquisitionem, sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, et e converso. Et hoc modo scientia animae Christi non fuit discursiva vel collativa, quia haec scientia de qua nunc loquimur, fuit sibi divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici scientia discursiva vel collativa quantum ad usum, sicut scientes interdum ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam iam habent. Et hoc modo scientia animae Christi poterat esse collativa et discursiva, poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat. Sicut, Matth. XVII, cum dominus quaesivisset a Petro *a quibus reges terrae tributum acciperent, a filiis suis an ab alienis*, Petro respondente quod *ab alienis*, conclusit, *ergo liberi sunt filii*⁴⁴⁰.

In questo modo, Tommaso da una parte può attribuire al Cristo uomo l'operazione propria dell'anima razionale, che consiste nel *conferre et discurrere ab uno in aliud*⁴⁴¹; dall'altra, può risparmiargli la deliberazione preceduta dal dubbio⁴⁴².

L'articolo successivo funge da 'cerniera' tra la prima e la seconda parte della *quaestio* XI, tutta dedicata, come è stato detto, al tema della scienza infusa. In esso Tommaso si chiede se tale scienza sia nel Verbo incarnato minore che negli angeli. Ora, *secundum id quod habuit a causa influente* - cioè secondo la causa che ne è all'origine - la scienza infusa nell'anima del Cristo è maggiore di quella degli angeli sia quanto al numero degli oggetti conosciuti sia quanto alla certezza della conoscenza (e questo in virtù della superiorità del lume spirituale di cui essa gode); al contrario, *secundum id quod habuit ex subiecto recipiente* - cioè secondo il soggetto che ne è depositario - la scienza infusa propria del Cristo uomo è da considerarsi inferiore a quella degli angeli, a causa della minore adeguatezza delle modalità di conoscenza dell'anima umana:

⁴⁴⁰ ST, III, q. XI, a. III, resp.

⁴⁴¹ ST, III, q. XI, a. III, s.c.

⁴⁴² Del resto, come ancora una volta fa notare Torrell, il dono del consiglio non comporta alcuna imperfezione in chi ne beneficia, come dimostra il fatto che si rinviene anche nelle anime dei beati: cfr. ST, II^a II^{ae}, q. LII, a. III; J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 75, p. 358.

com'è noto, infatti, questa, al contrario dell'angelo, conosce mediante immagini, confronti e discorsi, configurandosi come più materiale e, dunque, meno perfetta⁴⁴³.

Il principio fondamentale su cui si fonda questo articolo - *receptum est in recipiente per modum recipientis*⁴⁴⁴ - viene posto alla base anche dell'articolo successivo, in cui Tommaso afferma che in Cristo la scienza infusa si qualifica come abito. E non potrebbe essere diversamente: l'anima umana, infatti, conosce ora in atto ora in potenza e il *medium* tra la pura potenza e l'atto completo è proprio l'abito. Il che significa, sulla scorta della definizione che del termine *habitus* dà Averroè⁴⁴⁵, che si tratta di una forma di conoscenza di cui Cristo può fare uso quando vuole⁴⁴⁶, cioè

⁴⁴³ *ST*, III, q. XI, a. IV, resp.: «... scientia indita animae Christi potest considerari dupliciter, uno modo, secundum id quod habuit a causa influente; alio modo, secundum id quod habuit ex subiecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animae Christi fuit excellentior quam scientia Angelorum, et quantum ad multitudinem cognitorum, et quantum ad scientiae certitudinem, quia lumen spirituale quod est inditum animae Christi, est multo excellentius quam lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animae Christi est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi qui est naturalis animae humanae, qui scilicet est per conversionem ad phantasmata et per collationem et discursum».

⁴⁴⁴ Per un'analisi di questo assunto, utilizzato anche da Bonaventura nelle questioni *De scientia Christi*, cfr. S.-TH. BONINO, *Commentaire*, in THOMAS D'AQUIN, *De la vérité, Question 2. La science en Dieu*, introduction, traduction et commentaire par S.-TH. BONINO, Paris 1996, n. 65, pp. 417-418. Qui l'autore sostiene che tale assioma si rinviene nell'opera tommasiana in due vesti differenti, l'una più dinamica, l'altra più statica. In ogni caso, esso trarrebbe origine dal *milieu* neoplatonico, individuato da Bonino in tre fonti particolari, di volta in volta citate dall'Aquinate: il *Liber de causis* (pr. IX [X], 98-99, p. 72 e pr. XI [XII], 106, p. 74); lo pseudo Dionigi del *De divinis nominibus* (c. IV, n. 1, p. 144) e del *De Coelesti Hierarchia* (c. XII, n. 2, ed. G. HEIL, in *Corpus Dyonisiacum*, t. II, Berlin-New York 1991, 293A, p. 43); infine, il *De consolatione* di Boezio (l. V, prosa IV, n. 25, CCSL 94, pp. 96-97), molto verosimilmente all'origine dell'uso propriamente gnoseologico che Tommaso fa del principio in esame. Un principio che, spiega Bonino, costituisce un elemento centrale della metafisica tommasiana della partecipazione, nella misura in cui «il signifie souvent que toute perfection participée, c'est-à-dire reçue, est limitée par la capacité réceptrice du sujet récepteur»; in altri termini, mentre il soggetto ricevente comunica alla perfezione ricevuta il suo *esse*, la perfezione ricevuta comunica al soggetto ricevente la sua *ratio*. In ambito gnoseologico, questo fenomeno implica che la *ratio* - o contenuto intelligibile - dell'oggetto conosciuto assuma le determinazioni del soggetto ricevente e che la conoscenza si configuri così come soggettiva. Questo principio, presente in molti luoghi dell'opera di Tommaso (cfr. ad esempio THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. I, qc. III, sol., p. 154), è condiviso anche dai suoi contemporanei (tra cui l'autore della *Summa halensis*, Alberto Magno e, appunto, Bonaventura). Cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 76, pp. 358-359.

⁴⁴⁵ Secondo questa definizione, citata da Tommaso (*ST*, III, q. XI, a. V, ad secundum), l'*habitus* è «quo quis agit cum voluerit» (cfr. AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. STUART CRAWFORD, Cambridge, Mass. 1953, l. III, comm. 18, p. 438). A questo proposito, cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 78, pp. 360-361; ID., *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, pp. 16-17 e 349-353.

⁴⁴⁶ *ST*, III, q. XI, a. V, resp.: «... modus huius scientiae inditae animae Christi fuit conveniens ipsi subiecto recipienti, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus

secondo il tempo e il luogo più convenienti, *secundum exigentiam negotiorum et temporis*⁴⁴⁷.

La scienza infusa, dunque, al contrario della scienza beatifica, si configura come una forma abituale di conoscenza e, come tale, perfettissima non in senso assoluto, ma soltanto in quanto scienza umana (*in genere humanae cognitionis*)⁴⁴⁸. Ora si tratta di capire se essa si distingue in più abiti di conoscenza, tema oggetto del sesto e ultimo articolo dell'undicesima questione. Secondo Tommaso, la risposta non può essere che positiva, dal momento che l'esistenza di generi diversi comporta la distinzione nell'anima umana di diversi abiti di scienza:

... scientia indita animae Christi habuit modum connaturalem animae humanae. Est autem connaturale animae humanae ut recipiat species in minori universalitate quam Angeli, ita scilicet quod diversas naturas específicas per diversas intelligibiles species cognoscat. Ex hoc autem contingit quod in nobis sunt diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera, inquantum scilicet ea quae reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiae cognoscuntur; sicut dicitur in I Poster. quod *una scientia est quae est unius generis subiecti*. Et ideo

connaturalis animae humanae, ut quandoque sit intellectus actu, quandoque in potentia. Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Eiusdem autem generis est medium et extrema. Et sic patet quod modus connaturalis animae humanae est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est quod scientia indita animae Christi fuit habitualis, poterat enim ea uti quando volebat». Nel suo commento Torrell fa notare come la scienza infusa del Cristo si distingua dal dono della profezia proprio in virtù del fatto che il suo possesso non viene mai meno; al contrario, i profeti beneficiano della rivelazione divina in maniera momentanea, *per modum passionis*. J.-P. TORRELL, *Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUINO, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 77, pp. 359-360. Cfr. anche ID., *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230*, pp. 243-248). Sulla differenza tra *habitus* e *passio*, cfr. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XX, a. II, resp., pp. 575-576.

⁴⁴⁷ Cfr. *ST*, III, q. XI, a. V, ad secundum: «... habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis, nam habitus est *quo quis agit cum voluerit*. Voluntas autem se habet ad infinita indeterminate. Et tamen hoc non est frustra, licet non in omnia actualiter tendat, dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et temporis. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducuntur in actum quae habitui subiacent, dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis secundum exigentiam negotiorum et temporis».

⁴⁴⁸ *ST*, III, q. XI, a. V, ad primum: «... bonum et ens dupliciter dicitur. Uno modo, simpliciter. Et sic bonum et ens dicitur substantia, quae in suo esse et in sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens et bonum secundum quid. Et hoc modo dicitur ens accidens, non quia ipsum habeat esse et bonitatem, sed quia eo subiectum est ens et bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quam anima Christi, sed secundum quid, nam tota bonitas habitualis scientiae cedit in bonitatem subiecti».

scientia indita animae Christi fuit distincta secundum diversos
habitus⁴⁴⁹.

A questo punto dell'indagine, Tommaso inizia a interrogarsi sulla questione della scienza acquisita. Si tratta della forma più umana di conoscenza di cui l'anima di Cristo sia dotata: attraverso la scienza acquisita, infatti, essa sperimenta un incremento, progredisce, evolve mediante un processo di costruzione graduale e successiva. Ma avanziamo con ordine, nel tentativo di gettare luce sul procedimento con cui Tommaso giunge a una conclusione davvero inedita⁴⁵⁰.

Innanzitutto, è legittimo e doveroso domandarsi se con questo tipo di conoscenza l'anima di Cristo conosca tutte le cose. Coerentemente con la perfezione ontologica del Cristo, come la scienza infusa gli permette di conoscere tutto ciò cui l'intelletto possibile è in potenza, così la sua scienza acquisita non può che garantirgli la conoscenza di tutte le cose o, più precisamente, di tutto ciò che l'uomo può conoscere mediante l'intelletto agente⁴⁵¹. Tuttavia, ciò non implica che egli faccia *esperienza* di tutte le cose: questo perché l'intelletto agente dell'uomo è in grado di aumentare la propria conoscenza a partire dall'esperienza fatta, inferendo le conseguenze dalle cause e le cause dalle conseguenze e associando il simile al simile e il contrario al contrario. Un procedimento, questo, che l'intelligenza del Cristo condivide con quella dell'uomo in generale; l'unica differenza tra le due è rappresentata dall'*excellentissima vis rationis* che contraddistingue il Verbo incarnato e che funge da 'catalizzatore cognitivo',

⁴⁴⁹ *ST*, III, q. XI, a. VI, resp. Come Tommaso sottolinea nell'analisi della seconda obiezione, questo elemento è un altro indizio dell'inferiorità della scienza infusa del Cristo rispetto a quella degli angeli, derivante dal fatto che l'anima umana riceve specie meno universali rispetto agli angeli. Questo tuttavia non impedisce che la scienza dell'anima di Cristo sia superiore a quella angelica per ciò che essa riceve da Dio, come è stato dimostrato nel quarto articolo della questione in esame (cfr. *ST*, III, q. XI, a. VI, ad primum).

⁴⁵⁰ Anche se forse, come si è mostrato in precedenza, è legittimo ipotizzare un'anticipazione di questa tesi nel *De incarnatione* di Alberto Magno.

⁴⁵¹ *ST*, III, q. XII, a. I, resp.: «... scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut supra dictum est, propter convenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, qua facit intelligibilia actu, sicut etiam scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est omnia facere, ut dicitur in III de anima. Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis». Per questo motivo, mediante la scienza acquisita Cristo non può conoscere l'essenza delle sostanze separate o i singoli passati e futuri, oggetto della scienza infusa, in quanto sfuggono all'intelletto agente dell'uomo (cfr. *ST*, III, q. XII, a. I, ad tertium).

consentendogli ad esempio di comprendere le forze e gli effetti dei corpi celesti sui corpi inferiori a partire da un esercizio di semplice osservazione⁴⁵².

Dopo aver posto le basi dell'argomentazione nel primo articolo, nel secondo Tommaso affronta più direttamente la questione del progresso conoscitivo dell'anima del Cristo. Secondo l'Aquinate, vi sono due modi di intendere il progresso della conoscenza, che può registrarsi ora *secundum essentiam*, investendo lo stesso *habitus scientiae*, ora *secundum effectum*, secondo una modalità per così dire relativa:

... duplex est profectus scientiae. Unus quidem secundum essentiam, prout scilicet ipse habitus scientiae augetur. Alius autem secundum effectum, puta si aliquis, secundum eundem et aequalem scientiae habitum, primo minora aliis demonstrat, et postea maiora et subtiliora⁴⁵³.

Secondo quest'ultima accezione, si può parlare di progresso conoscitivo solo nella misura in cui il soggetto *manifesta* agli altri una conoscenza sempre maggiore, sebbene al livello abituale non si registri alcun incremento. Questo tipo di progresso presenta dunque una connotazione meramente ostensiva e dimostrativa, strettamente connessa nel caso del Cristo al criterio della congruenza, secondo cui «Dominus autem nihil fecit quod non congrueret eius aetati»⁴⁵⁴:

Hoc autem secundo modo, manifestum est quod Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in aetate, quia scilicet, secundum augmentum aetatis, opera maiora faciebat, quae maiorem sapientiam et gratiam demonstrabant⁴⁵⁵.

⁴⁵² Cfr. *ST*, III, q. XII, a. I, ad secundum: «... licet corporalibus sensibus Christi non fuerint subiecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus eius subiecta aliqua sensibilia ex quibus, propter excellentissimam vim rationis eius, potuit in aliorum notitiam devenire per modum praedictum. Sicut, videndo corpora caelestia, potuit comprehendere eorum virtutes, et effectus quos habent in istis inferioribus, qui eius sensibus non subiacebant. Et, eadem ratione, ex quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit».

⁴⁵³ *ST*, III, q. XII, a. II, resp.

⁴⁵⁴ *ST*, III, q. XII, a. III, ad tertium.

⁴⁵⁵ *ST*, III, q. XII, a. III, ad tertium.

Ma, come anticipato poc'anzi, per evitare il rischio dell'oziosità⁴⁵⁶ e della superfluità dell'intelletto agente, è necessario porre all'interno dell'anima del Cristo un progresso *reale*, frutto dell'accrescimento dell'abito di scienza acquisita: un abito che Tommaso postula qui come alternativo a quello di scienza infusa, affinché il processo conoscitivo non si limiti alla sola *conversio specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata*⁴⁵⁷. L'intelletto agente del Verbo incarnato, al pari di quello di tutti gli altri uomini, procede *per abstractionem specierum*, «ex hoc scilicet quod intellectus agens, post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus, poterat etiam alias abstrahere»⁴⁵⁸: l'intelletto agente, infatti, opera progressivamente, per fasi successive. A proposito della scienza acquisita del Cristo, dunque, non si può parlare di perfezione assoluta o per natura, ma solo di perfezione relativa, secondo l'età⁴⁵⁹: come gli altri bambini, egli conosce *paulatim et post aliquod tempus*⁴⁶⁰; a differenza degli altri

⁴⁵⁶ Cfr. *ST*, III, q. XII, a. I, resp., citato sopra.

⁴⁵⁷ *ST*, III, q. XII, a. II, resp.

⁴⁵⁸ *ST*, III, q. XII, a. II, resp.

⁴⁵⁹ Cfr. *ST*, III, q. XII, a. II, ad secundum: «... haec etiam scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus, licet non fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam. Et ideo potuit habere augmentum».

⁴⁶⁰ *ST*, III, q. XII, a. II, ad primum. Si noti a conclusione dell'analisi di questo articolo che i ruoli delle *auctoritates* sono qui completamente invertiti rispetto al commento alle *Sentenze*: l'asserzione di Ambrogio secondo cui Cristo «proficiebat secundum sapientiam humanam» non ha più bisogno di giustificazioni, anzi, viene portata da Tommaso a sostegno della sua tesi; al contrario, la condanna di empietà espressa dal Damasceno nel *De fide orthodoxa* (l. III, c. 22; ed. E. M. BUYTAERT, c. 66, pp. 263-264) nei confronti di coloro che attribuiscono al Cristo un reale incremento di sapienza e grazia viene letta come l'esito della negazione di un progresso al livello delle scienze non acquisite, in particolare della scienza infusa, causata dall'unione con il Verbo (cfr. rispettivamente *ST*, III, q. XII, a. II, s.c. e *ST*, III, q. XII, a. II, ad tertium). Lo stesso si dica per Hebr 5, 8, che, mentre nel commento alle *Sentenze* costituiva una difficoltà (risolta mediante il ricorso ad un'idea 'debole' di *experientia*), viene ora interpretato come l'ammissione da parte dell'Apostolo della presenza nel Cristo di una scienza acquisita (cfr. *ST*, III, q. IX, a. IV, s.c.: «Sed contra est quod Heb. V dicitur, *cum esset filius Dei, didicit ex his quae passus est, obedientiam*, Glossa, *idest, expertus est*. Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quae est scientia acquisita»). Si noti che nel commento alla lettera agli Ebrei, che secondo Torrell potrebbe essere il frutto dell'insegnamento degli anni 1265-1268 a Roma, si rinviene ancora l'interpretazione 'tradizionale' del versetto paolino: «Et hoc est quod dicit: quia *cum esset filius Dei*, scilicet ab aeterno, *didicit obedientiam* ex tempore. Contra. Addiscere est ignorantis; Christus autem ab aeterno, ut Deus, et ab instanti conceptionis suae habuit plenitudinem scientiae, in quantum homo; ergo nihil ignoravit, nec per consequens didicit. Respondeo. Dicendum est, quod duplex est scientia: scilicet simplicis notitiae, et quantum ad istam procedit argumentum: quia scilicet nihil ignoravit. Est etiam scientia experientiae, et secundum istam didicit obedientiam. Unde dicit *didicit ex his quae passus est*, id est, expertus est. Et loquitur apostolus sic: quia qui didicit aliquid, voluntarie accessit ad illud sciendum. Christus autem voluntarie accepit infirmitatem nostram. Et ideo dicit, quod *didicit obedientiam*, id est, quam grave sit obedire: quia ipse obedivit in gravissimis et difficillimis: quia *usque ad mortem crucis*, Phil. II, 8. Et hic

bambini, conosce in maniera *relativamente* perfetta, cioè possiede *tutta* la conoscenza consentitagli dall'età.

Nonostante il riconoscimento davvero inaudito di un progresso conoscitivo in seno all'anima del Cristo, Tommaso non arriva tuttavia a ritenere che egli abbia imparato qualcosa dagli uomini o dagli angeli, mantenendo sostanzialmente invariata la posizione già espressa al riguardo nel commento alle *Sentenze*. Ancora una volta, il criterio della convenienza ha la meglio sul criterio della naturalità e dell'umanizzazione: come il *primum movens* non riceve il proprio movimento e il *primum alterans* non è passibile di alterazione, così il Cristo, capo della Chiesa e, dunque, fonte di verità e di grazia, non può essere istruito da nessuno⁴⁶¹. Non da un uomo, poiché è più nobile apprendere direttamente dalle creature, segni della sapienza divina, che mediante le parole dell'uomo, segni della sua intelligenza finita⁴⁶²; non da un angelo, dal momento che la mediazione angelica in questo caso non è necessaria: l'anima del Cristo si rivela infatti del tutto autosufficiente sia nell'ambito della scienza sperimentale - a cui non occorre l'illuminazione angelica, bastandole il lume dell'intelletto agente - sia in quello della scienza infusa, in virtù dell'unione

ostendit, quam difficile sit bonum obedientiae. Quia qui non sunt experti obedientiam, et non didicerunt eam in rebus difficilibus, credunt quod obedire sit valde facile. Sed ad hoc quod scias quid sit obedientia, oportet quod discas obedire in rebus difficilibus, et qui non didicit obediendo subesse, numquam novit bene praecipiendo praeesse. Christus ergo licet ab aeterno sciret simplici notitia quid est obedientia, tamen didicit experimento obedientiam ex iis quae passus est, id est, difficilibus, scilicet per passiones et mortem. Rom. V, 19: *per obedientiam unius iusti constituti sunt multi*» (THOMAS DE AQUINO, *In Epistolam ad Hebraeos*, c. V, l. II, in *Opera omnia*, t. XIII, Typis P. Fiaccadori, Parma 1862, p. 711). Per quanto riguarda la datazione e la redazione dell'opera, cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 372.

⁴⁶¹ *ST*, III, q. XII, a. III, resp.: «... in quolibet genere id quod est primum movens non movetur secundum illam speciem motus, sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est caput Ecclesiae, quinimmo omnium hominum, ut supra dictum est, ut non solum omnes homines per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit, Ioan. XVIII, *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Et ideo non fuit conveniens eius dignitati ut a quocumque hominum doceretur».

⁴⁶² *ST*, III, q. XII, a. III, ad secundum: «... ille qui addiscit ab homine non accipit immediate scientiam a speciebus intelligibilibus quae sunt in mente ipsius, sed mediantibus sensibilibus vocibus, tanquam signis intellectualium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae eius...». Si noti che, secondo Torrell (*Appendice I*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. II, n. 86, p. 364), Tommaso relega l'autosufficienza cognitiva del Cristo alle «cose di Dio», senza estenderla dunque al «dominio delle realtà quotidiane o delle scienze profane». A mio avviso, per quanto questa tesi sia del tutto verosimile, non vi sono elementi all'interno del testo tommasiano che inducano a limitare lo spazio dell'autodidattismo del Cristo.

ipostatica⁴⁶³. La soggezione alle istruzioni angeliche di cui parla Dionigi⁴⁶⁴ non è personale, ma si traduce da parte degli angeli in una sorta di ‘ministero ausiliario’ manifestantesi nel corso della vita terrena del Cristo: un angelo lo conforta durante la preghiera nel Getsemani⁴⁶⁵; un angelo ordina a Giuseppe di fuggire in Egitto e di tornare in Giudea⁴⁶⁶. Ma, mentre il corpo di Cristo è soggetto all’influenza dei corpi celesti – soffrendo il caldo d’estate e il freddo d’inverno –, la sua intelligenza non è soggetta all’influsso degli spiriti celesti, essendo piena di scienza e di grazia⁴⁶⁷.

⁴⁶³ ST, III, q. XII, a. IV, resp.: «... anima humana, sicut media inter substantias spirituales et res corporales existit, ita duobus modis nata est perfici, uno quidem modo, per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo, per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta, ex sensibilibus quidem, secundum scientiam experimentalem, ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis; ex impressione vero superiori, secundum scientiam infusam, quam est immediate adeptus a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturae anima illa unita est Verbo in unitate personae, ita, supra communem modum hominum, immediate ab ipso Dei Verbo repleta est scientia et gratia, non autem mediantibus Angelis, qui etiam ex influentia Verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in II libro super Gen. ad Litt. Augustinus dicit».

⁴⁶⁴ Cfr. DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De Coelesti Hierarchia*, c. IV, n. 4, in *Corpus Dionysiacum*, t. II, edd. G. HEIL, Berlin-New York 1991, pp. 22-24.

⁴⁶⁵ ST, III, q. XII, a. IV, ad primum: «... illa confortatio Angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandum proprietatem humanae naturae. Unde Beda dicit, super Luc., in documento utriusque naturae, et Angeli ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim suae creaturae non eguit praesidio, sed, homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur; ut scilicet in nobis fides incarnationis ipsius confirmetur». Indubbiamente più suggestiva è la soluzione che Tommaso propone nel commento alle *Sentenze*: «... quamvis Angeli Christum non illuminarent, tamen ei ministraverunt, ut patet Matth. 4, et ad hoc ministerium illa confortatio pertinebat; non enim confortabatur instruendo, sed eo modo quo ex colloquio et praesentia amicorum et familiarium homo naturaliter confortatur in tristitiis, ut in hoc quoque veritas assumptae naturae appareret» (THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. VI, ad secundum, p. 158).

⁴⁶⁶ ST, III, q. XII, a. IV, ad secundum: «... Dionysius dicit Christum angelicis formationibus fuisse subiectum, non ratione sui ipsius, sed ratione eorum quae circa eius incarnationem agebantur, et circa ministrationem in infantili aetate constituti. Unde ibidem subdit quod *per medios Angelos nuntiatur Ioseph a patre dispensata Iesu ad Aegyptum recessio, et rursus ad Iudaeam de Aegypto traductio*». Leggermente diversa la posizione espressa da Tommaso al riguardo nel commento alle *Sentenze*: «... sicut ipsemet Dionysius se ibidem exponit, dicitur Christus per Angelos ordinatus, non quia ipse ab eis illuminationem accipit, sed quia de his quae ad ipsum pertinebant circa ipsum gerenda, per Angelos alii instruebantur, sicut Ioseph de fuga in Aegyptum, et de reditu de Aegypto, ut dicitur Matth. 2: ipse enim per se in his eos instruere non volebat; ut ab aliis pueris non differret, et ulterius ut veritas assumptae naturae probaretur» (THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. VI, ad primum, p. 158).

⁴⁶⁷ ST, III, q. XII, a. IV, ad tertium: «... filius Dei assumpsit corpus passibile ... sed animam perfectam scientia et gratia. Et ideo corpus eius fuit convenienter subiectum impressioni caelestium corporum, anima vero eius non fuit subiecta impressioni caelestium spirituum». Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XIV, q. I, a. III, qc. VI, ad tertium-quartum, p. 158).

LA SENSIBILITÀ

La Summa aurea di Guglielmo di Auxerre

Nella *Summa aurea* il tema delle passioni di Cristo, cui viene dedicata una sola questione, viene 'incastonato' all'interno della cornice offerta dalla riflessione sulla sua molteplice volontà e sulla sua preghiera, configurandosi come uno dei problemi connessi alla dialettica tra *sensualitas* e *ratio*.

L'analisi prende avvio da Mc 14, 33, là dove si legge che Gesù cominciò ad avere paura e a provare angoscia: come interpretare queste parole? In che modo Cristo fa esperienza del timore e dell'angoscia durante la preghiera nel Getsemani? Da quali facoltà vengono generate queste passioni? E qual è il ruolo della volontà nella loro genesi⁴⁶⁸?

Nel tentativo di rispondere a tutte queste domande, Guglielmo sostiene che, anche se nel momento della supplica nell'Orto degli Ulivi né i sensi, né l'immaginazione né la facoltà estimativa del Cristo vengono toccati da qualcosa di tremendo, tuttavia, grazie all'intervento della volontà, le passioni del timore e della sofferenza vengono trasmesse dall'intelletto all'immaginazione, dall'immaginazione alla facoltà estimativa, infine, e in maniera necessaria, dalla facoltà estimativa alla *sensualitas*⁴⁶⁹. Si noti, tuttavia, che la

⁴⁶⁸ In questa parte dell'opera l'autore si concentra sul timore di cui Cristo fa esperienza nel momento dell'agonia; ma si veda anche la sezione dedicata ai doni dello Spirito Santo: cfr. GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, t. III/2, tr. XXXI, c. I ed. J. RIBAILLIER, Paris-Grottaferrata 1986, p. 602, dove al Verbo incarnato viene attribuito il *timor naturalis*; e *ivi*, tr. XXXII, q. IV, pp. 629-631, dove gli viene attribuito il *timor reverenciae*. Per uno studio sulla nozione di timore nella letteratura teologica tra il 1170 e il 1240, cfr. R. QUINTO, "Le commentaire des *Sentences* d'Hugues de Saint-Cher et la littérature théologique de son temps"; per quanto riguarda Guglielmo di Auxerre in particolare, cfr. *ivi*, pp. 307-312.

⁴⁶⁹ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, t. III/1, l. III, tr. VI, c. II, ad primum, p. 80: «... re vera timor sive horror mortis seu voluntas non moriendi fuit in Christo, tamen ex sensualitate; et licet in Christo omnino non cecidisset horribile in sensum eius nec in ymaginationem a sensu, tamen sicut voluit, cadere fecit illud horribile ab intellectu in ymaginationem et ab ymaginatione in estimationem vel estimativam, et ab estimativa in sensualitatem necessario». Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XV, f. 76va: «... timor in Christo fuit in apprehensione ymaginativa siue estimativa. Sed notandum quod aliter formata fuit in Christo apprehensio illa quam in nobis. In nobis enim formatur a sensibili extrinseco sed in eo ab intelligibili intrinseco. Primo enim intellexit angustiam mortis, deinde formavit illius ymaginem in ymaginationem, deinde in estimatione. Et sic anima estimans horribile mortis timuit. Et quia Christus optime dispositus erat secundum omnes potentias interiores et exteriores uerissime estimavit illud horribile. Et ideo magis timuit et doluit quam aliquis possit timere et dolere. Item quia ab intellectu

volontà non gioca il ruolo di *causa* in senso proprio, ma soltanto di *occasione* - o causa accidentale - del timore: la paura, infatti, non scaturisce dalla volontà, ma dalla *estimatio sensibilis sive imaginabilis*. La volontà si limita a permettere che ciò avvenga, come chi, aprendo la finestra, lascia entrare la luce in casa: costui, al pari della volontà del Cristo, non è causa dell'illuminazione se non in modo occasionale, dal momento che la causa reale di ciò è il sole. O, ancora, come chi, avendo deciso di digiunare a lungo, a un certo punto si sente affamato: per quanto l'occasione dello stimolo della fame sia rappresentata dalla volontà di digiunare, tuttavia è la *vis appetitiva sensibilis* a indurre lo stomaco a sentire il senso di vuoto in maniera naturale e necessaria⁴⁷⁰.

et ymaginatione formabat ymaginem horribilem in estimatiua non semper timuit quia non semper descendit ymago mortis usque ad estimatiuam, sed quando Christus eam formare uoluit et ita quando uoluit timuit, quod in nullo alio fuit, immo uellet nollet apprehenso horribili timebat. Uel potest dici quod naturaliter sine omni apprehensione timuit, sicut quando aliquis est apud colubrum uel lupum, licet non uideat uel sentiat eum, tamen horrorem habet naturaliter. Similiter equus quando est apud foueam, licet non uideat eam nec aliquo modo sentiat, tamen naturaliter horret. Similiter quando aliquis occidendus est in die illa, totam diem in tristitia maiori solito ducit. Et hoc naturaliter sine omni apprehensione. Unde si queratur ab eo: 'quid habes?', statim respondet: 'nescio quid'. Et secundum quod magis aporpinquat hora mortis, magis tristatur. Similiter dicimus de Christo quod aporpinquante hora mortis naturaliter timuit, non tamen necessitate sed uoluntate, quia potuisset uitare si uoluisset uel uellet». Ugo sembra rifiutare - anche se non in maniera esplicita, al contrario di Rolando di Cremona - la tesi di Guglielmo secondo cui, dopo la trasmissione dell'*ymago* della morte alla facoltà estimativa, la volontà del Cristo non può fare più nulla per contrastare l'insorgere della passione: sembra dunque di capire che per il Domenicano, nel quadro della psicologia del Verbo incarnato, *naturale* non sia mai sinonimo di *necessario* («quia potuisset uitare si uoluisset uel uellet»).

⁴⁷⁰ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. II, ad primum, pp. 80-81: «Proprie ergo prima voluntas non fuit causa sed occasio illius timoris, quia non per se, sed per accidens fuit causa illius, quando fecit quiddam, quo facto exiit timor ille non ab illa uoluntate, sed ab estimatione sensibili sive ymaginabili, sicut ille qui aperit fenestram non illuminat domum nisi occasionaliter, quia facit aliquid, quo facto domus illuminetur, non ab ipso, sed a sole, sicut et voluntas illius qui uult ieunare diu et diu ieuni<at>, non est causa quare ipse appetat comedere. Appetit enim comedere uelit nolit; sed est quedam occasio, quia facit aliquid, scilicet diuturnam abstinentiam, quo facto fit ille appetitus, non ab illa prima uoluntate, sed a vi appetitiva sensibili. Stomachus enim sentiens suam inanitionem naturaliter appetit et necessario. Eodem modo fuit in timore Christi, quia voluntas illius fuit prima occasio sed non fuit causa proprie». Nella risposta alla quarta obiezione, commentando la frase "Christus timuit mortem quia uoluit", Guglielmo sottolinea come quel *quia* denoti l'occasione o la prima causa accidentale, non la causa immediata del timore (cfr. *ivi*, sol. 3, p. 81). Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XV, f. 76vb: «Solutio. Timor ille proprie loquendo quo Christus timuit mori non fuit uoluntarius sed naturalis. Non tamen ex necessitate sed quodammodo a uoluntate sicut patet in exemplo manifesto. Ex eo quod iste aperuit fenestras fit quod domus illuminatur a sole: non quod iste aperiendo illuminet domum, sed facit aliquid quo facto illuminatur domus a propria causa luminis, id est a sole. Sic timor ille fuit a uoluntate tamquam a causa siue occasione remota, quia Christus fecit quiddam uoluntarie quo facto naturaliter timuit. Uoluit enim ut ymago mortis ab intellectu per ymaginationem formaretur in estimatione quo facto naturaliter statim timuit, sed si uellet non fieret ymago et nec timor, sicut si iste uellet non aperiret fenestras et ita si uellet non illuminaretur domus. Sicut igitur hec distinguenda est: hec domus illuminata

Una volta che la volontà ha accettato che il timore penetri nella facoltà estimativa, infatti, si entra nell'ambito della necessità: per quanto grande sia la dolcezza della carità di cui Cristo gode, non c'è più spazio per il libero arbitrio. Il medesimo fenomeno si verifica anche in soggetti diversi dal Verbo incarnato, come Pietro o Andrea, che possono sì reprimere o attenuare il timore della morte da loro sperimentato, ma solo all'inizio della prova, quando è ancora in loro possesso la facoltà di decidere se pensare o meno all'oggetto della paura:

Petrus et Andreas bene potuerunt reprimere sive diminuere timorem mortis in semetipsis a principio, quando in eis erat cogitare de horribili vel non cogitare, sed postquam cecidit illud horribile in estimativam, non potest facere aliquis sanctus quin timeat. Eodem modo Christus potuit vitare timorem mortis, si placuisset ei, sed postquam voluit quod horribile illud caderet in estimativam, non potuit vitare illud⁴⁷¹.

In questo modo, da una parte viene preservata la libera volontà del Cristo; dall'altra, la passione del timore viene imputata alla sfera irrazionale dell'anima e inserita così in una dimensione retta dalla necessità. È dunque legittimo asserire che “Cristo volontariamente volle non morire”, ma solo in virtù della *voluntas sensualitatis*, non *ex libera* (o *rationali*) *voluntate* - altrimenti si incorrerebbe in un caso di *fallacia consequentis*; viceversa, la proposizione “Cristo involontariamente volle non morire” è valida solo se l'avverbio *involuntarie* fa riferimento alla *voluntas rationis*⁴⁷².

est quia iste uoluit, ita Christus oblatu est quia uoluit et Christus timuit quia uoluit. Si hoc ipsum ‘quia’ dicit causam remotam siue occasionem uera est. Si causam proprie falsa est». E ancora: «... timor ille quo Christus mori timuit non fuit ordinatus a ratione imperante siue elicente ipsum quia non fuit motus uoluntatis sed nature siue sensualitatis nec fuit meritorius ut dicunt, sed approbatio eius qua ratio approbavit eum ut fieret ad nostram salutem et instructionem meritoria fuit. Unde timor ille fuit ex uoluntate approbante sed non imperante et ideo non fuit meritorius» (*ibidem*).

⁴⁷¹ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. II, ad secundum, p. 81.

⁴⁷² GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. II, ad quintum, pp. 81-82: «... si hec duo aduerbia ‘voluntarie’, ‘involuntarie’ sumantur generaliter et pro uoluntate rationis et pro uoluntate sensualitatis, concedimus hanc: ‘Christus uoluntarie uoluit non mori’, quoniam uoluntate sensualitatis uoluit non mori. Sed secundum hoc non ualet hec argumentatio: ‘uoluntarie uoluit non mori; ergo ex libera uoluntate uoluit non mori’. Et patet quod ibi est fallacia consequentis a superiori ad inferius affirmando. Si uero illa aduerbia sumantur proprie et pro uoluntate rationali siue pro libera uoluntate, tunc

In senso proprio, infatti, Cristo vuole morire e, volontariamente (in senso proprio, cioè secondo la volontà di ragione), accetta la volontà (in senso lato, dunque la *voluntas sensualitatis*) di non morire. Per questo non è corretto sostenere che Cristo riconduce la volontà di non morire al giusto fine dell'istruzione degli uomini; piuttosto, egli riconduce a questo fine l'*approvazione* - da parte della ragione - della volontà di non morire propria della *sensualitas*, in modo che i martiri, provando paura nell'avvicinarsi al patibolo, possano rispecchiarsi in lui e non cadano vittime della disperazione⁴⁷³.

esset hec vera: 'Christus involuntarie voluit non mori'; et hec similiter: 'Christus non volendo voluit non mori', id est non volendo voluntate rationis voluit non mori voluntate sensualitatis».

⁴⁷³ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. II, ad tertium, p. 81: «... hec est falsa: 'Christus voluntatem non moriendi retulit ad instructionem nostram', sed re vera approbationem illius voluntatis retulit ad instructionem nostram. Approbavit enim ratio motum illum, ut nos instrueret in hoc, scilicet quod martires venientes ad patibulum non desperarent, si timorem mortis haberent, cum ipse Dei Filius timorem mortis habuerit».

La Summa di Rolando di Cremona

Anche nella *Summa* di Rolando il tema delle passioni di Cristo, sviluppato a partire da Mc 14, 33, viene inserito all'interno della trattazione della sua molteplice volontà e della sua supplica, per quanto, in questo caso, la riflessione venga condotta alla luce di una dottrina psicologica più complessa e raffinata. Il dato evangelico è chiaro e non lascia spazio a dubbi di sorta: durante la preghiera nell'Orto degli Ulivi, il Verbo incarnato fa esperienza del timore; certamente più complesso è cercare di spiegare *come* ciò avvenga, salvaguardando la 'naturalità' del fenomeno senza tuttavia compromettere la perfezione del Cristo e il suo completo dominio di sé⁴⁷⁴.

Innanzitutto, è possibile affermare che il timore del Cristo è reale e autentico, nonostante numerosi santi sembrino affermare il contrario: quando queste *auctoritates* scrivono che il Verbo incarnato non teme veramente, intendono dire che non teme in virtù della stessa causa per cui gli altri provano paura, cioè *ex peccato*; o che, diversamente da quanto accade negli altri uomini, il timore si configura in lui come una passione non necessaria, ma assunta in maniera del tutto volontaria; o, in altri termini, che egli sperimenta il timore sotto forma di propassione, non di passione⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ Analogamente a quanto rilevato nel corso dell'analisi della trattazione di Guglielmo di Auxerre, in questa parte dell'opera ci si concentra sul timore che Cristo sperimenta nel momento dell'agonia; ma del timore del Cristo, Rolando, al pari di Guglielmo, si occupa anche più avanti, nella sezione dedicata ai doni dello Spirito Santo: cfr. ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. CCC, n. 4, p. 850, dove al Verbo incarnato viene attribuito il timore naturale e *ivi*, c. CCCIX, pp. 890-893, dove al Verbo incarnato viene attribuito il *timor reverentiae*, declinazione del *timor filialis* (cfr. R. QUINTO, "Le commentaire des *Sentences* d'Hugues de Saint-Cher et la littérature théologique de son temps", pp. 314-317).

⁴⁷⁵ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXII, n. 10, p. 104: «Ad illud quod dicit primo - quia dicit Augustinus quod non vere timuit - sensus est: non timuit vere, idest ex eadem causa ex qua alii timent. Alii enim ex peccato timent; inflictum enim est nobis ex peccato ut timeamus. Vel nobis indictum est ex necessitate. Christus autem non ex necessitate timuit, sed voluntarie assumpsit illum timorem. Vel, ut solet dici, quod habuit timorem propassione [sic!], et non timorem passionem. Et vocatur timor *propassio*, qui voluntate est assumptus; *passio* autem, qui necessitate». Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XV, f. 76vb: «Triplex causa quare aliquando a sanctis dicitur Christus non vere timuisse uel doluisse et huiusmodi. Prima est quia causam aliorum idest peccatum non habuit. Secunda quia illas affectiones non necessitate sicut nos sed sola uoluntate habuit. Tertia quia non habuit timorem passionem sed propassionem. Idem dico de dolore, tristitia et aliis affectionibus. Differt autem propassio a passione sicut dispositio ab habitu qui idem sunt in essentia, sed dicitur dispositio quia de facili potest moueri quando scilicet adhuc est in principio. Illud idem dicitur habitus quando iam est consolidatum ita quod difficile moueatur. Similiter affectio tunc dicitur propassio quando animam sic afficit quia oculus mentis non turbat. Passio uero dicitur quando ita fortis est quod oculus mentis turbat et facit a rectitudine uel dei

Ciò non significa che questo timore scaturisca dalla volontà - e dunque dalla ragione -, ma piuttosto che dalla volontà dipendono le stesse condizioni di possibilità di questa passione. Ecco perché, scrive Rolando, il timore del Cristo può essere detto in un certo senso volontario, mentre in un altro no: non è volontario in senso proprio, nell'accezione tipica del termine, secondo cui, come si legge nell'*Ethica Nicomachea*, è volontario ciò il cui principio sta in colui che agisce conoscendo le circostanze particolari in cui si attua l'azione⁴⁷⁶; viceversa, lo è nella misura in cui l'aggettivo, inteso in senso lato, si riferisce a qualsiasi cosa derivi in qualunque modo dalla volontà. Appartiene alla volontà del Cristo che il timore si dia o non si dia; tuttavia esso scaturisce dalla *vis irascibilis*, che afferisce alla *sensualitas*. In altri termini, la ragione pone il timore nell'irascibile - o meglio nella facoltà estimativa -, da cui poi esso sgorga in maniera naturale:

Vel voluntarium potest dici large quicquid est a voluntate, quocumque modo sit. Isto modo posset dici quod ille timor fuit voluntatis, quia in voluntate Christi erat quod esset ille timor, vel non esset. Tamen exhibit a vi irascibili; et vis irascibilis pertinet ad illam sensualitatem de qua supra locuti sumus. Unde naturaliter exhibit ille timor de vi irascibili ex quo ratio posuit horribile in irascibili, sive potius in estimativa. Sed ex propria voluntate posuit; sed naturaliter exhibit ille timor ex irascibili⁴⁷⁷.

contemplatione declinare et tunc leditur ratio et patitur». Particolarmente interessante è l'associazione *habitus/dispositio - passio/propassio*. Si noti che né Ugo né Rolando avvertono la necessità di distinguere la propassione del Cristo dalla propassione dell'uomo in generale. Questo atteggiamento potrebbe trovare una spiegazione nel fatto che entrambi considerano il primo moto come un fenomeno moralmente irrilevante e mai qualificabile come peccato. Cfr. O. LOTTIN, *Les mouvements premiers de l'appétitif sensitif de Pierre Lombard à Saint Thomas d'Aquin*, in ID., *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, t. II, Gembloux 1948, pp. 493-589, in particolare pp. 526-528. Per un'analisi della nozione di propassione [del Cristo], cfr. *infra*, pp. 299-301, n. 740.

⁴⁷⁶ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXII, n. 11, p. 104: «... uno modo ille timor fuit voluntarius, et alio modo non. Non fuit voluntarius proprie, secundum quod solet describi voluntarius motus, ut illud dicatur voluntarium cuius principium est in ipso cognoscenti singularia, sicut dicit in Ethicis Aristotelis; hoc est dictu: cuius causa est tantum intra et non extra». Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, l. III, c. 1 (1111a 22).

⁴⁷⁷ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXII, n. 11, pp. 104-105.

Una volta dunque che la ragione, anche in assenza della mediazione dei sensi⁴⁷⁸, ha posto il timore nella facoltà estimativa, la sua processione dall'irascibile diviene un fenomeno squisitamente naturale, in cui la *voluntas rationis* non gioca più alcun ruolo⁴⁷⁹. Naturale, tuttavia, non significa necessario: Rolando, a differenza di Guglielmo di Auxerre, ritiene che nel Cristo la funzione della ragione non si esaurisca con la trasmissione dell'*horribile* nella facoltà estimativa. Essa, infatti, può ancora fare in modo che a questo fenomeno non segua alcun timore; o, in alternativa, che il timore cessi subito dopo la sua assunzione⁴⁸⁰.

Ed è sempre l'intervento della ragione a far sì che il *timor* permanga nell'irascibile nonostante la *iocunditas* derivante dalla *beatitudo* - o *comprehensio* -, al contrario di quanto accade in coloro che, come Pietro e Andrea, temono per necessità e il cui timore per necessità viene assorbito da quella *suavitas celestis* - o *dulcedo spiritualis* - di cui vengono beneficiati nel loro cammino verso il patibolo⁴⁸¹. Tra il caso dei martiri e quello del Cristo, dunque, non può essere istituito alcun paragone: mentre in Pietro (e in Andrea) la quantità di piacere è direttamente proporzionale all'attenuazione del timore,

⁴⁷⁸ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXII, n. 16, p. 106: «... videtur quod horribile non cadebat in sensum antequam venisset ad crucem, et ita nec in yma[ginationem], et ita nec in extimationem -. Dicimus quod Christus poterat facere sine aliquo sensu preambulo quod caderet horribile in extimativam, sicut si prederet sensus. Et ita fecit ibi». Del resto, si tratta di un fenomeno riscontrabile anche in altri soggetti, come, ad esempio, i melancolici: «Aliquando enim ex sola cogitatione cadit horribile in extimativam, et fit homo timidus; et non prederet sensus, sicut videmus in melancolicis» (*ibidem*).

⁴⁷⁹ La *voluntas rationis*, infatti, si configura esclusivamente come causa mediata del timore, mentre la causa immediata del suo insorgere è rappresentata dalla *vis irascibilis*. Solo se tiene conto di questa precisazione la proposizione "Christus timuit quia voluit" può essere intesa correttamente (cfr. ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXII, n. 18, p. 106).

⁴⁸⁰ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXII, n. 17, p. 106: «Quidam dixerunt quod, postquam Christus fecit ut caderet illud horribile mortis in extimativam, non potuit vitare quin timeret. Et istud non est verum. Christus enim bene poterat facere ut horribile caderet in sua extimativa, et tamen poterat facere, si volebat, etiam ex virtute rationis anime sue, ut non sequeretur timor. Vel poterat facere, quam cito assumpsit illum timorem, ut cessaret statim». Questa è una delle molte tesi di Guglielmo criticate e confutate da Rolando.

⁴⁸¹ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXII, n. 12, p. 105: «Quia [Christus] volebat ut esset ille timor in irascibili, ideo fuit. Nisi enim habuisset illum timorem ita in sua potestate, ratio illa procederet. Sed si timor ille fuisset in Christo ex necessitate inflictus, sicut fuit in Petro, ex necessitate fuisset ex illa suavitate absorptus. Unde impossibile fuisset quod fuisset in Christo, sicut non posset esse in aliquo qui est in beatitudine, sive in comprehensione; et ipse erat comprehensor». Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XV, f. 76va: «... reuera certitudo minuebat in Petro sensum doloris, sed tamen per accidens, quia certitudo faciebat eum cogitare de Deo et hec cogitatio dolorem et timorem reprimebat. In Christo autem non reprimebat timorem et dolorem summa delectatio quam habebat in Deo quia uoluntarie formabat ymaginem mortis in estimatiua. Et ita simul fruebatur et dolebat et timebat et patiebatur pro nobis».

Cristo trattiene volontariamente la gioia perché non irrighi la radice della passione negativa:

Non est ergo simile, vel proportio, quoniam tanta iocunditas remittebat tantum illum timorem in Petro, et maior magis; sed Christus voluntate retinebat illam iocunditatem ne perfunderet radicem illius motus, scilicet timoris. Et ideo remanebat timor. Sed purus homo non potuisset retinuisse illam iocunditatem quin perfunderet radicem timoris, ex quo illa delectatio esset in actu; Christus autem poterat. Et ideo non est simile, neque est ibi proportio⁴⁸².

Particolarmente interessante è la riflessione che Rolando conduce nel tentativo di confutare l'obiezione secondo cui nel Cristo non si registrerebbe alcun moto dell'irascibile, dal momento che non si sarebbe mai adirato, se non in maniera apparente, come solo in apparenza avrebbe dato prova di *admiratio*; poiché dunque l'ira si configura come il primo moto della facoltà irascibile, il Verbo incarnato non dovrebbe sperimentare neanche il secondo, cioè il timore⁴⁸³. Per risolvere questo argomento il Domenicano propone due risposte differenti: o l'ira sperimentata da Cristo è una particolare declinazione della cosiddetta *ira per zelum*, al contempo generata dall'amore e incapace di perturbare⁴⁸⁴; o, in alternativa, in virtù dell'assunto secondo

⁴⁸² ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXXII, n. 12, p. 105.

⁴⁸³ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXXII, n. 8, p. 104: «... motus naturalis irascibilis numquam fuit in Christo, quia numquam fuit iratus. Irasci enim est motus naturalis vis irascibilis, et illud numquam fuit in Christo. Quamvis dicatur in Marcho (III a) quod dixit in ira, illud ita dictum est sicut dictum est de ipso quod miratus est, cum numquam in ipso fuerit admiratio, quamvis ita fuerit dispositus aliquando exterius quasi videretur admirari. Sic ergo motus naturalis vis irascibilis numquam fuit in Christo. Et ille est primus motus irascibilis. Sed si non fuit in vi irascibili Christi primus suus motus, ergo nec secundus, quia secundus non dicitur nisi respectu primi. Sed timere est motus irascibilis. Ergo timor numquam fuit in irascibili Christi. Et si non fuit in irascibili, multo magis non fuit in aliqua alia vi Christi. Et si non fuit in aliqua vi Christi, non fuit in Christo. Ergo Christus numquam timuit».

⁴⁸⁴ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXXII, n. 15, p. 105: «... ira fuit in Christo, scilicet ira per zelum, que est caritatis. Sed illa ira ita fuit in ipso quod nullo modo perturbavit rationem eius; et sine omni peccato fuit in ipso. Unde non est inconueniens si dicatur quod fuit ita iratus ira per zelum, quod dicitur in Marcho (III a)». La nozione di *ira per zelum* è mutuata da Gregorio Magno (non citato dall'autore; cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, I. V, c. 45, n. 82, ed. M. ADRIAEN, CCSL 143, Turnhout 1979, pp. 279-280), che, nel contrapporla all'*ira per vitium*, la definisce come quella

cui nel Verbo incarnato non viene necessariamente rispettata la regola che si osserva negli altri soggetti, si potrebbe rispondere che egli, sebbene non conosca la passione dell'ira, tuttavia fa esperienza del timore grazie all'intervento della volontà⁴⁸⁵.

manifestazione dell'ira che turba e acceca in un primo momento per consentire di vedere meglio poi. Per questo, nell'applicarla al Cristo, è necessario qualificarla ulteriormente, privandola del potenziale perturbante. Nel mondo medievale l'ira si qualifica come una passione anomala, in quanto, pur essendo collocata sin dall'inizio della riflessione monastica tra i sette vizi capitali, assume talvolta le sembianze della virtù (si noti che la riflessione medievale sull'ira si configura come uguale e contraria a quella condotta da Aristotele nella *Rhetorica*; sulla trattazione aristotelica del problematico rapporto tra ira e mitezza, cfr. S. GASTALDI, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino 1990, pp. 18-22). Alla base del riconoscimento dell'ambivalenza di questo affetto, c'è la chiara coscienza dell'esistenza di un notevole problema esegetico, in cui la vita affettiva del Cristo svolge un ruolo fondamentale. Infatti, sebbene il Verbo incarnato venga proposto come modello esemplare di mansuetudine, in quanto capace di affrontare con straordinaria pazienza anche il torto più insopportabile, l'ira è senza dubbio l'affetto che egli manifesta con maggiore frequenza: sono circa trenta i passi evangelici inerenti all'indignazione del Cristo (P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul*, p. 37, n. 7), una passione che si dirige ora contro la durezza di cuore dei farisei, ora contro il comportamento dei discepoli, fino a trasformarsi in vera e propria violenza nei confronti dei mercanti nel tempio. Com'è facile comprendere, risulta estremamente problematico conciliare queste reazioni del Verbo incarnato con la definizione dell'ira come vizio capitale, cioè foriero di colpe ulteriori, armonizzando l'immagine di un Dio incollerito e animoso con il 'comandamento della mitezza' veicolato dal Vangelo. Per una storia medievale dell'ira, cfr. S. VECCHIO, "Ira mala/ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù" in *Doctor Seraphicus*, 45 (1998), pp. 41-62; C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000, pp. 54-77.

⁴⁸⁵ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXII, n. 15, pp. 105-106: «Vel aliter potest ad illum responderi, ut dicatur quod numquam fuit ira in Christo, et tamen potuit esse secundus motus in irascibili, videlicet timor, quia voluntate posuit illum Christus. Non enim est observanda regula in Christo, que in aliis».

Alessandro di Hales

La Glossa alle Sentenze e le questioni disputate 'antequam esset frater'

Come già la questione della scienza del Verbo incarnato, il tema della sua passibilità viene trattato da Alessandro di Hales sia nella *Glossa alle Sentenze* sia nelle quaestioni disputate 'antequam esset frater', e, in particolare, nella *quaestio* XVI, dove la figura di Cristo è accostata a quella di Adamo e la riflessione è condotta in maniera abbastanza organica e coerente⁴⁸⁶.

Il primo problema che Alessandro affronta in questo testo concerne l'assunzione da parte di Cristo di un'anima passibile⁴⁸⁷. All'argomento di fede, cui si riduce il laconico *respondeo* e che, in quanto tale, non può essere messo in discussione⁴⁸⁸, Alessandro affianca una serie di singolari argomentazioni, elaborate nel tentativo di risolvere le difficoltà messe in campo. Particolarmente interessante è la riflessione che l'autore conduce intorno al rapporto di causa-effetto sussistente tra colpa e passibilità (intesa come pena) e alla forma che questo assume nel quadro della psicologia del Cristo: se la passibilità si configura infatti come una conseguenza del peccato, il Verbo incarnato non dovrebbe dividerla con gli altri uomini (a meno che non si tratti di un effetto disordinato; un'ipotesi, questa, del tutto inammissibile).

Ebbene, secondo Alessandro, la soluzione del problema sta nel comprendere che, se è falsa l'affermazione secondo cui è ingiusto che venga punito chi non ha commesso il male, viceversa è vera la seguente proposizione: «'si punitur et nullam habet ordinationem ad deliquentem, iniustitiam habet'»; in altri termini, se chi non si è macchiato di alcuna colpa viene punito invano e il suo sacrificio non serve alla

⁴⁸⁶ La *quaestio* XVI è suddivisa in quattro *disputationes*, la prima delle quali è appunto dedicata alla passibilità di Adamo; di questo tema non ci si occuperà direttamente in questa sede. Come già nel capitolo sulla conoscenza, si è deciso di ricostruire la riflessione di Alessandro a partire dal canovaccio offerto dalla questione disputata, istituendo un confronto il più possibile puntuale con l'esposizione, spesso cursoria e del tutto a-sistematica, della *Glossa alle Sentenze*.

⁴⁸⁷ Si noti che, come Alessandro spiega nel prologo della questione, non viene qui affrontato il tema di quella passibilità che è nell'anima *ex parte carnis* (cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, n. 1, in *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, t. I, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, p. 224).

⁴⁸⁸ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 1, n. 36, p. 240: «Concedo conclusionem, et fidei nostrae est. Fides enim nostra dicit quod Christus assumpsit animam cum passibilitate».

riabilitazione del peccatore - poiché non ha in sé le condizioni per farlo -, è stata compiuta un'ingiustizia. Ma non è questo il caso di Cristo:

... anima Christi habuit ordinationem ad delinquentem, quia habuit ordinationem ad suam carnem, et caro sua ad carnem Aadae; caro autem Aadae habuit ordinationem ad animam suam delinquentem, et ita per medium anima Christi habuit ordinationem necessariam ad animam Aadae delinquentem⁴⁸⁹.

Per la proprietà transitiva dell'*ordinatio*, dunque, l'anima di Cristo è *necessariamente* ordinata a quella - peccatrice - di Adamo. E questo perché, mentre da una parte l'anima di Adamo pecca volontariamente, e, dall'altra, l'anima di chi discende da Adamo attraverso la concupiscenza della carne si trova necessariamente nel peccato, l'anima di Cristo è necessariamente ordinata a quella carne che per necessità o per volontà condivide una condizione di colpa, allo scopo di redimerla (e non, *ça va sans dire*, di peccare)⁴⁹⁰. Sulla scorta dell'esempio di Giobbe filtrato dall'esegesi di Gregorio Magno, è possibile dunque affermare che la pena della passibilità assunta da Cristo ha una duplice funzione: da un lato, si configura come risarcitoria, nella misura in cui serve a riparare la colpa dei padri; dall'altro, è finalizzata a un incremento di gloria⁴⁹¹; in ogni caso, non è né ingiusta né superflua.

Del resto, aggiunge Alessandro, in un soggetto non si dà un fine senza l'atto volto a conseguirlo, e non si dà un atto senza la relativa potenza; ma il fine di Cristo è la redenzione del genere umano, dunque in lui sono presenti sia la passione, cioè l'atto

⁴⁸⁹ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 1, n. 37, p. 240.

⁴⁹⁰ Come si avrà modo di mettere in luce in seguito, non si fa qui riferimento alla *necessitas indigentiae*, ma alla *necessitas exigentiae sive communis congruitatis*: non si tratta dunque di una necessità in senso stretto, ma, piuttosto, di una necessità di convenienza.

⁴⁹¹ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 1, n. 37, p. 241: «Poena duplicem habet ordinationem: unam ad culpam quae praecedit, aliam ad gloriam quam praecedit, quia per poenam devenimus ad gloriam. Iob ergo sustinuit poenam dupliciter: vel propter culpam quam in se meruit vel in alio, vel ad gloriae augmentum. Unde, licet in aliquo non sit culpa, potest tamen sustinere poenam ad augmentum gloriae suae. Unde non sequitur, si non praecedit culpa, quod supervacua sit poena; sed si non esset ad augmentum gloriae, vel pro culpa praecedenti, vel causa manifestationis divinae, vacua esset poena tunc. Unde dico quod falsa est illa propositio, qua dicitur quod 'si punitur qui non deliquit, iniustitia est'; quia Christus non susinuit poenam propter culpam in se, sed in patribus». Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, l. XIII, c. 30, n. 34 (CCSL 143A, p. 687).

diretto al conseguimento di questo fine, sia la passibilità, cioè la potenza della passione; in caso contrario, l'umanità non verrebbe salvata. Queste condizioni, inoltre, non possono che presentarsi in un'anima congiunta sia alla carne sia alla divinità⁴⁹²: la redenzione, infatti, è volta alla soddisfazione della colpa, che, per risultare adeguata, deve essere a quella uguale e contraria. Poiché dunque il peccato fu universale, il fio da pagare per estinguerlo non può essere che universale; e poiché fu compiuto attraverso un uomo, attraverso un uomo deve essere rimesso:

redemptio est ad satisfaciendum; satisfactio autem, si sit congrua,
debet esse secundum genus delicti. Ergo si delictum fuit universale,
oportuit quod satisfactio universalis esset; et si delictum per hominem,
et per hominem satisfactio⁴⁹³.

Il danno causato dal peccato originale, perciò, può essere riparato soltanto da un uomo in grado di reintegrare la giustizia universale e di ristabilire la rettitudine di tutto il genere umano. Da un uomo, dunque, che appartenga alla stirpe di Adamo - giacché, se così non fosse, la soddisfazione non sarebbe adeguata; che della stirpe di Adamo condivida soltanto la carne, non anche la concupiscenza carnale - che, in quanto colpa, lo priverebbe della giustizia universale; e, infine, che sia anche Dio⁴⁹⁴.

Dunque, l'anima di Cristo si configura come dotata di passibilità, una passibilità simile ma non uguale a quella rinvenibile nell'anima dell'uomo comune e nei demoni. L'anima dell'uomo, infatti, patisce necessariamente in virtù della colpa insita nella

⁴⁹² Si noti che, come il già citato caso della nozione di necessità, anche l'impossibilità è da intendersi in relazione all'idea di convenienza: «et intelligamus hoc 'non potest', id est 'non congruit'» (ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 1, n. 35, p. 239).

⁴⁹³ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 1, n. 35, p. 239.

⁴⁹⁴ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 1, n. 35, p. 239: «Sed delictum illud corrumpit iustitiam universalem, id est rectitudinem totius generis humani; ergo oportuit satisfactionem fieri per iustitiam, et hoc per iustitiam universalem, id est per hominem cuius iustitia universalis sit ad omnes iustitias hominis. - Haec ergo iustitia, per quam erit satisfactio, aut erit puri hominis qui est de genere Adam, aut qui non est de genere Adam. Si est hominis non de genere Adam, non erit congrue satisfactoria vel receptoria pro illis qui sunt de genere Adam. - Et nota quod 'esse de genere Adam' dicitur dupliciter: quoad carnem scilicet, vel quoad concupiscentiam carnalem. Hoc ultimo modo non potuit esse de genere Adam Christus, quia sic haberet culpam, quod absit, et ita non haberet iustitiam universalem. Oportuit ergo ipsum esse de genere Adam secundum carnem tantum quam traheret ab ipso. Si autem tantum carnem trahat ab ipso, sine omni culpa, adhuc non erit universalis in eo iustitia nisi sit Deus, hoc est Filius Dei, quia angelus non potuit esse, cum ipse carnem non habeat».

carne (contratta nel caso dei bambini, contratta e commessa nel caso degli adulti); la necessità di patire che affligge il demone deriva dal disordine - volontario e colpevole - proprio dello spirito in sé; la passibilità dell'anima di Cristo, al contrario, deriva *ex culpa contracta in alio*⁴⁹⁵, per quanto, come nel caso dell'uomo in generale, veicolata dall'unione con la carne. Se così non fosse, e cioè se tale passibilità fosse creata prima dell'unione tra anima e corpo, da una parte Dio commetterebbe un'ingiustizia nei confronti del Figlio, dall'altra la pena non condurrebbe ad alcuna soddisfazione; ciò che distingue il Cristo dall'uomo comune è il fatto che la passibilità della sua anima, che prima dell'unione con la carne si configura come una mera *possibilitas ad patiendum*, in seguito all'incarnazione assume le caratteristiche di una *necessitas exigentiae sive congruitatis*, che, lungi dal limitare la libertà del soggetto, si definisce come funzionale alla redenzione del genere umano⁴⁹⁶.

A questo punto dell'indagine, inizia un'ampia sezione dedicata alle modalità di sperimentazione delle passioni da parte del Verbo incarnato e, in particolare, al tema della coesistenza in seno alla sua anima di affetti reciprocamente contrari come il dolore

⁴⁹⁵ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 1, n. 38, p. 240: «... in hoc est dissimilitudo, quod anima in carne habet necessitatem ad pati ex culpa, vel contracta ut in parvulis, vel acta et contracta ut in adultis. Anima autem Christi, licet habuerit compassibilitatem, non tamen habuit eam ex culpa contracta in se sicut parvuli, sed ex culpa contracta in alio. - Dissimilitudo autem fuit respectu daemonum, quia necesse est eos pati ex culpa acta; sic autem non fuit passibilitas in anima Christi. Concedo ergo quod assumpsit animam cum passibilitate».

⁴⁹⁶ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 2, n. 43, p. 243: «Passibilitas dicitur dupliciter: vel possibilitas ad patiendum, vel necessitas ad patiendum; necessitas autem dupliciter: vel indigentiae, vel exigentiae sive congruitatis. Dico ergo quod in creatione habuit possibilitatem ad pati ... Sed secundum quod dicitur passibilitas indigentiae vel exigentiae, sic est ex comparatione sive ex adiunctione ad corpus, quia aliter remaneret iniustitia, et non esset satisfactio. Quia congruit quod anima sic passibilis in carne satisfaciat pro anima delinquente in carne. Unde Christus assumpsit carnem de carne, necessitatem de necessitate, sed non indigentiam de indigentia, quia immunitas a culpa et unitas cum deitate tollit eam». Nella *Glossa alle Sentenze* Alessandro propone una soluzione diversa, incentrata sulla distinzione tra quattro generi di necessità: *secundum formam* (secondo cui il caldo scaldava); *secundum materiam* (secondo cui il sommamente caldo diventa fuoco); *secundum efficiens* (quando interviene una causa violenta); *secundum finem* (secondo cui si dice che, nella misura in cui il fine della casa consiste nell'abitarla, è necessario che essa abbia una copertura). Secondo Alessandro, nel Cristo si rinviene soltanto quest'ultimo tipo di necessità (*secundum ordinem*) *ex dispensatione* (e, dunque, perché si compia il disegno divino di redenzione dell'umanità); cfr. ID., *In III Sent.*, d. XVI (AE), n. 1, p. 171; (L), n. 5, pp. 172-173. Questa soluzione viene adottata anche dall'autore della *Summa halensis* (cfr. [ALEXANDER DE HALES], *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. IV, m. III, c. I, resp., pp. 206-207). Come si avrà modo di mettere in luce più avanti, Alberto Magno rifiuta categoricamente questa soluzione, qualificandola come «completamente assurda» e «del tutto fuor di proposito», mentre Bonaventura, meno severo, la giudica «abbastanza ragionevole», nonostante preferisca non adottarla, in quanto, a suo giudizio, inefficace.

e il gaudio. Il principale contributo che Alessandro dà alla discussione su questo argomento è senza dubbio rappresentato dall'introduzione nella psicologia del Cristo della distinzione tra *ratio ut ratio* e *ratio ut natura*, che, già presente nel manoscritto L della *Glossa alle Sentenze*⁴⁹⁷, viene tematizzata in maniera approfondita proprio nella *XVI quaestio disputata 'antequam'* e così consegnata alla riflessione successiva⁴⁹⁸.

Prima però di addentrarsi nell'analisi della questione, è opportuno soffermarsi sulla riflessione che l'autore conduce intorno ai vari significati del termine *passio*. Nella *disputatio I* della *quaestio XVI*, dedicata alla passibilità di Adamo, Alessandro sostiene che l'aggettivo *passibilis* è dotato di molteplici significati. In primo luogo indica *quod est receptibile*, vale a dire l'anima in ogni sua condizione: oggetto della *receptio* sono infatti le specie intelligibili, che dunque vengono a configurarsi come *passiones* o *informationes*, a causa della loro attitudine informante. Nella sua seconda accezione, *passibilis* deriva dal latino *pati*, inteso come sinonimo di *recipere cum aliqua oppositione in receptibilis existente*: in questo caso, l'anima si dice recettibile – e dunque passibile – di gioia e tristezza. Infine, si dice *passibile* ciò che è *necessarium ad passiones*, cioè l'anima dell'uomo decaduto, costretta a scontare la pena di un'affettività involontaria ed eccessiva⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XV (L), n. 41, p. 164.

⁴⁹⁸ Per quanto riguarda il ruolo di questa distinzione (e delle sue implicazioni) nella *Summa halensis*, nell'opera di Alberto Magno e in quella di Bonaventura, cfr. *infra*, pp. 232 ss., 245 ss. e 292 ss.; per quanto concerne l'utilizzo che ne fa Tommaso d'Aquino, cfr. C. MOTTA, "Piacere e dolore del Cristo nella riflessione teologica del XIII secolo", in C. CASAGRANDE-S. VECCHIO (edd.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze 2009, pp. 187-220, in particolare pp. 187-220, dove è indicata la bibliografia sul tema.

⁴⁹⁹ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. I, m. 1, n. 14, pp. 230-231: «Passibile ... tripliciter dicitur ... Uno enim modo 'passibile' idem est quod receptibile; et sic dicitur anima passibilis in quocumque statu, quia receptibilis est specierum intelligibilium, species autem in anima sic dicuntur passiones [cfr. ARISTOTELE, *De anima*, l. III, c. 8 (432a 5-6)]. Sic autem passibile dicitur a 'patin', graecum, id est ab informatione, quia informat eam. Haec est generalissima ratio 'passibilis'. Secundo modo dicitur 'pati' recipere cum aliqua oppositione in receptibilibus existente; sic receptibilis est gaudii et tristitiae. Quia quando anima species intelligibiles recipit, licet sint aliquorum contrariorum, sicut albedinis et nigredinis, nulla tamen alii contrariatur; sed sicut est receptibilis gaudii et tristitiae, sic. - Recipere autem cum oppositione, hoc est duobus modis. Quando enim recipit conveniens vel inconveniens, hoc potest esse moderatum vel immoderatum, sive excellens vel non excellens. Si receptum est conveniens vel inconveniens moderatum, sic dicitur 'passibile' secundo modo; si vero sit conveniens vel inconveniens immoderatum, sic dicitur tertio modo. Quarto modo dicitur 'passibile' quod necessarium est ad passionem nec est ordinatum ad compatiendum [nisi] immoderatum». Si noti che la percezione con opposizione può avvenire in due modi, cioè in maniera moderata – o eccellente - oppure in maniera immoderata - o non eccellente.

Sulla base di questa analisi, nella *disputatio* II della medesima *quaestio*, dove ci si chiede se l'anima di Cristo sia passibile in ogni sua parte⁵⁰⁰, Alessandro afferma che per *passio* si può intendere ora il *gaudium*, ora il *gaudium inordinatum*, ora la *poenalitas*, vale a dire il fardello della passibilità. Ebbene, se si considera la passione-gaudio, il Verbo incarnato può essere detto passibile in ogni sua potenza solo a condizione che si assuma il termine *passio* nella sua accezione di *informatio*, al pari delle specie intelligibili *albedo* o *negritudo*: in altri termini, il Cristo sperimenta la passione della gioia *secundum omnem vim animae suae* come un fenomeno meramente cognitivo, privo di qualsiasi implicazione affettiva in senso stretto⁵⁰¹. Se invece si considera la passione come sinonimo di passibilità, è necessario distinguere la facoltà razionale superiore in *ratio ut ratio* e *ratio ut natura*:

Superior portio rationis consideratur dupliciter: quia ut est 'natura', scilicet ut est quaedam potentia animae in se, secundum se carni unita, et apprehendens ex cognitione innata ... Vel dicitur ratio ut 'ratio', scilicet quando apprehendit cum electione et deliberatione. Dico ergo quod ratio superior in Christo, ut natura, fuit possibilis ad quoddam pati; sed ratio ut ratio disposita fuit ad passibilitatem quae est gaudium, vel non tantum etiam disposita, sed habuit necessitatem ad gaudium, propter unionem cum deitate⁵⁰².

Poco oltre Alessandro spiega che, mentre nella parte inferiore della ragione del Cristo ha luogo il *sensus passionis*, al livello della ragione superiore si verifica la *cognitio passionis*, che subito si trasforma nella negazione della passione dolorosa

⁵⁰⁰ Si noti che la rilevanza della questione è di carattere soteriologico: se Adamo ha peccato mediante la carne e ogni parte della sua anima, dall'*anima vegetabilis* alla parte superiore della ragione, l'anima di Cristo deve essere passibile in ogni sua parte (cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 3, nn. 44-45, pp. 244-245).

⁵⁰¹ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. III, n. 47, pp. 245-246: «Passio dicitur multipliciter. Uno modo dicitur passio gaudium; alio modo gaudium inordinatum; tertio modo dicitur poenalitas. Secundum ergo quod passio gaudium dicitur, possibilis fuit ad passionem secundum omnem vim animae suae Christus; et sic dicitur passio a 'patin', quod est informatio».

⁵⁰² ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. III, n. 48, p. 246. E continua: «Dico ergo quod secundum superiorem parte ratio unibilis est carni, quia secundum omnem partem unibilis est ei. Sic, secundum quod est natura quaedam, compassibilis est. Secundum vero quod ratio unita est deitati, ex illa ordinatione non est compassibilis dolore mortis, sed necessitatem habet ad gaudium» (*ibidem*).

medesima *propter gaudii superexcellentiam*: in altri termini, la conoscenza della sofferenza da parte della *ratio superior* non si configura come *poenalis*, dal momento che, se confrontata con la superabbondanza di gioia, non può neanche essere considerata come una passione in senso stretto⁵⁰³. Si noti tuttavia che questo non significa che l'anima razionale del Cristo venga risparmiata dal timore o dal dolore, ma soltanto che l'effetto di queste passioni viene vanificato dall'intervento della volontà:

Eodem modo in parte superiori non erat omnino separata a timore, sed timor ille erat naturalis, absque omni deliberatione; sed quando advenit opus electionis, statim fit opus et sic fuit appetitus separationis⁵⁰⁴.

Grazie all'intervento della volontà (o *ratio ut ratio*), dunque, sia il dolore sia la percezione del dolore da parte della sensualità diventano *materialia* rispetto al gaudio: lungi dall'opporci alla gioia derivante dall'unione con la divinità, ne divengono in qualche modo l'oggetto e la ragione, dal momento che è proprio attraverso l'assunzione della sofferenza da parte del Cristo che può compiersi il disegno divino della piena redenzione dell'uomo dal peccato⁵⁰⁵.

⁵⁰³ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 6, n. 56, pp. 249-250: «... passio illa fuit in carne, et sensus illius fuit in inferiori parte rationis; in parte autem in superiori, quia in superiori parte fuit cognitio passionis. Sed non fuit ei poenalis, quia etsi pertransiit passio superiorem partem, ita tamen vicit eam pars illa, quod non reputavit eam passionem, propter gaudii superexcellentiam».

⁵⁰⁴ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. III, m. 3, n. 72, p. 259. Cfr. *ivi*, m. 4, n. 77, p. 260: «... passio ... pervenit ad superiorem partem rationis ut est natura, sed ratio ut ratio vincebat omnino illam, quia in illa fuit gaudium. Et licet esset plenissime passio, deerat tamen victoria illius in superiori parte; et sic patiebatur totus Christus». Nel ms. L della *Glossa*, accanto alla distinzione tra *ratio ut ratio* e *ratio ut natura*, figura quella tra anima come principio vivificatore e anima come sostanza razionale, tratta dal *De spiritu et anima* pseudo-agostiniano (c. IX; PL 40, 784): «potest sumi anima ut anima, et sic dici comparisonem ad corpus cui unita est; vel anima ut spiritus in quantum coniuncta est divinitati. Primo modo passibilis est, secundo modo non, scilicet secundum rationem. Praeterea, 'pati' dicit actum, 'passibilis' dicit naturam; unde, cum natura patiens non sit in Deo, non potest dici passibilis; tamen dicitur 'passus' propter coniunctionem in quantum homo» (ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XV, n. 38 (ms. L), p. 163). Com'è facile capire, le due distinzioni (*ratio ut ratio/ratio ut natura* e *anima ut spiritus/anima ut anima*) funzionano sostanzialmente nello stesso modo.

⁵⁰⁵ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. III, m. 5, n. 54, p. 249: «Non opponuntur, immo simul stare possunt in anima Christi gaudium de praesentia deitatis et dolor sive sensus poenae quae fuit in carne; immo [tria praedicta] sunt materialia respectu gaudii. Et propter hoc etiam est magna gloria nostra, quod, cum homo deliquerit, homo satisfaciatur; et haec gloria auferretur nisi essent illa tria, quia aliter non esset sufficiens satisfactio». Le «tre cose dette sopra» sono «poenalia opera exteriora, et sensum horum in

La subordinazione del dolore alla gioia nella parte superiore della ragione del Cristo non deve tuttavia essere interpretata come una forma di attenuazione della sofferenza. La *contemplatio* del Verbo incarnato, infatti, si distingue nettamente dall'esperienza paolina del *raptus*: mentre quest'ultima comporta una sorta di assopimento di tutte le facoltà ad eccezione della *virtus intelligibilis*, la *comprehensio* del Cristo si configura come una condizione in cui l'anima è perfettamente ordinata sia al corpo sia a Dio⁵⁰⁶. In questo caso, dunque, l'*adhaerentia deitati*, per quanto massimamente protratta nel tempo, non implica la sospensione della percezione della passione; analogamente, la visione di Dio *facie ad faciem, sine omni figura*, non conduce a quello svincolamento *ab omni sensu passionis* che permise a Mosè - che pure contemplava Dio soltanto *sub corporalibus figuris* - di tollerare senza alcuno sforzo un digiuno lungo quaranta giorni⁵⁰⁷.

D'altro canto, la passione si manifesta nel Cristo in maniera perfettamente ordinata⁵⁰⁸, cioè non come *passio* in senso stretto (che si registra quando l'anima,

sensualitate, et voluntatem dolendi in ratione», cioè le tre condizioni di un dolore efficace; cfr. *ivi*, n. 52, p. 248.

⁵⁰⁶ Cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 7, n. 60, p. 252: «... anima Christi non fuit in raptu, nisi in comprehensione. Ad raptum enim exigitur comprehensio, sed non convertitur. Quia quando anima habebit duplicem stolam, ibi erit comprehensio, sed non erit raptus, sed bene ordinabitur anima ad corpus et ad Deum. Et ideo non est simile. Quia sicut in dormiente sopiti sunt sensus exteriores et operantur virtutes interiores: unde phantasia maxime operatur in dormiente; ita in raptu sopitae sunt virtutes exteriores et interiores sensibiles, non tamen secundum actum suum qui est vivere, et maxime operatur virtus intelligibilis et elongatur. Sic non fuit in anima Christi, sed plenissime ordinabatur anima ad corpus sicut ad passibile, et plenissime ad Deum». Cfr. *ivi*, n. 57, p. 251.

⁵⁰⁷ A proposito di Mosè, Alessandro scrive che non è dato di sapere se egli abbia vissuto o no l'esperienza del *raptus*; in ogni caso, se fu rapito, poté sostenere senza difficoltà un digiuno lungo quaranta giorni; se non fu rapito, non avvertì la fame - durante o dopo - in virtù di un altro intervento divino (ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 7, n. 61, p. 253; cfr. *ivi*, n. 57, p. 251). Per tutto ciò che concerne le figure di Paolo e di Mosè, cfr. B. FAES DE MOTTONI, «Mosè e Paolo: figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII», in EAD., *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze 2007, pp. 17-48, dove è indicata la bibliografia sul tema.

⁵⁰⁸ Questa è la risposta all'obiezione fondata sulle numerose citazioni del *De constantia sapientis* di Seneca, che utilizzerebbe il termine passione nell'accezione di *inordinatio* (cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. II, m. 7, n. 62, p. 253; *ivi*, n. 59, pp. 251-252). Nella *Glossa alle Sentenze* l'*auctoritas* di Seneca viene chiamata in causa in relazione alla passione dell'ira del Cristo. Qui l'autore 'neutralizza' l'obiezione stoica sottolineando il carattere rigorosamente virtuoso e attivo della passione in questione: «... ira per zelum, vel est ut actus, et sic erat in Christo: vel ut passio, et sic non erat in Christo, quoniam ira passio est cum perturbatione» (ID., *In III Sent.*, d. XV (AE), n. 6, pp. 152-153; cfr. d. XV (L), n. 28 b-c, pp. 159-160). Come già ricordato, la nozione di *ira per zelum* è mutuata da Gregorio Magno (cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, l. V, c. 45, n. 82 (CCSL 143, pp. 279-280), che, nel contrapporla all'*ira per vitium*, la definisce come quella declinazione dell'ira che turba e acceca in un primo momento

incapace di resistere, cede a un moto sopraggiungente *non cum cautela* nella parte inferiore dell'anima⁵⁰⁹), ma sotto forma di *propassio*. Circa l'elaborazione di questa nozione nelle opere dell'Halense è opportuno fare qualche precisazione.

Nel ms. L della *Glossa alle Sentenze*⁵¹⁰, nella cornice della riflessione sul timore del Cristo, si legge che la propassione intesa come *subitus motus cui non consentitur* si configura come una colpa veniale, sicché, in relazione al Cristo, la *propassio* è da intendersi come una sorta di *passio secundum integram naturam sensualitatis*, e non come primo moto⁵¹¹. Una posizione, questa, che sembra accordarsi con il principio

per consentire di vedere meglio poi. Per questo motivo, nell'applicare al Cristo questa categoria concettuale, Alessandro distingue ulteriormente tra un'*ira per zelum* considerata come atto e un'*ira per zelum* considerata come *passio*, che, in quanto subita e fonte di turbamento, non può essere attribuita al Verbo incarnato.

⁵⁰⁹ Cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. III, m. 1, n. 66, pp. 254-255. Un fenomeno di questo tipo si verifica per esempio quando un piacere molto forte conduce alla morte (*ibidem*).

⁵¹⁰ Si ricordi che il ms. L del III libro della *Glossa* rappresenta o una seconda lettura fatta dallo stesso Alessandro o un'altra redazione del testo primitivo fatta da uno dei suoi discepoli.

⁵¹¹ ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XV (L), n. 31 b, p. 161: «Patet ... quod propassio de qua loquitur Hieronymus, est motus venialis; talis non fuit in Christo, et quia est secundum naturam corruptam. Est autem passio secundum integram naturam sensualitatis, et haec fuit in Christo. Timor reverentiae fuit in Christo secundum superiorem partem rationis. Timor naturalis fuit in eo secundum inferiorem naturam; timor mundanus, humanus, vel initialis, vel servilis non». Approfitto di questa nota per sottolineare che la passione del timore è quella cui Alessandro dedica il maggior spazio e dunque merita l'apertura di una piccola parentesi. Nel ms. L, le uniche due specie di timore attribuite al Cristo sono il *timor naturalis*, che, configurandosi come quel timore che spinge l'anima a non volersi separare dal corpo, viene confinato nella natura inferiore; e il *timor reverentiae*, detto anche *filiialis*, uno dei sette doni dello Spirito Santo, che Cristo sperimenta nella parte superiore della ragione. Egli invece non conosce le altre forme di timore: il *timor initialis*, secondo cui si teme di non poter essere perdonati da Dio per i propri peccati; il *timor servilis*, secondo cui si teme la pena della geenna; il *timor mundanus*, per cui si teme di perdere i beni temporali; il *timor humanus*, che induce a temere una ferita o qualche altra lesione del corpo e in base a cui si dice: 'Costui teme per la propria pelle'. A queste forme di timore si aggiunge il *timor sensualitatis*, proprio sia della *sensualitas* che l'uomo condivide con i *bruti* sia della *sensualitas* specificamente umana: mentre la prima declinazione di questa forma di timore viene definita come un *irrationabilis impetus secundum fugam ex terribili apprehenso*, la seconda appartiene alla natura corrotta a causa del peccato e si configura come una propassione (di qui la necessità di distinguere tra *propassio* dell'uomo in generale e *propassio* del Cristo). Nelle redazioni A ed E l'analisi appare molto più contratta, senza alcuna specificazione relativa al Verbo incarnato. In altri punti della trattazione compaiono ulteriori riferimenti al timore: cfr., ad esempio, ID., *In III Sent.*, d. XV (AE), n. 1, p. 150 e (L), n. 22, pp. 157-158, dove, parlando del ruolo del corpo nella fenomenologia delle passioni (in base a cui si dice non che il timore giunge all'anima mediante il corpo, ma che, in seguito al sopraggiungere di alcuni tipi di timore, come quello di una pena materiale, si verifica qualcosa nel corpo, come il pallore, sicché si parla di *compassione* del corpo), l'autore fornisce la definizione di timore data dal Damasceno («timor est passio secundum systolem»; cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 67, n. 1, p. 265) e (nella redazione E e nelle note marginali del codice A) elenca le sei specie di *timor* enumerate nel *De fide orthodoxa* (cioè: *segnities*, *erubescencia*, *verecundia*, *admiratio*, *stupor*, *agonia*; cfr. IOHANNES

espresso da Alessandro nella *XXXIII quaestio disputata* secondo cui i *primi motus* si configurano come genericamente inevitabili, ma particolarmente evitabili, sulla base di una distinzione elaborata da Guglielmo d'Auxerre per dimostrare che tali moti dell'anima, per quanto involontari e improvvisi, sono da considerarsi, appunto, come colpe veniali⁵¹².

Ciononostante, nei manoscritti A ed E della *Glossa* e nella *XVI quaestio disputata*, la prospettiva appare diversa. Nel primo caso, Alessandro sembra attribuire al Cristo la propassione così come si presenta nell'uomo comune⁵¹³; nel secondo testo, invece, l'autore afferma che vi sono due modi di intendere la medesima nozione. Secondo la definizione di *propassio* come *subitus motus cui non consentitur*, dove con *subitus* si intende qualcosa che non è stato previsto e con *consensus* ci si riferisce al consenso della ragione, «... sic propassio non fuit in eo [scil. in Christo], quia nulla mutatio fuit ita repentina, quae non praevideretur a superiori parte»⁵¹⁴. Ma la parte sensibile dell'anima del Verbo incarnato non può conoscere ogni cosa; per questo motivo, «... [ut dicitur] subitus motus, qui non praevidetur in parte inferiori, sic fuit in eo propassio»⁵¹⁵.

DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 29, pp. 121-122). Nelle note marginali del codice A viene attribuita al Cristo soltanto l'*admiratio*, frutto di una grande immaginazione (cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XV (A²), n. 54 c, p. 168). In ogni caso, Cristo teme la morte in maniera volontaria e sotto il controllo costante della razionalità (cfr. ID., *In III Sent.*, d. XV (AE), nn. 10 e 12, pp. 154-155 e (L), n. 31, pp. 160-161; ID., *Quaestio XVI*, d. II, m. 4, n. 51, p. 247). Cfr. R. QUINTO, "Le commentaire des *Sentences* d'Hugues de Saint-Cher et la littérature théologique de son temps".

⁵¹² ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XXXIII*, n. 131, in *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, t. I, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, p. 607: «... nos ... habemus necessitatem ad veniale in genere. Quod autem non surgat iste motus, possumus; non quod nullus surgat».

⁵¹³ ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XV (AE), n. 5, p. 152: «Nota quod est infirmitas movens illecebras, ut voluptatem. Est etiam infirmitas movens angustias culpabiles. Est etiam infirmitas movens angustias poenales et non culpabiles; et talis dividitur in passionem et propassionem. Prima autem non erat in Christo, secunda autem erat in Christo. Unde propassio in Christo erat, quoniam illa surgit in nobis nolentibus. Passio autem est illa inclinatio, quae est inordinatio, ad consensum». La propassione si configura sia nell'uomo in generale sia nel Cristo come un'infermità involontaria, dunque non peccaminosa. In sintonia con questa posizione è un passo della *distinctio XVII*: «Motus sensualitatis surgens in Christo, aut erat ordinatus, aut inordinatus. Si inordinatus, tunc non approbavit; si ordinatus, tunc non repulit. Dicendum quod approbavit *ut surgerent*, sed non approbavit *ut procederent*. Motus sensualitatis in Christo fuit ordinatus quoniam debitus erat, et quoniam indicativus suae humanitatis, et quoniam *rectus*» (d. XVII (AE), n. 11, p. 177, corsivo mio). Forse non a caso nel ms. L questo brano non è più presente.

⁵¹⁴ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, m. 1, n. 66, p. 254.

⁵¹⁵ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, m. 1, n. 66, p. 254. Si osservi che una posizione simile a quella espressa nella *XVI quaestio disputata* è rinvenibile anche nelle note marginali del codice A: «nihil repentinum ex parte superioris partis rationis; ex parte vero sensualitatis aliquid fuit subitum, et hoc modo

In questo testo, dunque, viene attribuita al Cristo la possibilità di sperimentare una passione che, per quanto racchiusa entro i limiti dell'ordine e sotto lo stretto controllo della ragione, si presenta come un moto imprevisto⁵¹⁶.

Una volta stabilito che soltanto la facoltà razionale superiore del Cristo è immune dal *sensus passionis* (ma non dalla sua *cognitio*) a causa della sovrabbondanza di gioia che la caratterizza, Alessandro cerca di spiegare come gioia e dolore interagiscano tra loro. Si tratta di una questione piuttosto complessa, dal momento che corpo e anima sono uniti l'uno all'altra in un rapporto di interferenza reciproca: sulla base di questo principio, la gioia che sgorga dall'anima si ripercuote anche sulla carne; analogamente, il dolore che si origina dal corpo non può che coinvolgere anche l'anima⁵¹⁷. Inoltre, come Aristotele scrive nel *De anima*, il corpo vive secondo la potenza vegetativa, la potenza sensitiva e la potenza intellettuale: dunque, la carne, nella misura in cui vive secondo l'intelletto, è strettamente congiunta ad esso. Questo significa che il corpo, nella sua interazione con la *vis intellectiva*, partecipa indirettamente del piacere di cui questa gode, traendone alcuni benefici, tra cui la resistenza al dolore⁵¹⁸.

Nel tentativo di risolvere la questione, Alessandro afferma che nella parte superiore della ragione è possibile rinvenire due tipi di passioni o tensioni: quando l'anima individua il sommo piacere nella somma verità, la gioia che ne consegue non ha alcuna ripercussione sul corpo, come dimostra il fatto che questo *tendere* è presente anche nei

fuit propassio» (ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XV (A²), n. 54 e, p. 169). Per una breve analisi della nozione di propassione [del Cristo], cfr. *infra*, pp. 299-301, n. 740.

⁵¹⁶ Come si avrà modo di mettere in luce più avanti, Alberto Magno risolve questo problema elaborando due accezioni differenti dell'aggettivo *subitus*, una di carattere soggettivo, l'altra di carattere oggettivo.

⁵¹⁷ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. III, m. 2, n. 67, pp. 255-256: «anima ... compatitur corpori propter unionem eius ad ipsam, et e converso corpus animae. Si ergo initium passionis a corpore est, pervenit usque ad animam; et si initium gaudii insit alicui ab anima, pervenit usque ad carnem: non quod gaudium sit in carne, sed effectus quidam gaudii relinquitur in carne. Ergo, cum gaudium pertransiit totam animam, et inferiorem partem et superiorem, et e converso dolor pervenit usque ad supremam vim».

⁵¹⁸ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. III, m. 2, n. 68, p. 256: «... vivere dicitur corpus secundum vegetationem, secundum sensum, secundum intellectum, sicut habetur in principio II *De anima*. Corpus ergo, in quantum habet vitam per intellectum, habet unionem cum intellectu. Si ergo vis intellectiva habuit plenissimam delectationem secundum suam vitam et corpus communicat hanc, necesse est hanc delectationem pervenire ad corpus in quantum vivit eadem vita, ad minus quoad aliquem effectum gaudii, ita scilicet quod magis se habeat ad resistendum passionibus. Sicut ergo ex gaudio maior est potentia in anima et fortitudo, ita corpus habebit maiorem potentiam resistendi; elevabitur ergo corpus per gaudium quod attingit ipsum super naturam corporis ad passionem sustinendam». Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, l. II, c. 2, 413a 20-25, dove vengono elencate le varie funzioni dell'anima, vale a dire intelligenza, sensibilità, movimento e nutrizione.

rapiti; al contrario, quando l'anima aspira al conseguimento della *summa bonitas*, cioè quando si appresta a compiere una ascesa più morale che conoscitiva, il corpo ne subisce gli effetti in misura proporzionale al grado di *inhaerentia* della ragione all'oggetto del suo gaudio⁵¹⁹. In questo movimento di conversione a Dio, che nel corpo si manifesta attraverso l'obbedienza, la grazia gioca un ruolo fondamentale:

... secundum magis et minus quoad haec corpus compatitur animae et e converso, licet non semper sentiatur. Boni autem sentiunt hoc, qui per affectionem exardescunt omnino in Deum. Nisi enim esset propter ipsum, corpus non esset ita cedens passioni extrinsecae; quia, sicut, cum vulnus fit in carne, colligit se tota natura circa locum vulneris ad resistendum, ita multo fortius gratia⁵²⁰.

In altri termini, la grazia interviene allo scopo di favorire una sorta di confluenza affettiva tra anima e corpo, in modo da permettere a quella parte della carne che vive secondo l'intelletto – e a quella parte soltanto – di godere degli effetti del sommo gaudio. Per questa via Alessandro trova una soluzione particolarmente originale ed efficace a un problema animato da esigenze antitetiche e apparentemente inconciliabili tra loro: da una parte è salvo il principio enunciato da Nemesio di Emesa e da Giovanni Damasceno secondo cui alcuni piaceri propri dell'anima non possono in alcun modo raggiungere il corpo - laddove invece ciò che viene patito dalla *vis inferior* perviene necessariamente alla *vis superior*⁵²¹; dall'altra, viene garantita una qualche influenza del gaudio dell'anima sulla carne, per quanto limitatamente alla sua vita intellettuale.

⁵¹⁹ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. III, m. 2, n. 70, p. 257: «... duplex est passio in parte superiori; ad unam sequitur effectus aliquis in corpore, ad alteram vero non. Quando enim motiva tendit in summam veritatem tamquam summe delectabilem, ex huiusmodi 'tendere' non consequitur aliquis effectus in corpore, quia illud 'tendere' potest esse in illis qui rapiuntur. Quia quando rapitur anima, tunc adhaeret summae veritati, et tunc est caro quasi mortua. Sed secundum quod est adhaerentia animae cum summa bonitate, sic plenissime est ordinatum corpus; et secundum proportionem maiorem vel minorem ad huiusmodi inhaerentiam, maior vel minor relinquitur effectus in carne».

⁵²⁰ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. III, m. 2, n. 70, p. 258. Ecco ciò che scrive Alessandro al termine della sua riflessione: «Non nego ergo passionem plenissime fuisse in eo; sed ita sensit passionem quod quasi in fine non sensit, quia non reputavit, propter maximum bonum quod consequabatur» (*ibidem*).

⁵²¹ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. III, m. 2, n. 69, pp. 256-257: «quidquid cognoscit vis inferior, cognoscit superior, sed non convertitur; eodem modo ex parte motivae, quidquid movet inferiorem vim, movet et superiorem aliquo modo, sed non convertitur. Si ergo vis inferior patitur ab

Analogamente, come si è cercato di mettere in luce, il dolore coinvolge non soltanto le potenze inferiori dell'anima del Cristo, ma anche la ragione in tutte le sue parti: per quanto del tutto privo di qualsiasi propensione al peccato sia *in sensualitate* sia *in carne*, il Verbo incarnato è rivolto nello stesso tempo a Dio e al servo, in modo da servire il primo sottomettendo il secondo⁵²². La condizione del Cristo *comprehensor* e *viator* è dunque caratterizzata dalla compresenza in lui del gaudium e della *passio existens in actu*; una condizione, questa, destinata a venir meno in seguito al ritorno *in patria*, quando la passione in atto cederà il posto alla *passio praeterita*, motivo di gloria per il Figlio, in quanto strumento della redenzione del genere umano⁵²³. Questo non implica però che il Cristo goda di una maggiore beatitudine dopo la sua resurrezione: sebbene infatti Alessandro condivida il principio aristotelico secondo cui è più bianco ciò che non è mescolato al nero, tuttavia sostiene che la beatitudine non deve essere confusa con la felicità, dal momento che, mentre la prima ha a che fare con l'eternità, la seconda riguarda la vita terrena. E così, se, come afferma Agostino nell'*Epistola a Proba*, la beatitudine si trova in colui che ha tutto ciò che vuole e non vuole nulla che

aliquo, passio illa aliquo modo pervenit ad superiorem vim, eo quod non latet eam; sed non e converso, quod si superior movetur, quod perveniat usque ad inferiorem. Eminentissima enim pars nata est ad excellentem bonitatem et excellentem veritatem, et haec non potest a sensualitate comprehendi ... unde dicit Remigius quod quaedam delctationes solius animae sunt, quaedam vero ad corpus perveniunt. Gaudium vero contemplationis deitatis non pervenit ad corpus; ergo similiter nec in Christo pervenit». Cfr. NEMESIUS EMESENIUS, *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, edd. G. VERBEKE, J. R. MONCHO, Leiden 1975, c. XVII, pp. 101-102; IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 27, n. 1, p. 119. Cfr. anche ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XVII (AE) e (L), nn. 5 e 17, pp. 175 e 179. Si noti che Nemesio di Emesa viene chiamato da Alessandro "Remigio": cfr. I. BRADY, "Remigius-Nemesius", *Franciscan Studies*, 8 (1948), pp. 275-284.

⁵²² ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. III, m. 2, n. 73, p. 259: «... duplex est conversio ad servum: una secundum quod subicit se servo cum deberet dominari ad servum; et sic anima Christi nunquam ad servum convertebatur, quia nunquam caro per motum suum dominabatur in eo; non enim fuit fomes in sensualitate vel stimulus in carne. Est alia conversio ad servum, quae est ad regendum ipsum et ad subiciendum ipsum; et haec conversio bene potest stare cum illa conversione quae est ad Dominum. In hoc enim servit Domino et convertitur ad ipsum, si bene regit et dominatur servo».

⁵²³ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. III, m. 5, n. 79, p. 261: «... idem fuit gaudium Christi comprehensoris tantum et comprehensoris et viatoris; sed tamen aliquid convenit huic, scilicet gaudium comprehensoris et viatoris, quod non convenit ei secundum quod est comprehensor in patria, scilicet passio existens in actu. Sed tamen passio praeterita convenit ei in quantum est comprehensor in patria: in hoc enim gloriatur, quod passio fuit pro redemptione humani generis».

non sia conveniente, si può concludere che il Cristo è sicuramente più felice dopo la resurrezione, ma non può essere considerato come più beato⁵²⁴.

Nella quarta - e ultima - *disputatio* della *quaestio* XVI, Alessandro affronta il problema dell'intensità della pena di Cristo. La prima domanda che l'autore si pone al riguardo è se questo dolore si possa qualificare come il più grande in assoluto. A sostegno della risposta affermativa, vengono portati cinque argomenti, due di autorità, due di ragione e uno di carattere 'ibrido'. I primi due sono tratti rispettivamente da Ps 87, 8 (*Omnes fluctus tuos induxisti super me*, dove i "flutti" sono interpretati, alla luce della *Glossa Lombardi*, come "tutte le passioni") e da 1 Thren 12: *O vos omnes qui transitis per viam, attendite etc.*)⁵²⁵, mentre il terzo ruota intorno al rapporto tra la perfezione della natura corporale di Cristo - effetto della corretta *ordinatio* del corpo a un'anima perfettissima - e l'intensità del dolore derivante dalla privazione di un bene tanto prezioso⁵²⁶. Particolarmente interessante è il quarto argomento, fondato sulla relazione di causa-effetto sussistente tra l'*apprehensio* o *cognitio* e l'*appetitus* - che si definisce ora come *delectatio* (se scaturisce dall'unione con qualcosa di conveniente)

⁵²⁴ Cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XVIII (AE) e (L), nn. 7 e 31, pp. 192-193 e pp. 201-202. Le citazioni di Aristotele e di Agostino sono tratte rispettivamente da ARISTOTELE, *Topica*, l. III, c. 5 (119a 27-28) e da AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistula* 130, n. 5 (CSEL 44, p. 51). È interessante fare un confronto tra la soluzione di Alessandro di Hales e quella che, ad esempio, che Guglielmo di Auxerre elabora nella *Summa aurea*. Al pari di Alessandro, Guglielmo rifiuta l'ipotesi che il Cristo sia più beato *in via* che *in patria*, ma ricorre ad argomentazioni un poco differenti: «Quod concedimus hac ratione, quoniam beatitudo consistit proprie in virtutibus. Unde patet quod hec est falsa: 'beatitudo eterna consistit in stola anime et stola corporis'. Immo consistit in sola stola anime, quoniam sola anima cognoscit et diligit et fruitur Deo, quod est esse beatum. Ad secundum dicimus quod hec est falsa: 'felicitati Christi ante passionem fuit admixta miseria', ut intelligatur de vera miseria, quoniam sicut vera beatitudo consistit in virtutibus, ita vera miseria consistit in peccato. Unde beatitudo Christi quam habuit ante passionem non habuit aliquid admixtum de suo contrario, quoniam passibilitas, mortalitas, paupertas non sunt vere miserie; et si dicantur miserie, tamen non habent contrarietatem ad veram beatitudinem que est in anima, licet habeant contrarietatem ad beatitudinem que est in corpore» (GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VII, c. IV, p. 93). Mentre Alessandro, dunque, si appella alla distinzione tra *felicitas* e *beatitudo*, Guglielmo preferisce sottolineare la differenza tra miseria vera e miseria relativa, parallela a quella tra *vera beatitudo* e *beatitudo que est in corpore*.

⁵²⁵ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, nn. 81-82, pp. 261-262.

⁵²⁶ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, n. 83, p. 262: «Item ad idem, per rationes Augustini in libro *De civitate Dei*: "Dolor adempti boni testimonium est naturae bonae". Sed optima fuit natura corporalis in Christo: optime enim complexionis fuit, quia si debuit esse recta ordinatio in Christo corporis ad perfectissimam animam, oportuit corpus esse in optima dispositione. Ergo vita Christi fuit optima in genere corporalium; ergo ademptio illius fuit ademptio optimi boni. Ergo dolor de illa ademptione fuit maximus; aliter enim non esset verus testis, nisi esset maximus, cum natura in Christo fuit optima».

ora come *tristitia* (se deriva dalla separazione con qualcosa di conveniente o dall'unione con qualcosa di sconveniente)⁵²⁷. Or dunque, poiché il bene del corpo appartiene alla sfera della percezione, mentre il sommo bene non è oggetto di questo tipo di conoscenza, è possibile dedurre che è maggiore l'affetto o piacere causato dall'unione dell'anima con il corpo di quello generato dalla sua unione con Dio e che, di conseguenza, il dolore prodotto dalla separazione dell'anima dal corpo è maggiore di quello connesso alla sua separazione da Dio:

Si ergo bonum corporale cadit in apprehensione, et bonum summum non cadit secundum suam excellentiam in apprehensione, sicut dicitur I Tim. ultimo, 16: *Habitat lucem inaccessibilem, quam nullus etc.*, et 33 Ex., 20: *Non videbit etc.*, relinquitur quod maior affectus erit vel delectatio in coniunctione animae ad corpus quam in coniunctione animae ad Deum. Ergo contraria poena est poena maior, scilicet tristitia quae est ex separatione animae a corpore quam a Deo, quia maiori delectatione afficitur anima ex coniunctione ad corpus quam ex coniunctione ad Deum. Ergo relinquitur quod dolor qui fuit in Christo ex separatione animae suae a corpore fuit maximus⁵²⁸.

L'ultimo argomento, ispirato a un passo del *Cur Deus homo* di Anselmo⁵²⁹, si sviluppa a partire dalla considerazione della somma bontà della vita di Cristo rispetto a quella dell'*homo purus* a causa della presenza in essa non solo dell'*ordinatio* del corpo all'anima, ma anche dell'*ordinatio* dell'anima alla divinità: è in virtù della nobiltà derivante da questa relazione esclusiva, infatti, che l'anima del Cristo infonde nel corpo una vita - dapprima vegetativa, quindi sensibile, infine intellettuale - altrettanto nobile, propagando in esso i suoi raggi per gradi successivi, come la luce si spande nell'aria. Per questo motivo, il dono di questa vita si configura come il sommo bene e, dunque, come strumento della massima soddisfazione, in grado di vincere tutti i peccati

⁵²⁷ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, n. 84, p. 262: «appetitus sequitur apprehensionem sive cognitionem. Sed duplex est appetitus: unus qui est in coniunctione convenientis, et hic dicitur delectatio; alter qui est in separatione convenientis sive in coniunctione inconvenientis, et hic dicitur tristitia. Cognitione ergo praecedat delectationem sive tristitiam».

⁵²⁸ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, n. 84, pp. 262-263.

⁵²⁹ ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, l. II, cc. 14-15, pp. 114-115.

dell'umanità; per la stessa ragione, il contrario di questa vita non può che essere il male più grande *in genere poenarum*, dal momento che Cristo non conosce alcun male *in genere culpae*: dunque la sua sofferenza si rivela grandissima⁵³⁰.

Gli argomenti contrari, altrettanto probanti, sono volti a dimostrare ora la priorità e la superiorità ontologica del vincolo tra l'anima e Dio rispetto a quello tra l'anima e il corpo⁵³¹, ora la maggior forza - e dunque il maggior piacere - del legame sussistente tra

⁵³⁰ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, n. 85, pp. 263: «... ad idem probandum sic procedit Anselmus: In puris hominibus est ordinatio corporis ad animam tantum, et nulla ulterior, quae sit animae vel carnis ad ditatem; sed in Christo fuerunt hae omnes. Ex hoc accidit quod anima Christi multo nobilior fuit quam anima alicuius puri hominis; immo etiam secundum animam fuit superpositus angelis ... Anima ergo Christi supereminet animabus sanctis et etiam angelis. Corpus ergo eius ordinatum fuit ad nobilissimam animam, quae potestatem habuit super omnem rationalem creaturam. Relinquitur ergo quod vita qua vixit corpus Christi fit nobilissima vita. Una enim vita est qua vivit anima et corpus; sed haec est differentia: quod illa vita est animae substantialis, corporis vero participative. Exemplum: lux est in aëre; ponatur quod effectus eius non sit in aëre; non minus est lux: Anima est quasi lux quae expandit radios suos in corpore; effectus autem huius expansionis est vita. Per primam expansionem vegetatur corpus; post, quando expansio fit nobiliorum radiorum, habet sensibilem vitam; quando adhuc nobiliorum fit expansio radiorum, vivit corpus intellectu. Vita ergo Christi, secundum quod homo est, fuit nobilissima vita; ergo datio huius vitae est maximum bonum. Et in hoc est satisfactio; ergo fuit satisfactio maxima. Oppositum ergo huic vitae est maximum malum in genere poenarum, quia malum in genere culpae non cadit in eo; unde maxima poena fuit mors Christi ».

⁵³¹ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, n. 86, p. 264: «coniunctio animae ad Deum est coniunctio ad suam vitam, ad carnem vero, coniunctio ad illud cuius est vita ipsa anima, quia anima est vita corporis et Deus est vita animae. Sed Augustinus dicit quod maior est delectatio uniuscuiusque in sua perfectione, quam in illo cuius est perfectio; ergo maior est delectatio animae in Deo quam in coniunctione ad corpus. Ergo tristitia quae est ex separatione animae a Deo maior est, si advertat hanc, quam [illa quae est] ex separatione a carne». *Ivi*, n. 87, p. 264: «Si dicatur quod vita secundum hunc modum et illum non sunt comparabiles: unde non possum dicere quod ibi sit maior tristitia vel minor, contra: vita qua vivit anima a Deo, est causa illius qua anima vivificat corpus aliquo modo, quia dum anima stetit in vita sua, semper fuit anima coniuncta cum corpore suo; sed quando anima discessit a vita sua, statim fuit corpus separabile a vita sua. Relinquitur ergo quod vita animae est aliquo modo ordinata respectu vitae in carne; ergo comparabiles sunt secundum rationem causae et causati». *Ivi*, n. 88, pp. 264-265: «... anima vivit vita naturae et vita gratiae. Sed posita vita gratiae ponitur vita naturae, et non convertitur; ergo perfectior est vita gratiae quam vita naturae; ergo perfectior est illa vita quae est ad Deum quam illa quae est ad carnem. Ergo oppositum vitae quae est in coniunctione animae ad Deum, scilicet mors culpae et hoc originalis vel actualis, maior est morte quae est in separatione animae a corpore. Sed illa quam sustinuit Christus, fuit in separatione animae a corpore; ergo minor fuit quam poena quae est ex originali vel quam poena damnandorum». *Ivi*, n. 89, p. 265: «... dicit Augustinus [in realtà HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis Christianae fidei*, l. I, pars VI, c. 1 (PL 176, 263)]: Coniunctio animae cum corpore fuit ad ostendendum coniunctionem “quae est inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione”; ergo maior est illa coniunctio quam quae est animae ad corpus. Ergo poena quae est ex separatione illius coniunctionis maior est quam illa quae est ex separatione animae a carne; ergo non fuit maxima poena quae fuit in Christo».

l'anima e Dio rispetto a quello tra l'anima e il corpo⁵³², ora il maggior turbamento causato dalla "lesione delle potenze" dell'anima in seguito al peccato rispetto a quello provocato dalla separazione dell'anima dal corpo⁵³³; in ogni caso, tutti ruotano intorno all'assunto che la separazione dell'anima da Dio non può che causare un dolore più intenso di quello provocato dalla separazione dell'anima da un pur perfettissimo e nobilissimo corpo.

Come conciliare dunque le istanze opposte ma ugualmente ragionevoli racchiuse negli argomenti appena esaminati? Ecco la soluzione proposta da Alessandro:

... maxima fuit poena, quam subiit Christus pro nobis, in genere poenae satisfactoriae. Quia est poena voluntarie sumpta, et est poena involuntarie inflictata. Prima satisfactiva est; secunda non, quoniam sustinens eam non vult affligi. Tolle enim voluntatem, et tolles satisfactionem. In genere ergo satisfactionis fuit maxima poena. Concedo enim quod illa quae est in separatione a Deo, in illo qui novit et in hoc afficitur, maior est⁵³⁴.

⁵³² ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, n. 90, pp. 265: «... tanta potest esse delectatio in coniunctione animae ad Deum, quod ipsa facit appetere separationem a carne, 1 Phil., 23: *Coarctor e duobus, desiderio habens dissolvi et esse cum Christo* etc. Si ergo sic est, restat quod delectatio quae est ex coniunctione ad Deum maior est quam illa quae est ex coniunctione ad corpus, quia illa facit contrarium huius et non e converso. Delectatio enim in carne secundum naturam nunquam retrahit a delectatione Dei; sed delectatio quae est in inordinata delectatione in carne, scilicet in fomite, bene retrahit. Quod patet in innocentia Adae. Si ergo ista delectatio huius coniunctionis est maior, separatio erit maior poena. Sed ista separatio non fuit in Christo; non ergo fuit in ipso maxima poena».

⁵³³ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, n. 91, p. 266: «... maior esset poena in anima si perderet aliquam potentiam in se quam si separaretur a carne. Quia habet pacem in se, et pacem in ordinatione ad carnem; et maior est illa pax quam habet in se, quam illa quam habet in ordinatione ad carnem. Restat ergo quod ablatio quae turbat pacem animae in se maior est quam illa quae turbat pacem eius in carne. Sed ita est quod vulneratur anima per peccatum ... Si ergo hoc fecit peccatum et separatio a Deo, scilicet laesionem potentiarum in se, ergo maior poena est, dum cognoscit et afficitur, secundum quod separatur anima a Deo, quam illa quae est in separatione animae a corpore». Si noti che questo argomento è presente anche nella riflessione di Alberto Magno, che sia nel *De incarnatione* sia nel commento alle *Sentenze* si chiede se la morte di Cristo sia più dolorosa di quella dell'anima, ammesso - e non concesso - che l'anima possa morire. Tuttavia il punto di vista assunto dai due autori è completamente diverso: mentre Alessandro interpreta l'eventualità di una rottura interna all'anima come una conseguenza del peccato, Alberto, che non istituisce questo legame di causa-effetto e, dunque, non investe la sua analisi di un significato morale, considera la medesima eventualità come un'ipotesi del tutto assurda e irrealizzabile.

⁵³⁴ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, n. 92, p. 266.

Sic et simpliciter, dunque, la pena derivante dalla separazione dell'anima da Dio è maggiore di quella del Cristo; se però la si considera in quanto *satisfactoria* e, dunque, come strumento adottato liberamente al fine di redimere l'umanità, allora quella del Cristo è certamente più acuta. La dimostrazione del fatto che, in senso assoluto, la sofferenza provocata dall'allontanamento da Dio è più intensa di quella causata dalla morte corporale è offerta dall'analisi del caso dell'anima ricongiunta al corpo nello stato di gloria, presentata nella forma di una 'intervista impossibile'. S'ipotizzi, scrive Alessandro, di chiedere a un'anima che si trovi in questa condizione che cosa sia da preferirsi tra l'unione continua con Dio e la separazione dal corpo da una parte e la separazione da Dio e la continua unione con il corpo dall'altra; ebbene, dovendo scegliere, l'anima interrogata propenderebbe certamente a favore della prima alternativa, dal momento che, «respectu illius quod natum est tunc coniungi, et respectu illius temporis in quo natum est coniungi»⁵³⁵, il dolore provocato dal distacco da Dio non ha uguali⁵³⁶.

Una volta risolta la questione dell'intensità della pena del Cristo rispetto agli altri tipi di sofferenza, Alessandro tenta di dimostrare come tale pena sia maggiore di quella sperimentata da qualsiasi altro uomo. Secondo il nostro autore, un dolore può dirsi più grande sia in quanto maggiormente contrario - e dunque maggiormente nocivo - alla natura della cosa sia in quanto contrario alla volontà, intesa ora come appetito sensuale

⁵³⁵ Questa precisazione non deve passare inosservata: il soggetto dell'immenso dolore causato dalla separazione da Dio è l'anima dopo la morte - e non l'anima nella condizione presente - perché, non essendo quest'ultima destinata all'unione con Dio, non può ancora dirsi massimamente sofferente per la sua lontananza da lui, come il cagnolino prima del nono giorno di vita non può essere detto cieco (cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, n. 92, p. 267). Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De libero arbitrio*, l. III, c. 24, n. 71, ed. W. M. GREEN, CCSL 29, Turnhout 1970, p. 317; ARISTOTELE, *Categoriae*, c. 10 (12a 26-34, 13a 4-10).

⁵³⁶ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 1, n. 92, pp. 266-267: «Probatio: loquamur de anima quando erit in nobilissimo statu secundum utramque viam, scilicet quando habebit dotes animae et corporis. Summa autem delectatio erit quando habebit dilectionem elevatam in Deo, ita quod diligens cum dilecto coniungetur, et quando habebit summam comprehensionem. Alia erit delectatio ex parte corporis quando habebit dotes corporis. Constat autem quod plus delectabitur in dotibus animae quam in deotibus corporis. Relinquitur ergo quod coniunctio animae ad suam vitam est nobilissima; unde separatio quae ei opponitur magis mala est quam alia. Ponamus enim quod sit in bono statu, et quaeramus ab ea quid eligendum sit: aut semper coniungi cum corpore et separari a Deo, vel semper coniungi cum Deo et separari a corpore. Si alterum oporteret eligere, eligeret coniungi cum Deo et separari a corpore; unde separatio a Deo est magis malum. Unde, si sequatur affectus cognitionem huius, necesse est et maiorem sequi tristitiam. In genere ergo poenae satisfactoriae maxima fuit poena in Christo; non tamen in genere poenae, quia illa est maxima in genere poenae...».

ora come volontà di ragione; è inoltre più difficile da tollerare quella pena che si accompagna alla consapevolezza di averla giustamente meritata⁵³⁷. Ora, com'è facile prevedere, il dolore del Cristo si configura come più intenso di quello di qualsiasi altro uomo in quanto sommamente contrario a una natura perfetta e, di conseguenza, a un appetito sensuale perfettamente ordinato *secundum quod appetit*; dal punto di vista della volontà, viceversa, si configura come meno acuto, poiché Cristo, diversamente dagli altri uomini, da una parte sconta la propria pena senza aver commesso alcun peccato, dall'altra è dotato di una ragione costituzionalmente retta (e, dunque, patisce in maniera volontaria). Se così non fosse, infatti, tale pena non condurrebbe ad alcuna soddisfazione⁵³⁸.

Infine ci si chiede se la passione di Cristo si possa definire come maggiore di quella di Adamo, ammesso - e non concesso - che questi abbia sofferto in seguito all'uccisione da parte di un angelo malvagio⁵³⁹. Ebbene, spiega Alessandro, una passione - intesa come pena - si dice 'maggiore' di un'altra ora in relazione alla natura cui nuoce, ora in relazione alla disposizione intrinseca alla natura medesima. Nella prima accezione, la

⁵³⁷ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 2, n. 96, p. 268: «In Christo fuit maior poena satisfactoria. Maior autem poena dicitur propter plures rationes. Una ratio est: quod est magis contra naturam rei, magis poenale est, scilicet quod magis nocet naturae rei. Alia ratio est: quod magis contra voluntatem; et hoc potest ita esse: quod contra appetitum sensualem est magis, magis est poenale; vel: quod est contra voluntatem rationis magis, est magis poenale. Vel alio modo 'magis poenale' dicitur, quod habet de causa poenae. Ponamus enim quod aliquis meruisset et cognosceret; magis poenale est qui cognoscit se meruisse et sustinet, quia habet conscientiam. Et loquor de statu hominis secundum quod meretur». Cfr. ID., *In III Sent.*, d. XV (A²), n. 54 f, pp. 169-170.

⁵³⁸ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 3, n. 96, pp. 268-269: «Quando ergo quaeritur: estne maior poena in Christo quam in alio, divido: vel quia contra meliorem naturam, [et] sic maior fuit in eo, quia fuit separatio anime a carne et ita naturae humanae, quae melior fuit in eo quam in alio ... Vel 'magis poenale' dicitur quia magis contra appetitum, ut sit differentia contra appetitum sensualem et voluntatem: quia si melior fuit natura, et appetitus sensualis fuit bene ordinatus secundum quod appetit. Unde, sicut fuit contra optimam naturam, ita fut contra appetitum sensualem; sed contra voluntatem non fuit, et secundum hoc minus poenalis fuit mors in Christo. Unde in malo homine concurrunt omnes coircumstantiae: contra naturam, contra appetitum, contra voluntatem, quia habet rationem non rectam et quia plus habet de causa poenae. Sed duae ultimae differentiae non potuerunt remanere in Christo: oportuit enim, si esset satisfactoria poena sua, quod esset voluntaria; item si haberet plus de causa poenae, non esset satisfactoria».

⁵³⁹ Si tratta di un caso assurdo e del tutto fantastico, poiché, come Alessandro premette alla soluzione della questione nel *respondeo*, «Dominus non permisisset huiusmodi factum nisi esset ad meliorem ordinationem vel ad ante vel ad post. Unde positio haec non est vera nisi secundum intellectum» (ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 3, n. 100, p. 270). Del resto, anche qualora Adamo fosse stato ucciso in paradiso, quella passione non si sarebbe configurata come una pena, in quanto non frutto di una colpa (cfr. *ivi*, m. 4, n. 102, p. 271).

passione è maggiore nel Cristo che in Adamo, dal momento che la natura del Verbo incarnato è migliore di quella del protoplasto; nella seconda, viceversa, il dolore sarebbe maggiore in Adamo che nel Cristo, poiché, mentre nel primo si rinviene una mera *possibilitas ad patiendum*, senza alcuna disposizione, nel secondo è presente la medesima possibilità *cum dispositione*, che pure è assunta (dalla Vergine), e non contratta come negli altri uomini dopo il peccato⁵⁴⁰.

⁵⁴⁰ ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 3, n. 100, pp. 270-271: «Dico ergo quod 'maior passio' dicitur dupliciter: vel referendo ad naturam cui nocet, vel ad dispositionem quae est in natura. Si referatur ad naturam, maior fuit in Christo quam in Adam; si referatur ad dispositionem quae est in natura, maior esset in Adam quam in Christo si esset passus, quia tantum fuit in eo possibilitas ad patiendum, sine dispositione; in Christo autem fuit possibilitas cum dispositione assumpta, licet non contracta». Cfr. ALEXANDER DE HALES, *Quaestio XVI*, d. IV, m. 3, n. 98, pp. 269-270.

La Summa halensis

Nella *Summa halensis* la questione della passibilità e delle passioni del Cristo viene trattata in maniera estremamente ampia, per quanto a tratti lacunosa e priva di organicità. Il primo gruppo di questioni viene affrontato nel trattato *De incarnatione et assumptione* della parte del terzo libro consacrata al Verbo incarnato; più in particolare, è collocato nella sezione dedicata all'approfondimento di ciò che il Verbo ha assunto insieme con la natura umana⁵⁴¹. La prima domanda è relativa, come di consueto, all'assunzione da parte del Verbo della passibilità e dei difetti che caratterizzano la natura umana: può l'anima di Cristo definirsi passibile? E, se sì, in che modo?

La soluzione di questi interrogativi è tutta incentrata sulla definizione di passione fornita dal Damasceno. Come si legge nel *De fide orthodoxa*, in generale la passione si identifica con un moto da qualcosa verso qualcos'altro o *secundum naturam* o *praeter naturam*. Nella prima, generalissima accezione, i termini *passio* e *passibilis* derivano dal greco παθεῖν, che significa *informatio*, sicché qualunque anima può essere detta passibile - cioè recettibile - di qualunque cosa sia destinata a ricevere secondo natura (intelligibili, scienze, virtù); al contrario, se intesa *praeter naturam* e, dunque, *specialiter*, la passione si contrappone all'*operatio* (nel senso di moto secondo natura) e si configura come un moto passivo veemente e sensibile. A partire da questa definizione («passio est motus praeter naturam sensibilis»), la passibilità, intesa come *potentia patiendi*, può essere considerata da tre differenti punti di vista: ora come *potentia indisposita ad patiendum*, rinvenibile in Adamo nello stato di innocenza; ora come *potentia, quae est cum necessitate ad patiendum*, propria dell'uomo dopo la colpa; infine, *medio modo*, come *potentia cum dispositione ad patiendum*; e in questa forma si manifesta nel Cristo, secondo una *immoderantia* sì penale (in quanto condivisa con una natura corrotta), ma non colpevole (nella misura in cui la ragione ne rimane in qualche

⁵⁴¹ *Summa theologiae*, l. III, pars prima (*De Verbo incarnato*), inq. un., tr. I (*De incarnatione et assumptione*), q. IV (*De actu incarnationis*), tit. I (*De actu assumptionis*), d. III (*De coassumptis*), mm. I-III, pp. 58-68.

modo esente) né necessaria (in quanto assunta liberamente in vista della redenzione del genere umano)⁵⁴².

Sulla base di queste premesse, vengono agevolmente confutate tutte le argomentazioni contrarie, che, come già nella riflessione di Alessandro di Hales, ruotano intorno a tre principi fondamentali: l'apparente iniquità di una pena

⁵⁴² *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. I, resp., pp. 59-60: «Secundum Ioannem Damascenum, “passio generaliter dicta est motus ex alio in aliud”. Hoc autem potest esse dupliciter: vel in aliud “secundum naturam” vel in aliud “praeter naturam”. Si vero in aliud secundum naturam sit mutatio vel motus, dicitur tunc passio et passibile a παθηῖν graeco, quod sonat informationem; et hoc modo dicitur anima passibilis, id est receptibilis ipsorum intelligibilium, scientiarum et virtutum, ad quod secundum naturam nata est. Hoc modo generalissime dicitur passibilitas respectu cuiusque creaturae, in quantum est receptibilis cuiuscumque perfectionis. Si vero praeter naturam, tunc passio dicitur specialiter, secundum quod distinguit Ioannes Damascenus inter operationem et passionem, quia operatio dicitur “motus qui est secundum naturam, passio vero motus qui est praeter naturam”, sicut “cordis pulsus non secundum naturam motus passio est. Non tamen”, sicut dicit Damascenus, “omnes motus passivi passiones vocantur, sed qui sunt vehementiores et in sensum procedentes; qui enim parvi sunt et insensibiles, nondum passiones sunt”. Ideo definietur passio secundum hunc modum: “Passio est motus praeter naturam sensibilis”. Distinguendum est ergo secundum hunc modum quod, cum passibilitas sit potentia patiendi, potentia autem tripliciter consideratur: primo ut potentia indisposita ad patiendum, secundo ut disposita ad patiendum, tertio ut necessitas ad patiendum; dicendum ergo quod in Adam fuit potentia ad patiendum, sed indisposita in statu innocentiae; in nobis vero est potentia, quae est cum necessitate ad patiendum; in Domino vero Iesu fuit medio modo, scilicet potentia cum dispositione ad patiendum» (per quanto riguarda le citazioni del Damasceno, cfr. *De fide orthodoxa*, c. 36, nn. 2-4, pp. 133-134). Cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. I, ad primum, p. 60, dove compare la distinzione tra *immoderantia secundum rationem* (non solo penale, ma anche colpevole) e *immoderantia secundum naturam* (penale, ma non colpevole): com'è facile prevedere, solo quest'ultima viene assunta dal Cristo. Cfr. anche *ivi*, ad septimum, p. 61, dove si colloca il confronto istituito da Alessandro nella *XVI quaestio disputata 'antequam'* tra la passibilità di Cristo da una parte e quella dei bambini e dei demoni dall'altra: «... passibilitas in anima Christi non est per modum illum quo in daemonibus vel per modum illum quo est in animabus parvulorum omnino; aliqua tamen convenientia est. Nam in animabus parvulorum est passibilitas per compassibilitatem secundum quod dicit Ioannes Damascenus quod “anima corpore inciso condolet et compatitur” [*De fide orthodoxa*, c. 70, n. 1, p. 271]; ita et anima Christi ex unione ad carnem habet compassibilitatem ... Sic ergo est quaedam convenientia passibilitatis animae Christi et parvulorum. Est autem dissimilitudo, quia anima parvuli habet necessitatem ad pati, et hoc ex culpa contracta; anima autem Christi habet dispositionem ad pati, non ex culpa contracta, sed voluntarie assumpta. - Ex alia parte aliqua est convenientia cum passibilitate, quae est in daemonibus: nam in daemonibus, in quantum sunt spiritus creati, est passibilitas vertibilitatis per naturam, sicut dicit Ioannes Damascenus: “Omne creatum vertibile est” [cfr. *ivi*, c. 47, n. 6, p. 178]; ita et anima Christi, in quantum creatura, vertibilis fuit per naturam, quamvis secundum quod unita deitati invertibilis a bono secundum electionem. Est autem dissimilitudo, quia in daemonibus est passibilitas contracta ex culpa acta cum necessitate ad poenam». Cristo, dunque, condivide con i bambini la *passibilitas per compassibilitatem* dell'anima rispetto al corpo, con i demoni, invece, la *passibilitas vertibilitatis cum natura* (cioè la passibilità mutevole propria di qualsiasi creatura); al contempo, però, la sua *passibilitas* non solo non è né contratta né necessaria, ma non può neanche allontanarsi dal bene.

ingiustificata⁵⁴³; l'altrettanto apparente inconciliabilità di piacere e dolore all'interno dell'anima di Cristo⁵⁴⁴; la sua perfezione morale, che non ammette disordine, dubbio, incertezza o turbamento di sorta⁵⁴⁵. Nel Cristo, infatti, la passibilità, assunta - e non contratta - in maniera del tutto volontaria al fine di redimere l'umanità, si configura da un lato come perfettamente ordinata, in quanto incapace di distogliere dal bene o di indurre al male⁵⁴⁶; dall'altro, come sommamente radicata e pervasiva - tanto da non poter essere lenita dalla contemplazione costante e immediata di Dio⁵⁴⁷ e da interessare tutte le potenze dell'anima -, ma al contempo subordinata al rigido e costante controllo della facoltà razionale in quanto tale.

Gli assunti esposti e dimostrati nella parte introduttiva dell'indagine vengono quindi verificati nella trattazione di ciascuno dei difetti assunti dal Cristo, tra cui figurano la *tristitia* e il *timor*⁵⁴⁸. Da un parte, argomenta l'autore, la *tristitia* si rinviene

⁵⁴³ *Summa theologiae*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. I, argg. 5-6, pp. 58-59. Cfr. *ivi*, ad quintum, p. 60: «... poena est aliquando propter gloriam Dei manifestandam»; *ivi*, ad sextum, p. 60: «... aliquis potest puniri iuste sine culpa, non tamen sine causa. Et hoc modo non est iniustum innocentem puniri. Causa autem maxima fuit redemptio humani generis; quare Christus voluit puniri». Nel caso di Cristo, dunque, la pena è giustificata non dalla causa, ma dal fine (manifestazione della gloria di Dio - come nella vicenda di Giobbe - e redenzione del genere umano).

⁵⁴⁴ Cfr. *Summa theologiae*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. I, argg. 8-10, p. 59.

⁵⁴⁵ Cfr. *Summa theologiae*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. I, argg. 1, 2, 4, 11, pp. 58-59.

⁵⁴⁶ *Summa theologiae*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. I, ad quartum, p. 60: «Perturbatio quandoque est motus sensualitatis, quandoque partis rationalis. Prout est motus sensualitatis sic fuit in Christo. Prout est motus partis rationalis, potest esse duobus modis: vel in parte prout est natura, et sic potuit esse in Christo ex infirmitate vel dispositione assumpta; vel prout est ratio sive rationalis, et sic nequaquam. Potest adhuc perturbatio sumi prout passio nullo modo aggenerans inordinationem, ut iram vel impatientiam vel aliquod huiusmodi, et sic fuit in Christo; alio modo prout passio inducens inordinationem irae vel impatientiae vel alicuius huiusmodi avertentis a bono vel provocantis ad malum, et sic nullo modo fuit in Christo, nec huiusmodi perturbatione nata fuit aliquo modo anima Christi perturbari». Cfr. *ivi*, ad undecimum, p. 61, dove viene confutata l'obiezione fondata sulla figura senecana del sapiente.

⁵⁴⁷ Qui risiede la differenza tra l'esperienza di Cristo da una parte e quella di Paolo e di Mosè dall'altra. Il rapimento dell'Apostolo, infatti, implica che sia la *virtus sensibilis* sia l'anima razionale *quantum ad actum suum respectu corporis* vengano distolte dalle loro operazioni, tanto da impedire sia la percezione sensibile del dolore sia la sua *cognitio* a livello razionale; d'altro canto, la visione di Dio *sub quibusdam figuris* di cui gode Mosè, pur non neutralizzando completamente la sofferenza provocata dal digiuno, *per praerogativam gratiae singularis* la rende meno intollerabile e induce a non considerarla come tale. Al contrario, nel Cristo la *passibilitas* non subisce battute d'arresto *per dispensationem gratiae redemptionis*. Cfr. *Summa theologiae*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. I, ad nonum-decimum, p. 61.

⁵⁴⁸ Oltre a questi, vengono presi in considerazione l'*ignorantia*, difetto intellettuale di cui ci si è occupati nella sezione dedicata alla conoscenza del Cristo e l'*ira*, che, come la *tristitia* e il *timor*, è considerata un'infermità della parte affettiva dell'anima. Nell'articolo ad essa dedicato, l'autore si propone di

nel Verbo incarnato come conseguenza di un atto di accettazione volontaria in vista della salvezza del genere umano; dall'altra, nel quadro della sua psicologia si presenta sotto forma di propassione, di un moto, cioè, confinato nella *sensualitas* e incapace di turbare l'equilibrio della ragione considerata in quanto separata dal corpo:

Est tristitia ex necessitate conditionis et secundum passionem, quae attenditur in perturbatione rationis, et hoc modo non fuit in Christo tristitia; et est tristitia ex voluntate dispensationis sive secundum propassionem, quae attenditur in sensualitate praeter perturbationem rationis, et hoc modo fuit in Christo tristitia. Praeterea, sicut patebit, est considerare rationem ut naturam et rationem ut rationem. Si ut naturam, sic etiam fuit tristitia secundum rationem; si ut rationem, sic non fuit in ratione tristitia⁵⁴⁹.

Un discorso analogo, anche se più articolato, viene condotto in relazione al timore, di cui vengono elencate e analizzate le differenti declinazioni. La prima di esse è rappresentata dal timore naturale, che si manifesta ora *per modum naturae*, in quanto espressione dell'avversione che l'anima prova nei confronti della separazione dal corpo⁵⁵⁰; ora *per modum sensualitatis in apprehensione futuri mali per sensum*, quando

mostrare come nel Verbo incarnato questo affetto si configuri non solo come non peccaminoso, ma addirittura come virtuoso. L'ira, infatti, assume la forma ora dell'*appetitus vindictae cum perturbatione*, frutto - secondo la definizione data dal Damasceno (cfr. *De fide orthodoxa*, c. 30, n. 1, p. 122) - dell'impazienza di una concupiscenza lesa; ora - e così si manifesta nel Cristo - dell'*appetitus vindictae absque perturbatione ex amore iustitiae* (cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. I, a. V, resp., p. 65). È opportuno sottolineare che anche qui, come nella *Glossa* di Alessandro, compare un riferimento alla nozione gregoriana di *ira per zelum*, che, scrive l'autore, può essere espressione sia dell'*appetitus iniuriae Dei vindicandae ex amore iustitiae* sia della *perturbatio infirmitatis humanae* derivante dalla coscienza della propria incapacità di ristabilire la giustizia. Nel primo caso, l'*ira per zelum* è segno di perfezione e, in quanto tale, si rinviene nel Cristo (che ne dà prova, ad esempio, quando scaccia i mercanti dal tempio); nel secondo, invece, è fonte di turbamento e, in quanto segno di imperfezione, Cristo ne è assolutamente immune (cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. I, a. V, ad quartum, p. 66).

⁵⁴⁹ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. I, a. II, resp., p. 63. Cfr. *ivi*, tr. V, q. I, m. I, p. 198, dove, accanto alla distinzione tra *passio* e *propassio*, compare quella - a mia conoscenza inedita - tra *sentire* (in relazione al *sensus perturbans rationem*) e *prosentire* (in relazione al *sensus qui est solummodo in sensualitate*). Sulla nozione di propassione [del Cristo], cfr. *infra*, pp. 299-301, n. 740.

⁵⁵⁰ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. I, a. III, resp., p. 64: «Timor naturalis dicitur multipliciter. Est enim timor naturalis per modum naturae, quo modo dicit

la sensibilità paventa un male che sta per colpirla⁵⁵¹; ora *secundum modum comprehensionis* - e dunque *secundum rationem* -, quando la ragione teme un male intelligibile, come la geenna o il giudizio divino⁵⁵²; ora, infine, *secundum immoderationem naturae*, configurandosi così come irrazionale e preternaturale, frutto, sulla scorta della definizione che ne dà il Damasceno, della *perditio cogitationum* e della *credulitas cum ignorantia*⁵⁵³. Al timore naturale si affianca il timore gratuito, che si manifesta ora come *timor servilis* - secondo cui chi vive nel peccato teme la pena eterna; ora come *timor initialis* - secondo cui si teme di non poter essere perdonati da Dio per i peccati commessi; infine, come *timor filialis* (a sua volta distinto in *timor offensae* e *timor reverentiae*) - secondo cui un figlio, cioè un individuo perfetto, teme di offendere il Padre celeste⁵⁵⁴. Chiudono l'elenco le due espressioni del timore peccaminoso, vale a dire il *timor mundanus*, per cui si sceglie di peccare pur di non perdere i propri beni materiali, e il *timor humanus*, per cui si sceglie di peccare per paura di un'offesa del corpo⁵⁵⁵.

Ioannes Damascenus quod "timor naturalis est, nolente anima dividi a corpore" etc., "propter quod anima naturaliter timet et agoniam patitur et refugit mortem" velut natura morbum [*De fide orthodoxa*, c. 67, n. 1, p. 265]».

⁵⁵¹ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. I, a. III, resp., p. 64: «Est iterum timor naturalis per modum sensualitatis in apprehensione futuri mali per sensum, secundum quod ipse Ioannes Damascenus dicit alibi quod "malum, quod expectatur, constituit timorem" [*De fide orthodoxa*, c. 26, n. 16, p. 119], et hoc ex parte sensualitatis, non rationis. Et istis duobus modis fuit timor naturalis in Christo».

⁵⁵² *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. I, a. III, resp., p. 64: «Est etiam timor naturalis secundum modum comprehensionis, quae est secundum rationem, secundum quod dicitur timeri malum intelligibile, ut gehenna vel iudicium divinum, et hic timor non fuit in Christo».

⁵⁵³ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. I, a. III, resp., p. 64: «Et est timor naturalis secundum immoderationem naturae, secundum quod dicit Ioannes Damascenus quod timor est "ex perditione cogitationum et credulitate cum ignorantia; qui timor praeter naturam est", quo modo non fuit timor in Christo, sicut dicit Ioannes Damascenus, quia est irrationalis et praeter naturam [*De fide orthodoxa*, c. 67, n. 2, p. 266]».

⁵⁵⁴ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. I, a. III, arg. 3, p. 63-64: «Et est timor gratuitus multiplex: servilis, quo aliquis existens in peccato timet poenam aeternam; et est timor initialis, quo aliquis timet ne possit satisfacere pro peccatis Deo; et est timor filialis, quo filius, id est aliquis perfectus, timet offensam Patris caelestis». Cfr. *ivi*, resp., p. 64: «Item, timor gratuitus dicitur multipliciter, scilicet servilis, initialis et filialis, qui est duplex: timor offensae et reverentiae; quod ultimo modo fuit solum timor gratuitus in Christo...».

⁵⁵⁵ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. I, a. III, arg. 3, p. 64: «Item, est timor vitiosus, scilicet mundanus, quo aliquis eligit peccare ne laedatur in possessione; humanus, quo eligit peccare, ne laedatur in corpore». Cfr. *ivi*, resp., p. 64: «De timore autem vitioso planum est quod nullo modo fuit in Christo».

Ora, Cristo fa esperienza solo del *timor reverentiae* e del *timor naturalis per modum naturae* e *per modum sensualitatis*, mentre non conosce né alcuna manifestazione del *timor vitiosus* né alcuna delle espressioni della paura che, pur non essendo peccaminose in sé, hanno a che fare con il peccato (presente, passato o futuro)⁵⁵⁶. Ciò significa che, al di là del timore reverenziale che egli nutre nei confronti di Dio in quanto individuo sommamente perfetto⁵⁵⁷, la paura della morte risiede in lui solo *secundum sensualitatem* e *secundum rationem ut naturam*, cioè secondo la sensibilità e secondo la ragione considerata in quanto unita e naturalmente ordinata al corpo:

... timor secundum rationem est dupliciter: quia est considerare rationem ut naturam, secundum quam unitur corpori et naturaliter per hoc compatitur; et est considerare rationem ut rationem, secundum quod non se habet ad corpus, immo actum habet extra corpus. Primo modo habet naturalem ordinem ad corpus, secundo modo est in ordine ad Deum voluntarie. Primo modo fuit timor in Paulo et in Christo, secundo vero modo non⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ Cfr. schema.

⁵⁵⁷ Si noti che nel quarto articolo, prima di passare alla trattazione della passione dell'ira, l'autore si chiede se Cristo nutra il *timor reverentiae* in misura maggiore rispetto all'uomo comune, che, a causa della sua piccolezza, avrebbe, almeno in apparenza, più motivi per temere Dio. La risposta è positiva, poiché il *timor reverentiae* è direttamente proporzionale non alla *parvitas* di colui che ne fa esperienza, ma alla sua *resilitio*, identificata con la *voluntaria subiectio divinae maiestati* (cfr. *Summa theologica*, I, III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. I, a. IV, arg. 3, p. 65). Cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XVII (L), nn. 18 e 40, p. 163: mentre nelle redazioni A ed E l'autore sembra non prendere posizione in merito a questo problema, nel ms. L si legge che la questione potrebbe essere risolta sostenendo che l'effetto della *reverentia* è in lui maggiore *in via*, ma non *in patria*; tuttavia bisogna rispondere che il *timor reverentiae* del Cristo è *sempre* maggiore di quello dell'uomo comune, in quanto egli è dotato della pienezza dei doni.

⁵⁵⁸ *Summa theologica*, I, III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. IV, m. II, c. I, a. III, ad tertium, p. 64. Il riferimento a Paolo è giustificato dal richiamo a Phil 1, 23, che induce a credere che l'Apostolo non tema la morte, ma anzi la desidera ardentemente.

L'umanità del Cristo orante: conoscenza, sensibilità e volontà del dio-uomo nella riflessione teologica del secolo XIII

TIMOR NATURALIS	per modum naturae SÌ	
	per modum sensualitatis in apprehensione futuri mali per sensus SÌ	
	secundum modum comprehensionis (secundum rationem) NO	
	secundum immoderationem naturae NO	
TIMOR GRATUITUS	servilis NO	
	initialis NO	
	filialis	offensae NO reverentiae SÌ
TIMOR VITIOSUS NO		

Il timore di Cristo, dunque, si estende, al pari della sofferenza, a tutte le potenze dell'anima, configurandosi non solo come *vero*⁵⁵⁹, ma anche come *generale* rispetto alle facoltà passibili: la passione del Cristo, infatti, interessa sia la *sensualitas* sia la *ratio*, sebbene in relazione a questa facoltà sia necessario introdurre qualche distinzione:

... est considerare rationem dupliciter, secundum quod dicit Augustinus quod ratio dividit se in duo, in superiorem et inferiorem secundum duplicem comparationem. Item, ratio dupliciter potest considerari, vel ut natura vel ut ratio; secundum quod consideratur ut natura, appetit unionem cum suo corpore et refugit separationem. Dicendum ergo quod in Christo fuit passio in ratione, secundum quod ratio et secundum quod natura. Unde Hieronymus, Matth. 26, 38, *Tristis est anima mea* etc.: «Contristatur propter scandalum Apostolorum». Et hoc intelligendum est de inferiori ratione; scandalum vero non est solum in ratione ut natura, sive metus

⁵⁵⁹ Cfr. *Summa theologiae*, I. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. I, pp. 194-198. In questa questione, che si colloca nel trattato dedicato alla passione e alla morte di Cristo, l'autore prende in esame il tema della verità della passione di Cristo, confrontandosi in particolar modo con l'insidiosa *auctoritas* di Ilario di Poitiers e interrogandosi su tre questioni specifiche: la *potentia* della passione di Cristo (cioè la *passibilità* del Verbo incarnato), l'*actus* e il *sensus* di questa passione (per così dire, la *sensibilità* del Verbo incarnato), la differenza tra la passione in Cristo e negli altri uomini. Una volta scartata l'interpretazione di chi sostiene che le parole di Ilario sull'impassibilità di Cristo si riferiscono alla sua persona, distingue tra *potentia patiendi*, identificata con la semplice *potentia materialis*, e *passibilitas*, sinonimo di *necessitas ad patiendum*: in questo senso, Cristo, pur essendo dotato di una *natura ad patiendum*, non può considerarsi passibile, dal momento che non soffre necessariamente, non avendo in sé il *principium materiale disponens necessario ad patiendum*, vale a dire la legge della concupiscenza o del fomite. In questo senso, dunque, si può affermare che Cristo non conosce il *sensus poenae* (perciò non teme né prova dolore), poiché in lui «non fuit dissensus voluntatis» o «non fuit in sensu voluntatis displicentia». Mentre infatti nell'uomo dopo il peccato la *potentia patiendi* è unita alla necessità di patire e alla volontà di non patire e incapace di impedire la passione; e in Adamo nello stato di innocenza la medesima potenza si configura come svincolata dalla *necessitas patiendi*, dalla *dispositio ad patiendum* e dalla *voluntas ad patiendum nec potente prohibere passionem, si esset*; nel Cristo la *potentia ad patiendum* non è né priva di disposizione alla passione come in Adamo né associata alla necessità di patire, come accade nello stato post-lapsario, ma si accompagna alla *dispositio ad patiendum* e a una *voluntas potens prohibere passionem*. Questo avviene perché nel Cristo, diversamente da quanto si verifica negli altri uomini, non solo la potenza attiva, ma anche la potenza passiva è posta sotto il controllo della volontà. Nel primo articolo del *membrum* successivo si ribadisce che Ilario non vuole negare la vera percezione della passione da parte del Cristo, ma confutare l'errore di Ario, sottolineando la differenza tra la passione del Verbo incarnato e quella degli altri uomini: mentre questi patiscono *ex infirmitate*, Cristo patisce *ex potestate* o *ex virtute*; o, in altri termini, mentre gli uomini comuni contraggono la necessità di patire da Adamo, Cristo la assume volontariamente (cfr. *ivi*, m. II, c. I, a. I, p. 199).

scandali, quem habebat, ut dicit Hilarius, sed in ratione ut ratio. In superiori autem parte fuit passio ut est natura non ut est ratio⁵⁶⁰.

Nel Cristo, dunque, la passione affligge la ragione inferiore sia come *ratio* sia come *natura*, mentre investe la ragione superiore soltanto in quanto *natura*; o, sulla base di una distinzione di ispirazione pseudo-agostiniana già rinvenuta nel ms. L della *Glossa* di Alessandro di Hales, mentre l'anima in quanto principio vivificatore - e dunque unita a un corpo passibile - si rivela dotata di passibilità, nella sua natura di *spiritus* - o sostanza razionale - si trova in uno stato di sommo gaudio *a prima conditione*, in virtù della continua contemplazione del Verbo⁵⁶¹.

Se così non fosse, e cioè se si rimuovesse il piacere dalla parte superiore della ragione, nel Cristo si rinverrebbe l'*impatientia* e la sua passione non sarebbe né volontaria né meritoria, in quanto non accompagnata da carità e amore⁵⁶²; un argomento, questo, più forte di quello secondo cui, l'anima di Cristo, per portare a compimento la sua missione salvifica, dovrebbe soffrire sia in quanto anima sia in quanto spirito, sulla base del principio che «passio sive satisfactio debet esse secundum quod obligati sumus»⁵⁶³. Del resto, come dimostra l'autore, la sofferenza del Cristo nella parte superiore della sua ragione non è neanche necessaria. La *comprehensio deitatis* si configura infatti come duplice, ora *secundum aversionem*, nella misura in cui

⁵⁶⁰ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. I, a. II, resp., p. 200. La citazione di Agostino è tratta dal *De Trinitate*, l. XII, c. 3 (CCSL 50, pp. 357-358) e dallo pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, c. XI (PL 40, 787); il riferimento a Gerolamo è a *Commentariorum in Matheum libri IV*, l. IV, 26, 38, edd. D. HURST, M. ADRIAEN, CCSL 77, Turnhout 1969, p. 254. Cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, tr. I, q. IV, m. II, c. I, a. II, resp., p. 63.

⁵⁶¹ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. I, q. IV, m. I, ad octavum, p. 61: «In anima enim est natura unibilitatis ad corpus, et ex illa parte erat passibilitas; in anima etiam est natura spiritus, secundum quam separabilis est et manens separata secundum quam erat beatitudo cum nulla passibilitate». Cfr. *ivi*, tr. V, q. I, m. I, ad sextum, p. 198; o, ancora, *ivi*, m. II, c. I, a. V, resp., p. 202, dove si legge: «Secundum Augustinum, spiritus dicitur multipliciter: aliquando dicitur nomen substantiae spiritualis, aliquando nomen potentiae; et hoc multipliciter, quia nominat potentiam animae rationalis ut est in esse absoluto, non relato ad corpus, vel ut est unita corpori. Primo modo considerata, sic est idem quod ratio considerata ut ratio, et sic non fuit in Christo passio». Cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XV, n. 38 (ms. L), p. 163.

⁵⁶² *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. I, a. V, ad primum¹, p. 203: «... si omnino removeretur delectatio sive gaudium a superiori parte rationis, tunc summa esset tristitia et ita impatientia, et ita non esset passio nec voluntaria nec meritoria, quia ex hoc sequeretur quod pateretur sine caritate et amore, qui amor maxime exigitur in opere meritorio».

⁵⁶³ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. I, a. V, arg. 1, p. 202.

a Dio si antepone il bene mutevole, ora *secundum comprehensionem*, quando ci si unisce a Dio nel rifiuto di ogni bene caduco: poiché secondo quest'ultimo tipo di *comprehensio*, l'unico che Cristo sperimenti, non si dà peccato alcuno, non si può concludere che secondo la parte superiore della ragione in quanto tale egli debba soffrire⁵⁶⁴. Anzi, la gioia che Cristo sperimenta a questo livello dell'anima si ripercuote in qualche modo sulle potenze inferiori, che gioiscono insieme con essa (*condelectabantur*); un effetto, questo, destinato a venire meno durante la passione, quando il piacere viene sottratto alla parte inferiore dell'anima in virtù della *dispensatio* divina:

... sicut dicitur lux solis removeri, cum non illuminat partem inferiorem, quamvis nunquam removeatur lux ab ipso corpore solis, ita delectatio divina secundum rationem dicitur amoveri, cum non radiabat super partem inferiorem in passione; propter quod dicebat: *Deus meus, ut quid me dereliquisti?* etc. ut eo dicatur derelictus quo passioni subiectus⁵⁶⁵.

In questo senso, dunque, va intesa l'affermazione di Ambrogio secondo cui Cristo, «remota delectatione aeternae deitatis, taedio humanae calamitatis afficitur»⁵⁶⁶: lungi dal far riferimento alla scissione dell'unione con Dio, queste parole riguardano la

⁵⁶⁴ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. I, a. II, ad quartum, p. 201: «... comprehensio deitatis est dupliciter: una secundum aversionem, secundum quod ei praepositur bonum commutabile et alia secundum comprehensionem, cum ei adhaeret spreto omni commutabili, et secundum hoc erat comprehensio in anima Christi. Secundum autem hanc comprehensionem nullo modo committitur peccatum, sed secundum primam. Unde illa comprehensio non concludit quod Christus debuit dolere secundum illam partem, qua comprehendit».

⁵⁶⁵ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. I, a. V, ad obeictum², p. 203.

⁵⁶⁶ Cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, l. X, n. 56, CCSL 14, ed. M. ADRIAEN, Turnhout 1957, p. 362; *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. I, a. V, ad obeictum², p. 203: «In quantum ergo per delectationem partis superioris vires inferiores condelectabantur, non dicitur derelictus, sed in quantum dispensative subtrahebatur delectatio in passione, dicitur «remota delectatione aeternae deitatis, taedio humanae calamitatis» affici». Cfr. anche *ivi*, a. III, ad tertium, pp. 200-201, dove si legge: «... Christus ante passionem gaudebat in superiori parte rationis, et ex hoc erat influentia ipsis viribus inferioribus, a quibus remota est consolationis influentia in passione. Unde secundum hoc intelligenda est auctoritas Ambrosii super illud: *Deus meus, Deus meus, ut quid* etc.: «Clamat homo, deitatis separatione moriturus» (cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, l. X, n. 127, CCSL 14, p. 381). Per l'esegesi patristica di Mt 27, 46/Mc 15, 34, cfr. T. J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin*, Fribourg 1954, pp. 140-145 (e la bibliografia lì citata).

cessazione della ripercussione sulle potenze inferiori della consolazione di cui gode la ragione superiore⁵⁶⁷.

Ma la passione di Cristo si configura come generale non solo rispetto alle facoltà passibili, bensì anche rispetto ai generi di passioni, per quanto egli non ne sperimenti tutte le specie⁵⁶⁸. A partire dall'insegnamento di Agostino⁵⁶⁹ e di Ilario⁵⁷⁰, l'autore scrive infatti che è possibile distinguere tra una *passio culpabilis*, totalmente assente nel Cristo, e una *passio poenalis*, che, a sua volta, può configurarsi ora come sconveniente (come nel caso dell'ignoranza o della concupiscenza) ora come compatibile con la sua dignità: com'è facile prevedere, Cristo assume soltanto quest'ultima categoria di passioni e, tra queste, solo quelle ordinate alla redenzione del genere umano, come la fame, la sete, la stanchezza e così via⁵⁷¹. In altri termini, il Verbo incarnato si fa carico solo di quelle infermità definite dal Damasceno *naturales* e *indetractibiles*, che, da una parte, affliggono *tutti* gli uomini (al contrario di difetti quali i singoli tipi di malattie) e, dall'altra, non pregiudicano in alcun modo il principio della *condignitas*⁵⁷².

⁵⁶⁷ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. I, a. III, ad tertium, p. 201: «Sed constat quod non intelligit de separatione unionis, sed de separatione consolationis influentis super inferiores vires ...».

⁵⁶⁸ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. II, a. unicus, ad primum, p. 204. Si noti tuttavia che altrove l'autore usa il termine *genus* come sinonimo di *species* (cfr. ad esempio *ivi*, ad tertium, p. 204).

⁵⁶⁹ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, l. XIV, c. 9 (CCSL 48, p. 427); ID., *De Trinitate*, l. IV, c. 3 (CCSL 50, p. 167).

⁵⁷⁰ Cfr. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, l. X, c. 23, ed. P. SMULDERS, CCSL 62A, Turnhout 1980, pp. 477-478.

⁵⁷¹ Cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. II, a. unicus, resp., p. 204: «Secundum B. Augustinum et Hilarium est passio culpabilis, quae nunquam fuit in Christo, et est passio poenalis duplex: quaedam, quae derogat dignitati, et quaedam, quae non. Prima est, sicut diceremus passionem per modum passionis, quae turbaret rationem; similiter ignorantia secundum Augustinum, similiter concupiscentia, quia hae derogarent dignitati suae. Item, illae passiones, quae non derogant dignitati, sunt dupliciter: quaedam sunt ordinatae ad nostram redemptionem, quaedam non. Primae sunt ut fames, sitis, lassitudo et huiusmodi, aliae sunt sicut infirmitates, febres et huiusmodi; hae non cooperarentur ad nostram redemptionem. Dicendum ergo secundum Augustinum quod assumpsit omnes passiones non culpabiles et suae dignitati non derogantes et ad nostram redemptionem ordinatas. Et hoc idem vult Hilarius, X *De Trinitate*». La medesima distinzione si trova *ivi*, tr. I, q. IV, tit. I, d. III, m. II, c. II, resp., p. 66, dove l'autore, dopo aver dato la definizione di difetto («... defectus, prout accipitur hic, non est quaecumque rei absentia, sed est privatio alicuius rei ab aliquo, cui nata est inesse et quando nata est inesse»), distingue tra una pena *a peccato* (ad esempio, la *necessitas ad moriendum*, la fame, la sete ecc.) e una pena *ad peccatum* (come l'errore da parte dell'anima e il fomite da parte del corpo) e suddivide ulteriormente le pene *a peccato* in difetti universali e necessari e difetti non universali.

⁵⁷² Cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. II, a. unicus, ad secundum-tertium, p. 204.

Alberto Magno

// De incarnatione

Alberto Magno dedica un intero trattato - il sesto - della sua opera sull'incarnazione al fenomeno delle passioni di Cristo, qualificate come *consequentes unionem ex parte finis* (cioè la redenzione mediante la passione e la glorificazione mediante la resurrezione) e analizzate dal punto di vista dell'anima, del corpo e di entrambi considerati congiuntamente⁵⁷³.

La prima parte, estremamente complessa e giocata su argomentazioni di carattere logico, si configura come un'analisi molto generale, in cui la figura del Cristo, accostata a quella di Adamo, riveste un ruolo decisamente marginale, come dimostrano i brevi accenni ad essa riservati. In questa prima sezione, Alberto, dopo aver dimostrato che l'anima del Verbo incarnato, al pari di quella del progenitore e di qualunque altro soggetto, può essere detta passibile *per naturam suam* in virtù della sua disposizione a ricevere in qualunque modo forme ora convenienti ora non convenienti⁵⁷⁴, dedica un argomento del secondo articolo - consacrato al confronto tra passione dell'anima e passione del corpo - al rapporto tra passibilità dell'anima nello stato di innocenza, nello stato post-lapsario e nel Cristo. Di primo acchito, queste forme di passibilità sembrano molto diverse l'una dall'altra: da una parte, infatti, *prima* del peccato Adamo non conosce né tristezza né timore, dal momento che queste passioni si configurano come pene cui la sua anima viene condannata solo *dopo* la caduta; dall'altra, Cristo ne fa esperienza, ma solo sotto forma di propassioni⁵⁷⁵.

⁵⁷³ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, pro., p. 219: «Deinde quaeritur de consequentibus unionem ex parte finis. Finis autem unionis duplex est, scilicet redemptio per passionem et glorificatio per resurrectionem ... Et primo quaeritur de passione ex parte animae, secundo ex parte corporis, tertio ex parte utriusque».

⁵⁷⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 1, sol., p. 220: «... pati dicitur multipliciter ... Dicitur enim pati secundum receptibile formae convenientis vel non convenientis quocumque modo. Et secundum hunc modum anima passibilis est per naturam. Et hoc modo anima Aadae fuit passibilis et similiter anima Christi».

⁵⁷⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 2, arg. 6, p. 221: «... Adam non potuit contristari, nisi prius peccaret. Tristitia enim poena quaedam est, et non potuit puniri, antequam peccaret, in statu autem peccati tristitiam habuit et timorem. Christus autem tristitiam et timorem ... <non habuit> nisi secundum propassionem. Passio ergo in his non fuit unius rationis; ergo nec passibilitas». Per quanto concerne la nozione di *propassio* del Cristo nella riflessione albertina, cfr. *infra*, pp. 265-267.

In realtà, spiega Alberto, la *potentia patiendi* può essere considerata da due distinti punti di vista, vale a dire ora in relazione al proprio soggetto - e dunque all'anima; nel qual caso non sussiste alcuna differenza tra le diverse forme di passibilità prese in esame - ora in relazione all'atto del patire, cioè in rapporto alla stessa passione in atto e alla disposizione a patire propria di ciascun termine del raffronto. Infatti, rispetto alla ricezione di una forma - per così dire - *sic et simpliciter*, la passibilità di Adamo è una sola prima e dopo il peccato; rispetto alla ricezione di forme contrarie che lasciano in colui che le accoglie un'impressione smodata, invece, è necessario distinguere tra il primo stato, in cui Adamo non può soffrire in alcun modo e non può gioire in maniera eccessiva; lo stato post-lapsario, in cui il primo uomo soffre e gioisce senza moderazione; e il Cristo, in cui hanno luogo un'afflizione e una gioia soltanto contenute (e che dunque non sono né conseguenza né causa di peccato)⁵⁷⁶.

Un'argomentazione analoga, in quanto ugualmente volta a dimostrare come nella passibilità di Cristo non vi sia alcuna disposizione al peccato, si rinviene laddove Alberto spiega quali difetti egli abbia assunto⁵⁷⁷. Sulla scorta dell'*auctoritas* del Damasceno, il Domenicano scrive che nel Verbo incarnato non si rinviene alcun difetto che non sia stato piantato da Dio nella natura umana, il che permette da una parte di escludere da questo novero l'*ignorantia*, la *turbatio* e la *concupiscentia*, difetti dell'anima razionale, cui per natura è dato di non soggiacere ad alcuna imperfezione; dall'altra, di concedere diritto di cittadinanza nel Cristo a tutti quei difetti definibili come naturali, come la fame, la sete, la morte⁵⁷⁸. E secondo Alberto sono questi i difetti

⁵⁷⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 2, ad sextum, p. 222: «... potentia dupliciter consideratur, scilicet in comparatione ad subiectum suum, quod est anima, et sic est unius rationis passibilitas in anima ante peccatum et post peccatum et in Christo. Alio modo consideratur potentia in comparatione ad actum patiendi, idest ad ipsam passionem in actu et dispositionem ad patiendum, et sic non est unius rationis. Passibilitas enim in Adam respectu receptionis formae una quidem erat <ante> et post peccatum, sed respectu receptionis formarum contrariarum immoderatam impressionem relinquendum in susceptibili non fuit una, quia in primo statu dispositionem habuit ad nullo modo tristandum et ad non immoderate gaudendum, post peccatum autem dispositionem habuit ad immoderate gaudendum et tristandum immoderate. In Christo autem fuit dispositio ad tristandum et gaudendum, sed non ad immoderate».

⁵⁷⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 4, pp. 209-210.

⁵⁷⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. IV, q. 4, pp. 209-210: «Contra: Dicit Damascenus, quod nullum defectum assumpsit, nisi quem in nostra natura plantavit; ignorantiam autem et turbationem et concupiscentiam in nostra natura non plantavit; ergo illa non assumpsit. Quod concedimus. Sed notandum, quod illud dicitur in natura nostra plantasse quod consequitur ad naturam ex principiis componentibus, si nihil prohibeat, sicut est sitis, fames et mors et alii defectus qui naturales dicuntur.

cui il Damasceno si riferisce quando afferma che ciò che non è assumibile è per ciò stesso incurabile: i difetti naturali, infatti, vengono curati mediante la loro assunzione da parte di Cristo; gli altri, invece, qualificati come innaturali, vengono sanati attraverso la perfezione della sua natura.

Da quanto appena messo in evidenza, appare chiaro che il Cristo si configura come passibile non soltanto *ex parte animae*, ma anche *ex parte corporis*. Una forma di passibilità, quest'ultima, che egli possiede sia rispetto a fenomeni "naturali", come la fame e la sete, sia rispetto a fattori introdotti dall'esterno, come le ferite o la morte⁵⁷⁹. Questo può accadere perché, in entrambi i casi, si tratta di semplici *effetti* della colpa, senza che ciò comporti la presenza della colpa in colui che li sperimenta - che, nella fattispecie, discende come tutti gli altri uomini da Adamo, per quanto solo *secundum corpulentam substantiam*:

... non oportet ... quod culpa sit in eodem in quo est poena, sed sufficit,
quod habeat relationem secundum descensum naturae ad peccantem⁵⁸⁰.

È qui che si colloca la riflessione intorno a quel passo del *De Trinitate* in cui Ilario di Poitiers paragona il corpo del Cristo a elementi come l'acqua, il fuoco e l'aria, che, qualora siano colpiti da un fendente, non vengono da esso penetrati, punti o trafitti⁵⁸¹. Ora, spiega Alberto, le parole di Ilario, ammesso che non siano state da lui stesso

Ignorantia vero et concupiscentia et peccatum et turbatio sunt defectus animae rationalis, cuius naturae est nulli defectui subiacere. Unde illi non sunt plantati in natura, sed post seminati ab hoste maligno». E nell'*ad secundum* si legge: «... quosdam defectus curavit, qui naturales fuerunt, ipsos assumendo. Alios autem innaturales curavit per perfectionem naturae ipsos a natura excludendo. Et quod dicitur [scil. a Damasceno] 'inassumptibile incurabile', intelligitur de his quae naturalia sunt et per peccatum defecerunt». Ovviamente ci si riferisce qui alla natura decaduta, non a quella creata da Dio. Si noti che Alberto non fa uso della distinzione lombardiana tra *defectus poenae* e *defectus culpae*. Per quanto riguarda i riferimenti al Damasceno, cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 50, n. 2, p. 188.

⁵⁷⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 5, sol., p. 224: «... Christus fuit passibilis secundum corpus tum respectu naturalium, ut in fame et in siti, tum respectu illatorum extrinsecus, ut in vulneribus et morte».

⁵⁸⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 5, sol., p. 224. Cfr. *ivi*, tr. V, q. 1, pp. 211-212, in particolare ad septimum et octavum (p. 212), dove Alberto, interrogandosi sulla *decimatio* del Cristo, scrive che questi fu *in lumbis Abrahae* solo *secundum corpulentam substantiam*, non *per legem concupiscentiae*, nonostante la carne della vergine lo sia sotto entrambi gli aspetti.

⁵⁸¹ HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, l. X, c. 27 (CCSL 62A, pp. 482-483).

ritrattate⁵⁸², sono suscettibili di diverse interpretazioni, a seconda del punto di vista che si assume nel considerare il corpo di Cristo. Se questo viene considerato *secundum propriam naturam*, allora bisogna concludere che Ilario gli attribuisce una *naturalis impotentia patiendi ab extrinseco*, nell'accezione che di *impotentia* viene indicata da Aristotele nelle *Categoriae in secunda specie qualitatis*⁵⁸³; ma, scrive Alberto, non è questo il senso delle affermazioni di Ilario⁵⁸⁴. Se invece si considera il corpo del Verbo incarnato in quanto unito alla divinità, allora si può assumere che gli siano concesse *ex virtute divinitatis* cose altrimenti impossibili, come non sprofondare in acque liquide o passare per porte chiuse; o, ancora, provare dolore, senza però condividere con gli altri uomini quell'*infirmetas dolendi et patiendi* che si configura come impotenza naturale⁵⁸⁵.

A questo punto dell'analisi Alberto si interroga circa la natura, assunta o contratta, della passibilità del Verbo incarnato. Ancora una volta la soluzione dell'articolo è incentrata su una distinzione. Il termine *contractum*, infatti, ora può riferirsi a ciò che viene ricevuto dai genitori sia *secundum se* sia *secundum suam causam*; e in questo senso, la passibilità di Cristo non può dirsi "contratta", dal momento che, sebbene egli abbia assunto la propria carne dalla madre, tuttavia non ha da questa acquisito la *causa*

⁵⁸² Questa ipotesi viene contemplata al termine della risposta alla seconda obiezione, dove si legge che un non meglio identificato *Episcopus Parisiensis* dice di aver preso visione di un libro nel quale Ilario avrebbe ritrattato quanto sostenuto in precedenza (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 5, ad secundum, p. 225). Per quanto riguarda la (probabile) leggenda attribuita a questo personaggio - identificabile forse con Guglielmo di Alvernia e cui accennano anche Bonaventura e Tommaso - cfr. K. MADIGAN, *The Passions of Christ in High-Medieval Thought. An Essay on Christological Development*, Oxford 2007, pp. 56-57. Nel commento alle *Sentenze*, Alberto (come Bonaventura) tende a scartare questa ipotesi, in quanto non verificabile. Per la storia delle interpretazioni che della posizione di Ilario hanno dato gli autori medievali rimando, oltre che al già citato testo di Madigan, a P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul*, in particolare p. 50, n. 43.

⁵⁸³ ARISTOTELE, *Categoriae*, c. 8 (9a 14 ss.).

⁵⁸⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 5, ad secundum, p. 224: «... corpus Christi duobus modis consideratur, scilicet secundum propriam naturam, et sic habuit naturalem impotentiam patiendi ab extrinseco. Dico autem 'naturalem impotentiam' potentiam materiae ab extrinseco patiendi cum impotentia resistendi, secundum quod naturalis impotentia accipitur in Praedicamentis in secunda specie qualitatis. Et hoc modo non intelligit Hilarius».

⁵⁸⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 5, ad secundum, pp. 224-225: «Alio modo consideratur corpus Christi, secundum quod est unitum divinitati immediate secundum rem. Et secundum hunc modum accipit posse quaedam ex virtute divinitatis, sicut non mergi in aquis liquidis et intrandi clausis ianuis. Et secundum hunc modum passum quidem fuit ipsum corpus, idest dolorem sustinuit, sed infirmitatem dolendi et patiendi non habuit, quae dicitur naturalis impotentia. Et ita intellexit Hilarius, qui loquebatur contra quosdam hereticos dicentes Christum esse purum hominem et ita omnimoda infirmitate passum ... Unde patet, quod a Christo non vult excludere passionem vel dolorem, sed infirmitatem patiendi et dolendi, quae causetur ex puro homine».

della passione (il peccato originale); ora può essere utilizzato come sinonimo di “contratto *cum natura materiae*”; e in questa accezione è possibile affermare che, come dalla madre ha ricevuto la natura, così dalla madre ha ricevuto anche la passibilità⁵⁸⁶.

A questo proposito, particolarmente interessante è la soluzione della prima obiezione, costruita sulla seguente argomentazione:

- 1) Cristo, che secondo la sostanza divina e la generazione eterna dipende dal Padre, secondo la generazione temporale dipende dalla madre, sicché da lei riceve tutto ciò che possiede;
- 2) Cristo è dotato di passibilità;
- 3) dunque, Cristo riceve la passibilità dalla madre (cioè la *contrae*, dal momento che tutto ciò che proviene dai genitori viene contratto)⁵⁸⁷.

Secondo Alberto, ci si trova qui di fronte a un esempio di *proportio* fallace. Infatti, mentre nella generazione eterna il Padre è l'unico principio del Figlio, nella generazione temporale la madre è affiancata dallo Spirito Santo, che funge da principio effettivo: per questo motivo, tutto ciò che Cristo possiede secondo la divina natura proviene dal Padre, ma non tutto ciò che possiede in quanto uomo proviene dalla madre per mezzo della generazione⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 6, sol., p. 225: «... contractum dicitur dupliciter: Uno modo, quod habetur a parentibus secundum se et secundum suam causam, et sic passibilitas Christi non fuit contracta. Licet enim carnem passibilem assumpserit ex matre, non tamen causam passionis, quae est originale, sumpsit ... Alio modo dicitur 'contractum' contractum cum natura materiae. Et hoc modo sicut naturam accepit a matre, ita et passibilitatem».

⁵⁸⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 6, arg. 1, p. 225: «Sicut se habet Christus secundum substantiam divinam ad patrem et secundum aeternam generationem, ita secundum temporalem generationem se habet ad matrem, ut ab ea habeat, quicquid habet. Sed passibilitatem habet; ergo habet eam a matre. Et quicquid habet aliquis a parentibus, hoc est contractum. Ergo passibilitas Christi est contracta».

⁵⁸⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tr. VI, q. 1, a. 6, ad primum, p. 225: «... proportio falsa est. Solus enim pater in aeterna generatione est principium filii, sed in temporali generatione non sola mater fuit principium Christi, immo spiritus sanctus fuit principium effectivum. Similiter totum, quod habet secundum divinam naturam, per generationem habuit a patre, sed non totum, quod habuit secundum humanam naturam, per generationem habuit a matre».

Si noti però che, nonostante la diversa generazione del corpo di Cristo rispetto a quella che si registra negli altri uomini, tuttavia, relativamente al *quid est*, la passibilità da lui assunta - e in maniera analoga la passione - non si distingue da quella contratta, dal momento che in entrambi i casi si qualifica come *l'impotentia humanae naturae facile patiendi*. Diversa è invece la conclusione se la passibilità viene considerata relativamente al *propter quid* sia in rapporto alla causa efficiente, che nel Verbo incarnato si identifica con la volontà di assumere la passibilità insieme con la natura, mentre negli uomini in generale altro non è che il peccato originale; sia in rapporto alla causa finale, che nel Cristo è la redenzione del genere umano, mentre negli altri uomini è l'espiazione del proprio peccato o l'esercizio della virtù⁵⁸⁹. In altri termini, la passibilità di Cristo si qualifica come volontaria e naturale al contempo, a seconda che la si consideri prima o dopo l'assunzione⁵⁹⁰.

Si apre qui la terza sezione dell'indagine, quella in cui la passione di Cristo viene analizzata *ex parte animae et corporis* considerati unitamente, il che significa interrogarsi sulla passione *ex parte Christi patientis*, congiunto di anima e corpo. Il primo articolo di questa serie è finalizzato ad approfondire in che senso il Verbo incarnato, la cui passione deve guarire *per modum medicinae* tutti i luoghi interessati dalla malattia - che, come suggerisce Agostino, ha un andamento progressivo, dalla *sensualitas* alla parte inferiore della ragione e da questa alla parte superiore⁵⁹¹ - soffra sia secondo la parte superiore sia secondo la parte inferiore.

⁵⁸⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 7, sol., pp. 225-226: «... ratio passionis duobus modis potest dicere esse ipsius, scilicet dicendo, quid est esse passionis. Sic passibilitas est naturalis impotentia humanae naturae facile patiendi ... Et secundum istam rationem passibilitas est unius rationis in ipso et in aliis; et similiter passio. Aliter potest dari ratio de passibilitate per causam, quae dicit propter quid. Et hoc duobus modis: Aut in comparatione ad causam efficientem. Et sic non est unius rationis passio Christi et aliorum. In aliis causa est originale peccatum contractum ab origine, in ipso autem causa fuit voluntas assumens passibilitatem cum natura. Aut in comparatione ad causam finalem, et sic iterum non est una ratio passibilitatis in ipso et in aliis, quia in ipso fuit finis redemptio generis humani. Sed in aliis est finis expiatio peccati proprii vel exercitium virtutis».

⁵⁹⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 7, ad obiectum, p. 226: «... passibilitas, postquam assumpta est, naturalis fuit, sed ante fuit voluntaria. Et hoc non dicit quid passionis, sed propter quid. Et similiter oblatio quoad tempus voluntaria fuit; nihil enim patiebatur, nisi quando voluit. Sed in se, cum pateretur, fuit naturalis passio». Così Alberto risponde all'argomento fondato su Is 53, 7 («Oblatus est, quia ipse voluit»).

⁵⁹¹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 8, arg. 2, p. 226: «... si morbus debet curari, oportet, quod ad loca morbi pertingat medicina. Sed morbus ascendit de sensualitate in inferiorem partem rationis et de inferiore in superiorem partem, ut dicit Augustinus in XII De Trinitate. Ergo cum passio Christi fuerit satisfactiva per modum medicinae, in Christo debuit ascendere vis passionis a sensualitate in

Alberto costruisce la sua soluzione a partire dalla distinzione tra *passio* e *passibilitas*: mentre le passioni, come le azioni, si riferiscono aristotelicamente a cose singolari, le potenze, come la passibilità, sono proprie della natura: in altri termini, mentre la passione si identifica con l'*atto* del patire, la passibilità si qualifica come la *potenza* del patire. E così, come *tutto* l'uomo (cioè l'uomo nella sua totalità) peccò con un solo peccato, così *tutto* il Cristo (cioè il Cristo nella sua totalità) patisce mediante una sola passione: come un solo atto coinvolse l'uomo in tutte le sue facoltà, così una sola passione investe tutto il corpo e, di conseguenza, tutta l'anima di Cristo⁵⁹². Questo non implica tuttavia che ogni potenza dell'anima del Verbo incarnato sia *subiectum passionis*. Perché Cristo soffra nella sua totalità, è sufficiente che ogni facoltà *in genere, non in specie* faccia qualcosa affinché vi sia dolore, in una sorta di collaborazione tra potenze:

... non oportet omnem vim animae esse subiectum passionis ad hoc quod aliquis totus patiat, sed omnem vim *in genere, non in specie*, aliquid facere ad hoc quod sit dolor. Et ita fuit in Christo. Apprehensiva enim apprehendit triste, et motiva sustinuit tristitiam, et hoc sive sint superiores sive inferiores⁵⁹³.

Nell'articolo successivo Alberto si chiede se nell'anima del Cristo un dolore grandissimo possa coesistere con una somma gioia, in una simultaneità difficilmente conciliabile con il principio aristotelico secondo cui «*contraria non sunt simul in eodem secundum idem*»⁵⁹⁴. Prima di indicare la propria personale posizione, l'autore elenca e confuta ciascuna delle varie soluzioni elaborate da coloro che si sono già cimentati con questo problema. La prima soluzione analizzata è quella di chi sostiene che la ragione del Cristo non può essere paragonata a quella degli altri uomini, in quanto congiunta

inferiorem et ab inferiore in superiorem partem rationis». Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, l. XII, c. 8; c. 10; c. 12 (CCSL 50, pp. 368, 369, 371-372).

⁵⁹² ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 8, sol., p. 226: «... sicut vult Philosophus, actus et passiones sunt singularium; sed potentiae, secundum quas sunt passiones et actus, sunt naturae ... Passibilitas enim nomen potentiae est, passio autem actus patendi, qui est singularis. Unde sicut totus homo peccavit uno peccato, ita totus Christus passus est una passione ...»

⁵⁹³ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 8, ad obiecta, p. 226.

⁵⁹⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 9, p. 227. Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, l. IV, c. 6; l. V, c. 10 (1011 b 17-18; 1018 a 25-26).

alla divinità e, dunque, capace non solo di soffrire i tormenti più atroci, ma anche, al contrario del corpo, di gioire immensamente: una posizione secondo Alberto completamente insostenibile, dal momento che il Verbo incarnato assume una ragione in tutto uguale a quella dell'uomo: se così non fosse, infatti, non sarebbe un uomo uguale agli altri⁵⁹⁵.

Una soluzione analoga a quella appena esaminata - tanto da poter essere considerata una sorta di prolungamento della precedente - si fonda sull'onnipotenza del Cristo, che, *secundum divinitatem*, potrebbe ospitare nella sua ragione passioni tra loro contrarie senza alcuna inconvenienza. Se questa soluzione fosse fondata, il dolore del Verbo incarnato si rivelerebbe il frutto di un miracolo divino: conclusione del tutto inaccettabile, dal momento che, se così fosse, ogni evento della vita del Cristo - e la sua morte in particolare - dovrebbe essere considerato come miracoloso⁵⁹⁶.

La terza e ultima tesi presa in considerazione da Alberto è quella elaborata da Alessandro di Hales ed edificata sulla distinzione tra *ratio ut ratio* e *ratio ut natura*. La confutazione di questa teoria è piuttosto contratta; tuttavia par di capire che Alberto non rifiuti la distinzione in quanto tale, bensì l'uso distorto che ne fanno i suoi sostenitori. Questi, infatti, quando affermano che piacere e dolore non sono contemporaneamente contrari o sono nello stesso momento e nello stesso luogo, si riferiscono alla natura del soggetto e non alla loro incompatibilità o alla loro congruenza secondo la ragione, mentre, in base alla distinzione da loro stessi ideata, la ragione viene differenziata non *secundum naturam subiecti*, bensì *secundum intentionem solam*⁵⁹⁷. Tra le righe

⁵⁹⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 9, p. 227: «... dicunt quidam, quod in Christo aliter fuit quam in aliis hominibus, eo quod ipse fuit unitus deitati. Unde secundum quod ratio sua refertur ad divinitatem, sic potuit inesse sibi summum gaudium. Secundum autem quod referebatur ad corpus patiens, sic potuit inesse summa tristitia. Sed contra hoc est, quod secundum hoc unio fecit rationem suam alterius rationis esse, quam fuerit in alio homine. Et cum a ratione sit perfectio hominis, erit homo, qui est Christus, alterius rationis quam alius homo». Inoltre, aggiunge Alberto, questo discorso dovrebbe essere fatto anche a proposito del corpo del Cristo, che è unito alla divinità al pari della sua ragione (cfr. *ibidem*).

⁵⁹⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 9, p. 227: «Si forte dicatur, quod cum Christus fuerit omnipotens secundum divinitatem, potuit facere, quod rationi suae inessent illa contraria, contra: Ante passionem suam infuit rationi gaudium fruitionis. Ergo tristitia de passione postea adveniens non infuit nisi virtute divinitatis. Quaecumque autem immediate fiunt a virtute divinitatis, non potentia esse per naturam, sunt miraculosa. Ergo tristitia vel dolor de passione Christi fuit miraculosa. Quod falsum est, quia si miraculose doluit, tunc etiam miraculose mortuus fuit, et omnia fuerunt miraculosa».

⁵⁹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 9, p. 227: «Propter hoc quidam alii dicunt, quod ratio duobus modis consideratur, scilicet ut ratio et ut natura. Secundum quod est ut natura, sic compassa fuit corpori patienti, et sic fuit subiectum summi doloris. Secundum autem quod est ut ratio, sic

dell'obiezione mossa a questa tesi è possibile leggere la posizione di Alberto, esposta distesamente nella risposta alla *quaestio* iniziale: non esistono ragioni diverse a seconda del punto di vista che si assume, ma, piuttosto, esistono diversi punti di vista della ragione medesima. Ecco ciò che scrive l'autore:

... ratio est vis ordinans unum in aliud, quorum unum accipit ut finem, alterum ut id quod est ad finem, ut verbi gratia redemptionem ut finem, passionem ut id quod est ad finem. Et ita patet, quod non ex aequo sunt illa duo in apprehensione rationis. Et similiter tristitia et gaudium ex parte affectus non sunt ex aequo, sed unum de altero ut gaudium de passione. Et ita patet, quod non est inconueniens contraria inesse eidem simul, quorum unum est causa et alterum causatum et quorum unum est materiale et alterum finis rationis⁵⁹⁸.

In questo modo Alberto risolve anche l'obiezione relativa all'impossibilità che tristezza e gaudio siano presenti *ex aequo* nella ragione del Cristo e fondata sull'assunto che a una *apprehensio* segue necessariamente un *motus in affectu*⁵⁹⁹: un solo atto ha infatti un solo oggetto⁶⁰⁰. Un'obiezione che, secondo il Domenicano, è scorretto cercare di confutare affermando che una potenza in un istante determinato e indivisibile può essere mossa da più moti e verso la considerazione di più oggetti, dal momento che, come spiega Aristotele nei *Topica*, «scire plura possumus, intelligere vero minime»; e

ratiocinatur de fine redemptionis et de voluntate dei, et sic fuit subiectum summi gaudii. Sed contra hoc est, quod ista distinctio non variat rationem secundum naturam subiecti, sed secundum intentionem solam. Cum autem dicitur, quod contraria non sunt simul vel sunt simul in eodem, hoc intelligitur de natura subiecti et non de diversitate vel convenientia secundum rationem».

⁵⁹⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 9, sol., pp. 227-228.

⁵⁹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 9, p. 227: «... apprehensionem sequitur motus in affectu. Cum igitur Christus utrumque, scilicet tristabile mortis et iucunditatem fruitionis secundum rationem apprehenderit et unum ut contrarium et alterum ut delectabile, oportuit, quod ex aequo relinqueretur affectus ex utroque. Et ita tristitia et gaudium ex aequo infuerunt».

⁶⁰⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 9, p. 227: «... unius actus non est nisi unum obiectum numero. Cum ergo actus rationis in uno indivisibili tempore non fuerit nisi unus, non potuit habere plura obiecta ex aequo. Et ita tristabile mortis et delectatio fruitionis non ex aequo per rationem fuerunt comprehensa. Et sicut se habet apprehensum, ita se habet motus in affectu. Tunc etiam tristitiam et gaudium non fuerunt ex aequo».

se ciò non può essere fatto dall'intelletto, che è la potenza più semplice, a maggior ragione è precluso tutte le altre potenze⁶⁰¹.

L'unica soluzione possibile sembra dunque essere la seguente: poiché il compito della ragione consiste nel cogliere più oggetti come uno ordinato all'altro, dolore e gioia possono coesistere contemporaneamente in essa nella misura in cui l'uno si configura come l'oggetto o la causa della seconda. In questo modo è possibile assumere anche che tra le due passioni contrarie non vi sia interferenza alcuna: alla piena e simultanea *conceptio* da parte della ragione del Cristo sia della morte sia della redenzione segue in essa una *duplex affectio*, le cui componenti seguono percorsi paralleli e reciprocamente autonomi. Un fenomeno, questo, che, giustificato dalla singolare contemplazione di cui gode il Verbo incarnato, fa sì che la somma gioia non attenui minimamente il dolore:

... dominus habuit contemplationem comprehensoris, quae alia est a contemplatione abstracti et rapti a sensibilibus. Et ideo non sequitur, quod si alii, qui contemplationem abstrahentem vel rapientem habuerunt, poenas non senserunt, quia a sensibilibus rapti et abstracti fuerunt, quod ideo Christus a sensibilibus raptus et abstractus fuerit, qui similem illis contemplationem non habuit⁶⁰².

Al contrario di quanto accade al rapito o a Mosè, che per quaranta giorni e quaranta notti non avverte lo stimolo della fame e della sete grazie alla compagnia del Signore e alla dolcezza della contemplazione, Cristo, che pure beneficia di una maggiore e più prolungata vicinanza al Padre, non è esente dai tormenti causati dai sensi.

Altrove, Alberto, fondandosi sull'*auctoritas* di Aristotele, afferma che il compito della ragione consiste nel cogliere più oggetti come uno finalizzato all'altro, analogamente a quanto accade nella proposizione, dove il predicato è ordinato al

⁶⁰¹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 9, p. 227: «Ad hoc dicunt quidam, quod non est inconueniens, quod una potentia in uno indivisibili tempore moveatur pluribus motibus et ad plura obiecta. Et ita Christus in uno indivisibili tempore apprehendit passionem ut tristabile et iucunditatem fruitionis ut delectabile. Sed hoc est contra Philosophum in Topicis, qui dicit, quod scire plura possumus, intelligere vero minime. Cum enim intellectus sit simplicissima potentiarum, si intellectus non potest hoc, tunc nulla aliarum potest hoc». Cfr. ARISTOTELE, *Topica*, l. II, c. 10 (114 b 34-35).

⁶⁰² ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 10, sol., p. 228.

soggetto, o nell'argomento, in cui le premesse sono ordinate alla conclusione attraverso il termine medio: nel momento in cui la ragione superiore del Verbo incarnato coglie la morte come ordinata alla redenzione ed elabora sia la *plena conceptio mortis* sia la *plena conceptio redemptionis*, si genera in essa un duplice affetto, uno corrispondente alla morte, l'altro alla redenzione, in modo tale che sia fonte di gioia ciò che rattrista secondo natura⁶⁰³.

Terminata l'analisi della passione di Cristo *ex parte animae et corporis*, inizia la sezione dedicata al confronto tra questa e quelle sperimentate da altri soggetti. I primi ad essere presi in considerazione sono i santi, spesso sottoposti a tormenti più dolorosi della crocifissione, come il rogo, o a diversi generi di pena, come accadde a Vincenzo e Lorenzo⁶⁰⁴. La soluzione della questione si fonda ancora una volta su una serie di distinzioni successive⁶⁰⁵. La passione, scrive Alberto, può essere considerata in se stessa o in relazione alle cause del patire. Tali cause, a loro volta, possono essere valutate in rapporto a Dio o in rapporto all'uomo: nel primo caso, la causa della sofferenza di Cristo sarà massima, poiché sommo è l'amore che lo muove a sacrificarsi per l'umanità e sommo - in quanto universale e non personale - è il fine che lo spinge a farlo; nel secondo, invece, la ragione del dolore è nulla, anzi infiniti sono i motivi per

⁶⁰³ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 2, s. c., p. 208: «Motus sequitur apprehensionem, ut dicit Philosophus, idest affectio sequitur conceptum, et secundum naturam vel qualitatem concepti est qualitas affectus. Si enim apprehensum est tristibile et indelectabile, sequitur in affectu tristitia vel dolor. Si autem ipsum est iucundum et delectabile, relinquitur in affectu delectatio vel gaudium. Dicit autem Philosophus, quod intellectus compositus, qui dicitur ratio, simul apprehendit plura, non ut plures terminos, sed ut unum ordinatus ad alterum, ut videmus, quod in propositione praedicatum ordinatur ad subiectum, in argumento vero ordinantur praemissae ad conclusionem et uninuntur in habitudine medii. Ergo cum ratio Christi superior apprehenderit mortem ordinatam ad redemptionem et in ipsa fuerit plena conceptio mortis et plena conceptio redemptionis, ex parte superioris, quae est in ratione, de necessitate relinquitur duplex affectio: una respondens redemptioni et altera morti, ita tamen, quod una ad alteram ordinetur, ut sit gaudium, quod contristat secundum naturam». Come Alberto spiega nel prosieguo dell'argomentazione, che si colloca all'interno del secondo articolo della questione dedicata al problema delle volontà di Cristo, «ex apprehensione rationis non sequitur motus in sensualitate nec e converso». Del resto, l'anima razionale si configura come la *perfectio* del corpo; per questo, desiderando naturalmente la congiunzione di anima e corpo, non può che dolersi della loro separazione causata dalla morte (*ibidem*).

⁶⁰⁴ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 11, s. c. 3, p. 228. Tra gli argomenti contrari figura anche quello del peccatore, che sembra soffrire più di Cristo, poiché, peccando, si separa da Dio, cioè da un bene più nobile e più necessario del corpo e da cui dipendono l'essere, il vivere, il potere e tutto ciò che costituisce una creatura razionale. Questa obiezione viene confutata, al pari di altre, nell'elaborazione della soluzione.

⁶⁰⁵ Cfr. schema.

cui non dovrebbe patire alcunché⁶⁰⁶. E questo non fa altro che approfondire la sua pena, giacché, come scrive Ovidio, «leniter, ex merito quidquid patiare, ferendum est. Quae venit indigne, poena dolenda venit»⁶⁰⁷.

Al contrario, se la passione è considerata *in se secundum quantitatem discretam*, non si può dire che Cristo abbia sofferto più di molti altri santi, sottoposti a diversi generi di pene; se invece viene considerata *in se secundum quantitatem continuam*, la risposta cambia a seconda che la pena venga valutata secondo la sua *intensio* - e in questo caso bisogna ammettere che alcuni soffrono più del Cristo, dal momento che il rogo è più doloroso della sospensione; o secondo la disposizione propria del sofferente - e in questo senso, il dolore del Verbo incarnato non ha eguali⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 11, sol., p. 229: «... passio Christi potest considerari duobus modis, scilicet in se, et secundum causas patiendi. Et si hoc secundo modo consideratur, adhuc duobus modis potest considerari, scilicet secundum causas in comparatione ad deum et secundum causas in comparatione ad hominem inferentem passionem. Si primo modo consideratur, tunc maximam causam Christus patiendi habuit. Summam enim habuit dilectionem, quae est causa movens ad patiendum, et summum finem, quia pro omnibus patiebatur, cum alii tantum paterentur pro seipsis. Si autem consideratur causa in comparatione ad hominem, tunc nullam habuit causam, quare pateretur, immo infinitas habuit causas, quare non deberet pati. Et hoc fecit ad augmentum passionis ...».

⁶⁰⁷ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 11, arg. 5, p. 228. La citazione ovidiana è tratta da *Heroides*, carmen 5, v. 7, in *P. Ovidius Naso*, t. III, ed. R. EHWALD, Leipzig 1907, p. 86. Questo è il primo argomento di convenienza (per quanto sostanziato da un'*auctoritas*). Il secondo fa riferimento alle particolari condizioni del supplizio di Cristo, perpetrato da e condiviso con persone indegne (i sacerdoti e i ladroni); cfr. *ibidem*.

⁶⁰⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 11, sol., p. 229: «Si autem passio consideratur in se, adhuc duobus modis potest considerari, scilicet secundum quantitatem discretam, et sic ipse non fuit plus passus omnibus aliis, quia multi sancti plura genera poenarum passi sunt. Vel potest considerari secundum quantitatem continuam, et hoc adhuc duobus modis. Potest enim poena comparari ad poenam secundum rationem intensionis sumptam in genere poenae, et sic intensius genus poenae quidam passi sunt quam Christus, quia intensior poena est assatio quam suspensio. Vel potest comparari poena ad poenam non secundum genus poenae, sed secundum dispositionem patientis. Et sic intensius Christus passus fuit quam omnes alii...». Si segnala qui un articolo molto suggestivo, anche se non pienamente convincente, di D. TREMBINSKI, “[Pro]passio Doloris: Early Dominican Conceptions of Christ's Physical Pain”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 59 (2008), pp. 630-656, sulla particolare rilevanza che i domenicani Alberto Magno e Tommaso d'Aquino attribuirebbero al dolore fisico del Cristo sia in funzione anti-catarata sia come forma di resistenza alle manifestazioni sempre più diffuse di pietà popolare.

passio Christi	in se	secundum quantitatem discretam		NON FUIT PLUS PASSUS OMNIBUS ALIIS
		secundum quantitatem continuum	secundum rationis intensionem	INTENSIVUS GENUS POENAE QUIDAM PASSI SUNT QUAM CHRISTUS
			secundum dispositionem patientis	INTENSIVUS CHRISTUS PASSUS FUIT QUAM OMNES ALII
	secundum causas patiendi	in comparatione ad Deum		MAXIMAM CAUSAM PATIENDI CHRISTUS HABUIT
		in comparatione ad hominem inferentem passionem		NULLAM HABUIT CAUSAM, QUARE PATERETUR

Come secondo termine del confronto Alberto indica Adamo, nell'impossibile eventualità che questi, potendo soffrire in maniera naturale, sia stato crocifisso o, in

ogni caso, ucciso. Di primo acchito, scrive Alberto, si sarebbe portati a porre una maggiore sofferenza nel primo uomo che nel Cristo, dal momento che in Adamo non è presente quella passibilità abituale che dispone il Cristo - al pari di qualunque altro uomo dopo il peccato - alla separazione di anima e corpo e che lo avrebbe condotto alla morte anche se non fosse stato ucciso. In realtà, se considerata *substantialiter et in se*, la quantità di dolore sperimentata da Cristo è maggiore: l'intensità del dolore si misura infatti in base al grado di contrarietà all'appetito naturale, sicché, quanto più grande è il bene che si perde - e «vita Christi optima fuit in natura»⁶⁰⁹ -, tanto maggiore sarà la sofferenza dettata da tale perdita⁶¹⁰. Adamo, al contrario, avrebbe sofferto di più soltanto in virtù di una condizione accidentale:

Obiectio autem facta in contrarium attendit id penes quod est
quantitas doloris per accidens. Unde Christus simpliciter plus passus
est, Adam autem secundum illam positionem per accidens et
secundum quid plus passus fuisset⁶¹¹.

Un'argomentazione analoga viene sviluppata quando al primo uomo Alberto sostituisce l'angelo o l'anima separata. Poniamo il caso, anche questo inammissibile, che si possa separare l'intelletto o la volontà dall'angelo o dall'anima. Ancora una volta, sembra di trovarsi di fronte a un dolore più grande di quello del Cristo, per quanto, a differenza di questo, soltanto ipotetico: il vincolo che unisce le potenze alla natura razionale è infatti più stretto di quello che lega la natura razionale al corpo⁶¹². In realtà, anche il supposto stato di maggiore sofferenza dell'angelo si configura come l'esito di una condizione accidentale, connesso alla separazione di ciò che è congiunto

⁶⁰⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 11, arg. 4, p. 228.

⁶¹⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 12, sol., p. 229: «... quantitas doloris substantialiter et per se est secundum quantitatem contrarietatis ad appetitum naturalem. Maxime autem contrarium est illud quod maximo bono secundum naturam contrariatur. Et hoc est mors Christi, quae est privatio vitae Christi. Et ideo dicimus, quod Christus magis doluit, quam doluisset Adam».

⁶¹¹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 12, ad obiectum, p. 229.

⁶¹² ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 13, arg., p. 230: «Videtur, quod angeli [scil. maior passio est], quia quanto maior est concordia inter unita, tanto maior dolor in separatione eorum. Sed quanto aliqua essentialius sunt coniuncta, tanto maiorem habent concordiam naturae ad invicem. Sed constat, quod essentialius coniunguntur in natura una potentiae rationalis naturae quam corpus et natura rationalis. Ergo maior erit dolor, si scindantur potentiae a natura rationali, quam si separetur corpus ab ipsa natura rationali. Ergo maior esset dolor angeli quam Christi».

in maniera più essenziale: l'unione del corpo di Cristo con la sua anima, infatti, è *simpliciter* migliore di quella tra l'angelo e le sue potenze, e, dunque, è oggetto di un desiderio più intenso da parte dell'appetito naturale. Tuttavia, se si confronta l'anima di Cristo divisa in potenze con il Cristo paziente, si deve necessariamente concludere che il dolore causato dalla separazione delle potenze dall'anima sarebbe più grande di quello provocato dalla scissione dell'anima dal corpo: se è vero infatti che la divinità è unita sia alle potenze dell'anima sia al corpo, è vero anche che *in natura propria* le potenze dell'anima sono più nobili del corpo⁶¹³.

⁶¹³ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. VI, q. I, a. 13, sol., p. 230: «... in comparatione ista facta inter angelum et Christum Christus magis passus est simpliciter, sed angelus per accidens, scilicet quantum ad separationem essentialius coniuncti. Si autem fieret comparatio animae Christi divisae in potentiis ad Christum patientem, tunc bene concederem, quod maior esset passio in scissura potentiarum ab anima quam in separatione corporis ab anima. Et hoc ideo, quia divinitas est unita utrique, et potentiis et corpori. Et quoad hoc aequalem habent nobilitatem. In natura autem propria potentiae nobiliores sunt quam corpus».

Il commento alle Sentenze

Nella prima parte dell'ampia sezione del commento alle *Sentenze* dedicata alla passibilità del Cristo, seguendo il canovaccio offerto dal testo del Lombardo, Alberto si pone tre domande fondamentali: se Cristo abbia assunto i difetti propri dell'umanità decaduta; se abbia assunto anche i difetti dell'anima; infine, se li abbia assunti tutti o se ne abbia accettati soltanto alcuni.

La prima questione viene risolta in maniera estremamente concisa. Cristo assume in maniera conveniente i difetti umani per vari ordini di ragioni: perché solo in quanto soffre personalmente e sperimenta la tentazione può portare aiuto a coloro che sono nella tentazione (Hebr 2, 18); perché solo diventando simile ai suoi fratelli può esercitare la misericordia (Hebr 2, 17); perché solo partecipando alla natura dei figli, fatti di carne e sangue, può, mediante la morte, sconfiggere colui che ne deteneva il potere, cioè il diavolo (Hebr 2, 14)⁶¹⁴. Ma soprattutto perché, sulla base dell'*argumentum Anselmi*, è possibile affermare che Dio non può lasciare il peccato impunito *sine poena satisfactionis*, dal momento che ciò sarebbe ingiusto, e Dio non fa nulla di ingiusto. Inoltre, il debito può essere risarcito solo da un uomo che sia anche Dio e che, al contempo, assuma a sua volta la pena da compensare, in modo che questa possa espiare la colpa ed essere così efficace: per questo è necessario che Cristo assuma quelli che vengono definiti *defectus ad poenam* e, dunque, *ad passionem ordinati*⁶¹⁵.

Gli argomenti a favore dell'‘inassumibilità’ dei difetti umani da parte del Cristo, tutti incentrati sulle nozioni di forza e di potenza, vengono rifiutati come “sofistici” e

⁶¹⁴ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. I, s. c. 2, 4, 5, p. 266. Tra gli argomenti contrari figura anche Is 53, 3-4: «Vidimus eum ... despectum, et novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem», interpretato alla luce della nozione di *scientia experientiae* contrapposta a quella di *scientia notitiae*: «Non autem loquitur de scientia notitiae, quia hanc habuit etiam ut Deus, sed de scientia experientiae: ergo habere etiam oportuit defectus per quos posset experiri» (*ivi*, s. c. 3, p. 266).

⁶¹⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. I, s. c. 1, p. 266: «Nihil injustum potest Deus facere: dimittere peccatum impunitum sine poena satisfactionis est injustum: ergo hoc non potest facere Deus. Et hoc est argumentum Anselmi. Et concedit praemissas, et conclusionem. Inde sic: Non potuit purus homo honorem impendere debitum Deo pro peccato, nec debuit nisi homo: ergo ad hoc ut fieret ista compensatio, oportuit quod esset Deus et homo. Modo resumo primam conclusionem. Non fit recompensatio nisi resumendo poenam: ergo necesse est satisfactorem pati poenam: non autem patitur poenam non habens defectus ordinatos ad poenam: ergo oportet defectus ad passionem ordinatos Christum suscipere».

sostituiti da argomenti fondati sui criteri dell'opportunità e della convenienza. Cristo, infatti, sconfigge la violenza del diavolo non *per usum potentiae*, bensì *per justitiam*, e, dal momento che tale vittoria non è conseguibile se non attraverso la sopportazione della pena, in maniera alquanto conveniente egli accetta di assumerla su di sé⁶¹⁶. Inoltre, sottolinea Alberto, non viene minimamente inficiato l'assunto secondo cui «*contraria contrariis curantur*», poiché la colpa viene curata per mezzo della grazia, di cui il Cristo è dispensatore; la *sustinentia poenae* si configura piuttosto come il solo *modus medicandi* mediante cui è possibile debellare il morbo che affligge la natura umana decaduta, permettendole di accogliere la grazia: del resto, come dimostra la pratica della medicina, *quoad proxima curantia* un dolore si cura spesso con un altro dolore, come nel caso del gonfiore, curato con la tecnica dell'incisione, o dell'infiammazione, trattata aspettando che arrivi alla giusta maturazione⁶¹⁷.

Nel secondo articolo, in cui viene posto l'interrogativo se l'anima di Cristo si possa dire passibile, Alberto approfondisce numerosi spunti relativi alla passibilità dell'anima in generale. Particolarmente interessante è la riflessione condotta nel *respondeo*, dove l'autore analizza i tre diversi modi in cui l'anima può dirsi passibile. In primo luogo, l'anima di Cristo, al pari di quella di qualunque altro uomo che si trovi ancora nello stato di mortalità, per tutto il tempo in cui è congiunta al corpo, patisce *con* esso e *a causa di* esso, dal momento che, sulla base dell'insegnamento aristotelico, vi sono moti che si originano nel corpo e si ripercuotono sull'anima accanto ad altri che, viceversa, scaturiscono dall'anima e ricadono sul corpo (e che qui non vengono presi in considerazione)⁶¹⁸. La dinamica che contraddistingue la prima categoria di passioni -

⁶¹⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. I, ad primum, p. 266: «... est vincere per justitiam, et vincere per usum potentiae: et primo modo venit Christus vincere, et hoc non potuit esse nisi per satisfactionem sustinendo poenam, et assumere poenam convenientius fuit nostrae redemptioni».

⁶¹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. I, ad secundum, p. 266: «... hoc [scil. «*contraria contrariis curantur*»] verum est quoad prima curantia quae sunt peccatum et gratia: sed non quoad proxima curantia, quia saepe dolor curat dolorem, ut incisio apostema, et coctura inflaturam, et hujusmodi quae sunt in Christo. Ipse enim venit plenus gratia contra culpam. Sed modus medicandi ut possemus gratiam suscipere, *convenienter* fuit per sustinentiam poenae, ut morbus debitus nobis per hoc a nobis expelleretur» (corsivo mio). Ringrazio la professoressa Crisciani per avermi aiutato a tradurre i termini medici di questo passo. Nella risposta al terzo argomento, il lessico medico cede il posto a quello giuridico: la cura diventa allora la *justa emenda delicti* (cfr. *ivi*, ad tertium, p. 266).

⁶¹⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. II, sol., p. 268: «... anima Christi et omnis anima in statu mortalitatis hujus, quamdiu conjuncta est corpori, passibilis est compatiendo corpori, et patiendo ex

dal corpo all'anima - è evidente in positivo nella percezione sensibile, cioè nella ricezione delle specie sensibili negli organi di senso (in questo senso, tutte le potenze apprensive si dicono passive, nella misura in cui *pati* deriva da $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$, assimilato al latino *recipere*)⁶¹⁹; in negativo, invece, durante il sonno, definito come «ligamentum sensuum ex evaporatione in frigidata in loco cerebri, et descendendo gravante organa sensuum»⁶²⁰.

In secondo luogo, l'anima può dirsi passibile sulla base della definizione di passione data dal Damasceno come di un moto dell'anima generato dalla congettura di un bene (*delectatio*) o di un male (*tristitia*); ma, scrive Alberto, non è in questi termini che ci si sta chiedendo qui se l'anima di Cristo sia passibile⁶²¹.

In terzo luogo, si dice "passione" la percezione del dolore causata dalla dissoluzione del corpo nella misura in cui questo è congiunto all'anima, sia che tale processo di dissoluzione si configuri come la conseguenza di un'intemperanza degli umori, come nelle febbri, sia che si verifichi per intervento di un agente violento, come accade, ad esempio, in caso di colpi e ferite; e da questo punto di vista è possibile concludere che l'anima di Cristo soffre insieme con il corpo.

Molte delle obiezioni mosse alla tesi della passibilità del Verbo incarnato trovano in questa soluzione le condizioni per un'efficace confutazione. Affermare che l'anima

corpore. Sunt enim (ut dicit Philosophus) motus quidam ex corpore venientes in ipsam animam, et quidam e contrario venientes ex anima in corpus».

⁶¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. II, sol., p. 268: «Ex corpore autem in animam veniunt, sicut in sentiendo et in somno, in sentiendo quidem, scilicet recipiendo in organis corporalibus species sensibiles, secundum quod sensus proprius, et communis, et phantasia, et ceterae vires apprehensivae passivae dicuntur, secundum quod *pati* dicitur a graeco $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$, quod sonat *recipere*». Sulla divisione delle potenze dell'anima e sulla dinamica sensi interni-sensi esterni nella riflessione di Alberto Magno, cfr., ad esempio, P. MICHAUD-QUANTIN, "Albert le Grand et les puissances de l'âme", *Revue du Moyen Age Latin*, 11 (1955), pp. 59-86; ID., *La psychologie de l'activité chez saint Albert le Grand*, Paris 1966; N. H. STENECK, "Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses", *Isis* 65 (1974), pp. 193-211; ID., "Albert on the Psychology of Sense Perception", in J. A. WEISHEIPL (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Toronto 1980, pp. 263-290; D. N. HASSE, *Avicenna's «De Anima» in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London-Torino 2000; C. DI MARTINO, «Ratio particularis». *La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d'Aristote*, Paris 2008.

⁶²⁰ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. II, sol., p. 268.

⁶²¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. II, sol., p. 268: «Alia etiam ratione passibilis est anima iterum secundum quod passionem diffinit Damascenus, quod est motus animae suspicatione boni vel mali. Ex hac enim suspicatione surgit passio illata parti animae sensibili quae dicitur tristitia, vel delectatio». Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 36, n. 2, p. 132.

soffre nella misura in cui è congiunta al corpo consente infatti di salvaguardare la sua superiorità ontologica sia rispetto al corpo⁶²² sia rispetto a ciò che da cui il corpo viene ferito, sia questo un chiodo o una spada: nel momento in cui il corpo viene colpito, l'anima percepisce le specie delle passioni astraendole dall'organo del tatto e, cogliendole come contrarie al corpo ad essa congiunto, prova dolore. Sebbene dunque il fendente non la disgiunga come fa con il corpo - ragion per cui non patisce né in sé né nelle sue componenti -, tuttavia essa soffre *ex hujusmodi speciebus apprehensis*⁶²³.

A queste contro-obiezioni se ne aggiungono altre che, essendo incentrate sul confronto con altri soggetti pazienti, preludono alla trattazione della coesistenza nel Cristo di piacere e dolore, fungendo, per così dire, da ponte tra il secondo articolo e quelli successivi. Nel terzo l'autore si chiede se l'anima del Cristo, così come quella degli altri uomini, sia passibile *secundum se totam*. La risposta non può che essere affermativa: negare la passibilità dell'anima del Cristo secondo la parte superiore della sua ragione significherebbe incorrere in un'affermazione eterodossa, destinata alla condanna e al rifiuto. La dimostrazione della pervasività della passione dolorosa nell'anima e nel corpo del Verbo incarnato si fonda sulla distinzione tra anima in quanto *natura hominis* e anima in quanto *principium operationum humanarum*. L'anima come natura umana può a sua volta essere considerata da tre punti di vista differenti: innanzitutto, in qualità di forma sostanziale o *perfectio* di un corpo perfettamente complessionato, qual è quello dell'uomo in quanto tale; in secondo luogo, in qualità di spirito vitale, cioè atto di un corpo non solo caratterizzato da una perfetta

⁶²² ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. II, ad primum, p. 268: «... verum est, quod anima in se et secundum naturam suam non habet contrarium, nec in se, nec in componentibus ipsam: sed tamen conjunctum sibi habet contrarium, scilicet corpus ... Ideo ... quia appetit conjuncti conservationem, dolet et compatitur in dissolventibus ipsum: et haec passio est ex contrario sibi, vel ejus quod sibi est conjunctum: sic enim contrarium conjuncto, est contrarium sibi in hoc statu, licet non simpliciter».

⁶²³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. II, ad secundum, p. 268: «... passione facta in corpore, sicut est vulneratio, vel livor vel aliquod hujusmodi, anima punit seipsam. Et hoc intelligitur sic: quia anima species passionum factarum in corpore apprehendit, abstrahendo ab organo tactus, et apprehendit ut contraria conjuncto sibi, et ex illa apprehensione causatur dolor ut ex immediata causa sensus doloris. Unde licet gladius non scindit eam, tamen ipsa dolet causato dolore ex hujusmodi speciebus apprehensis». A questa soluzione, fondata sulla nozione di *species*, Alberto ne affianca un'altra, considerata più "rapida" («laevius possumus solvere»), ma ritenuta altrettanto capace di fornire una corretta interpretazione dell'assunto agostiniano secondo cui nulla ha potere d'azione su qualcosa di più forte: sebbene ciò sia vero in assoluto, tuttavia il termine più forte, agendo sul più debole, «per accidens potest agere in fortius se», nella misura in cui questo elemento (nella fattispecie, l'anima), più forte dello stesso agente (il fendente), è congiunto al più debole (il corpo) (cfr. *ibidem*).

temperantia, ma anche dotato di vita, armonia e bellezza; infine, in qualità di *natura hominis ut homo est*, che corrisponde alla natura razionale dell'uomo, in quanto conferisce l'essere e la razionalità al corpo animato⁶²⁴. Ebbene, nella misura in cui si configura come natura dell'uomo in tutte le sue possibili declinazioni, l'anima soffre con il corpo a cui è congiunta secondo tutta se stessa, dunque anche secondo la parte superiore della ragione; al contrario, se la si considera come principio delle singole operazioni umane, questo assunto non vale più, dal momento che l'intelletto del Cristo, lungi dall'essere inficiato dalle passioni, si dedica esclusivamente all'esercizio della contemplazione⁶²⁵. Come infatti precisa Alberto nella risposta a una obiezione, «licet tota patiatur, ut est natura hominis, non tamen patiuntur omnes vires, ita quod ferantur ad considerationem passionis ut occupentur et detineantur circa illam: quia per hanc considerationem vires divisae sunt, et quaedam feruntur in superiora, quaedam autem in inferiora»⁶²⁶: e così, sperimentare la passione secondo le potenze superiori non comporta necessariamente il loro allontanamento dalla *rectitudo regiminis*⁶²⁷.

Nell'articolo successivo, Alberto affronta il medesimo problema da un altro punto di vista. La questione ora in gioco è rappresentata più specificamente dalla coesistenza di un grande dolore e di una somma letizia in una sola parte dell'anima del Cristo, cioè

⁶²⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. III, sol., pp. 270-271: «... in anima duo est considerare, scilicet quod est natura hominis, et principium operationum humanarum. Quantum ad primum tripliciter consideratur: quaedam enim habet in quantum est forma substantialis, et quaedam habet in quantum est anima, et quaedam in quantum est natura hominis ut homo est. In quantum enim est forma substantialis est ipsa perfectio corporis hominis, secundum quod est per temperamentum accedens ad aequalitatem convenientem aliquantulum cum coelo, et distans a distemperamento elementi: et cum ista aequalitas summa sit in homine ... datur ei a datore forma nobilissima: et ideo ratio formae et actus in anima nobilissima est. In quantum autem anima est actus corporis non modo complexionati in tali temperantia, sed etiam vitam habentis, et hujusmodi est quodcumque organicum, et sic habet anima effluere a se diversas vires in diversas partes corporis: hoc iterum habet anima rationalis nobilissimae: quod probatur per formam et figuram corporis et figuram membrorum, quae decorem et pulchritudine omne aliud corpus animatum excedunt. Tertium in quantum est natura hominis ut homo est, natura, inquam, dans homini esse hominis et rationem ...».

⁶²⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. III, sol., p. 271: «Alia autem est consideratio animae secundum quod est principium operationum humanarum, et sic non est necesse quod tota compatiatur: quia quaedam virtus ejus potest esse circa contemplationem aeternorum, et quaedam affecta passionibus corporum». E nella confutazione della prima obiezione, Alberto scrive: «... licet intellectus ut intellectus nullius corporis est actus, cui sit permixtus ut organo, tamen intellectualiter tota anima est actus corporis et natura: et ideo intellectus ut natura hujus, patitur et compatiatur, licet non necessarium sit ipsum pati, ut est principium operis quod est contemplatio» (*ivi*, ad primum, p. 271).

⁶²⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. III, ad secundum, p. 271.

⁶²⁷ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. III, ad tertium-quintum, p. 271.

secundum rationem. L'autore rifiuta di spiegare la peculiare condizione del Verbo incarnato mediante il ricorso al dato rivelato, cioè appellandosi alla duplice natura, umana e divina, che lo connota e lo differenzia rispetto a tutti gli altri uomini: due passioni contrapposte come la gioia e la sofferenza non possono albergare all'interno della medesima facoltà, come dimostrano due interessanti esempi che Alberto trae dalla geometria. Il primo di questi è una sorta di esperimento mentale:

Quidquid informat indivisibile, informat ipsum totum: sicut si possibile esset albedinem esse in puncto, non possemus dicere, quod ipsum posset esse album secundum quod est principium, et nigrum secundum quod est finis: quia cum albedo sit esse secundum naturam, quaerit subjectum secundum naturam et non secundum rationem. Principium autem et finis non diversificant punctum, nisi secundum rationem. Ergo similiter cum anima non dividitur ita quod una pars sit conjuncta, et alia pars non sit conjuncta, per considerationem conjunctionis ad hoc et ad illud non est diversificata nisi secundum rationem: sed dolor et delectatio sunt passiones secundum rem: ergo quaecumque insit alicui potentiae animae, informabit eam totam⁶²⁸.

Se l'idea di bianco fosse localizzabile in un punto, non si potrebbe affermare che questo stesso punto è bianco secondo il principio e nero secondo la fine: poiché, se si identifica l'idea di bianco con l'essere secondo natura (*esse secundum naturam*), essa richiede che il soggetto sia considerato secondo natura (*secundum naturam*) e non secondo ragione (*secundum rationem*), mentre il principio e la fine non distinguono il punto se non secondo ragione (*secundum rationem*). Analogamente, dal momento che l'anima non può essere divisa in modo che una parte risulti congiunta e un'altra no, dal punto di vista dell'unione con questo e con quello non si diversifica se non in teoria (*secundum rationem*); ma poiché il dolore e il piacere sono passioni di fatto (*secundum rem*), in un'unica potenza sarà rinvenibile o il dolore o il piacere.

Analogamente, come un'unica linea non può terminare in due punti differenti senza trasformarsi in due linee, così un solo atto dell'anima o del corpo non può dare luogo a

⁶²⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. IV, arg. 1, p. 272.

due passioni contrarie quali la tristezza della sofferenza e la giocondità del gaudio⁶²⁹. Ciononostante, è sufficiente considerare il dolore come oggetto o *materia* del piacere perché questi due affetti cessino di essere antitetici l'uno all'altro, come accade nel penitente, che *in ratione* gioisce del dolore che sperimenta nel suo cammino di purificazione. E così nel Cristo è possibile rinvenire nella medesima facoltà dell'anima tanto l'*affectus doloris in iudicio mortis* quanto la *iucunditas ex fine mortis*: in altri termini, la ragione è una e indivisibile; molteplici sono solo i punti di vista che di volta in volta essa può assumere⁶³⁰. Analogamente, poco più avanti Alberto, come già nel *De incarnatione*, afferma sulla scorta di Aristotele che nell'esercizio della forza non solo non è necessaria l'assenza di sofferenza, ma è addirittura impossibile ogni forma di piacere, indispensabile invece nella pratica delle altre virtù:

...fortis non potest delectari in opere sustinentiae, sed sufficit si in fine gaudet, et in opere non perturbatur, etsi tristetur propter nimiam acerbitatem passionis⁶³¹.

Il Cristo, dunque, soffre senza soluzione di continuità, nonostante la gioia immensa che gli deriva dall'unione con il Padre. Una condizione, questa - e qui torniamo al

⁶²⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. IV, arg. 2, p. 272: «... Idem actus non potest intelligi terminari ad duo ut terminos, nec in actibus animae, nec in actibus corporis: quia jam unum efficeretur duo: sicut linea una non potest terminari ad duo puncta in parte una nisi efficeretur duae lineae. Sed tristitia doloris et iucunditas gaudii si simul inessent, inessent ut objecta circa quae esset actus ipsius: ergo idem actus terminaretur ad duo, ut ad terminos, quod etiam intelligi non potest: ergo non insunt simul secundum eandem partem animae».

⁶³⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. IV, sol., p. 272: «... contraria inesse simul contingit duobus modis, scilicet quod utrumque insit ut forma et actus, et quod unum sit ordinatum in alterum ut materia, et praecipue in potentiis animae hoc contingit ... Secundo autem modo et contraria possunt inesse, et sequi potest affectus: verbi gratia, in omni poenitente dolor est in ratione, quia aliter non esset laudabilis: et tamen dicit Augustinus: "Semper doleat, et de dolore gaudeat." ergo gaudium potest esse de dolore, ita quod dolor sit materia gaudii, et ita utrumque potest inesse. Ita dico in Christo, quod mors fuit in ratione apprehensa ut erat opus redemptionis, et sic mors apprehendebatur ut materia gaudii: et ita utraque potest inesse ... Et hoc modo poterat simul inesse affectus doloris in iudicio mortis, et iucunditas ex fine mortis». Al termine dell'articolo, Alberto individua un'altra possibile soluzione al problema della coesistenza di piacere e dolore: «Vel, possemus dicere, quod dolor de morte carnis non contrariatur iucunditati fruitionis aeternae vel redemptionis humanae: quia non sunt de eodem, et sic possunt inesse simul». Tuttavia, subito dopo afferma che questa soluzione non vale quanto la prima, dal momento che «... licet non contrarietur, tamen trahunt per effectum ad contraria, sicut occupari circa inferiora vel superiora» (*ivi*, p. 273).

⁶³¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VIII, ad secundum, p. 282.

secondo articolo -, che lo differenzia da tutti i santi martiri, che sperimentano le passioni soltanto *secundum iudicium*, e non *secundum dolorem*⁶³²: a questo proposito, esemplare è la vicenda del beato Vincenzo, che durante il supplizio giunge a pronunciare le parole: «In sublime agor», non a causa di una virtuosa o miracolosa insensibilità, ma appunto perché i tormenti sono da lui giudicati funzionali al conseguimento dell'*aeternum refrigerium*⁶³³. Nei martiri, dunque, grazie alla dolcezza della carità di cui sono ricolmi, il *vinculum corporis* si rivela più debole del legame con Dio; nell'anima del Cristo, invece, le varie potenze continuano a svolgere le loro specifiche funzioni senza alcuna interferenza reciproca⁶³⁴. Questo accade perché la divinità, a cui pure il Verbo incarnato è congiunto in una relazione infinitamente più stretta di quella riservata ai santi, lo espone totalmente all'asprezza della tribolazione: essa infatti agisce *per libertatem voluntatis*, non *per naturae necessitatem*⁶³⁵. In natura, infatti, quando un corpo è sempre e inseparabilmente congiunto a qualcosa capace di respingere ogni suo contrario, nulla può accadergli. Ancora, la freddezza e l'umidità dell'acqua sono infinite, mentre il calore e la siccità del fuoco sono finite; dunque, l'acqua, prima di subire un'alterazione, distrugge il fuoco⁶³⁶. Lo stesso fenomeno dovrebbe verificarsi nel Cristo, il cui corpo è ricolmo della virtù divina; ma Dio, che agisce liberamente, si sottrae a qualsiasi vincolo naturale. Paradossalmente, dunque, nel Cristo le leggi della fisica vengono sovvertite affinché la natura possa fare il suo corso;

⁶³² Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. II, argg. 4 e 6, p. 267.

⁶³³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. II, ad sextum, 269: «... Martyres multum dolebant in passionibus: et si quandoque dicebant, quod refrigerium praestabant eis tormenta ... Hoc referendum est ad hoc quod sit dictum per causam, hoc est, quod haec tormenta sunt mihi causa aeterni refrigerii, cuius spes jam aliquantulum tormenta mitigat, sed non tollit». Altrove tuttavia (*ivi*, d. XVI, a. II, ad secundum, p. 294), Alberto sostiene che nei santi diminuisce non solo la *reputatio doloris*, ma anche il *sensus doloris*, dal momento che la loro anima, tutta compresa nella contemplazione di Dio, viene trascinata via (*trahebatur*) dal corpo; al contrario, nel Cristo, che è *et viator et comprehensor*, un atto dell'anima non ha il potere di ostacolare o impedire lo svolgimento degli altri.

⁶³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. II, ad septimum, p. 269: «... anima occupata circa aliquid potest abstrahi a levi motu, sed a fortiori non retrahitur: fortior enim motus semper ad se trahit animam. Unde licet fortius sit vinculum charitatis ligantis ad Deum per contemplationem vinculo corporis, tamen vinculum corporis in statu isto magis movet, et magis sentitur: et ideo potius retrahit ad se animam, quam abstrahi possit ab ipso. Hoc tamen non dico in Christo: quia Christus viator et comprehensor fuit: et ideo utrumque actu potuit esse in ipso absque hoc quod unum retraheretur ab alio».

⁶³⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. X, ad primum, p. 287: «... verum quidem est corpus Christi semper deitati fuisse conjunctum: sed deitas exposuit tribulationi: quia deitas agit per libertatem voluntatis, et non per naturae necessitatem: et ideo non est simile de infinita potentia aquae in frigido et humido respectu ignis».

⁶³⁶ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. X, arg. 1, p. 287.

ed è questa particolare condizione che differenzia l'esperienza del Verbo incarnato da quella di un uomo come Mosè, il cui corpo rimane immutato durante il digiuno sul monte non *per naturam*, bensì in virtù della *completa aversio animae per actum contemplationis*⁶³⁷.

Nell'articolo successivo, Alberto, sulla scorta del canovaccio fornito da Pietro Lombardo, affronta la questione di quella che si potrebbe definire la 'ratio' dei difetti del Cristo, domandandosi quali debolezze egli abbia accettato e quali invece no. A questa domanda il nostro autore risponde attraverso l'adozione di due principi (*regulae*), l'uno tratto dal *De fide orthodoxa* e incentrato sulla nozione di *natura plantata*⁶³⁸, l'altro, invece, assunto dal testo lombardiano e ruotante intorno all'idea di *decentia*⁶³⁹.

Sulla base della prima regola, fondata sulla contrapposizione tra *natura plantata in principiis naturalibus et gratia innocentiae* - voluta da Dio - e natura decaduta per la perdita della grazia - esito della colpa commessa dall'uomo -, è possibile distinguere tra difetti *praeter naturam* (che, in quanto tali, non vengono assunti dal Cristo e tra cui figurano l'ignoranza e la difficoltà di agire bene per quanto riguarda l'anima, il *fomes libidinis* per quanto riguarda il corpo, infine la lotta della carne contro lo spirito) e difetti naturali, frutto della *plantatio naturalis* e, più in particolare, della *conversio* degli

⁶³⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. II, ad quintum, p. 269. Come si è già accennato, infatti, il movimento di conversione a Dio può trascinare con sé gli spiriti corporei e le potenze inferiori, «... ut minus operentur et minus dirigant spiritus naturales ad opera naturalia quae sunt digerere, et nutrire, et huiusmodi». Secondo Alberto, l'assopimento delle funzioni corporee e delle facoltà inferiori non può avvenire in maniera naturale, dal momento che l'uomo non rientra in quella categoria di animali che durante la stagione invernale vanno in letargo: «Quod autem omnino habuerit per naturam, videtur mihi impossibile: quia licet ita sit quod quaedam animalia quiescunt ad tempus, quae scilicet sunt frigidorum humorum et spissae pellis, eo quod multas contrahunt superfluitates tempore nutrimenti: et ideo tempore quo incipit frigus, quando pellis magis inspissatur et corrugatur et pori clauduntur, non recipiunt cibum, sed quiescunt: quia aliter nimietate viscositatis humorum accideret eis mors: quare tunc quiescunt ut calor vel consumat vel dissolvat superfluitates contractas: tamen hoc non potest dici de homine: quia non est huiusmodi animal, nec accidit hoc generaliter omni huiusmodi, nec tempore determinato cujuslibet anni. Et ideo hoc miraculum fuit plus in viro quam in muliere, et plus in moto de loco ad locum quam in quiescente in loco uno». L'insensibilità di Mosè si configura dunque come un vero e proprio miracolo, al contrario di quanto accade in altri animali e nella donna. Si noti che nella risposta di Alberto all'obiezione incentrata sulla figura di Mosè – un vero e proprio *topos* della riflessione sul tema – la figura del Cristo scompare del tutto, per dare spazio a una dettagliatissimo resoconto di fisiologia animale e, almeno indirettamente, umana.

⁶³⁸ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 50, n. 2, p. 188. A questo principio Alberto ricorre anche nel *De incarnatione* (tr. IV, q. 4, p. 210).

⁶³⁹ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, l. III, d. XV, c. I, n. 3, p. 93.

elementi in umori e di questi in *membra similia et dissimilia*. Questi ultimi, a loro volta, si dividono in difetti corporali, come la mortalità o la fame, e difetti propri dell'anima, come il dolore causato dalla morte, in quanto separazione dell'anima dal corpo. Si tratta dunque di difetti naturali e, al contempo, universali, poiché sono condivisi da tutti gli uomini; e proprio in quanto difetti naturali propri di ogni uomo Cristo li assume. Al contrario, non è necessario che assuma i difetti personali, appartenenti ai singoli individui, come la lebbra, la gobba, la febbre o l'epilessia⁶⁴⁰. Anzi, sulla base della seconda *regula* cui Alberto fa ricorso per giustificare l'assunzione da parte del Cristo di alcuni difetti umani e non di altri, è possibile affermare che non è né conveniente né utile alla redenzione che Cristo assuma quelle infermità che si configurano sia come conseguenze della colpa sia - ed è questo l'aspetto che qui ci interessa sottolineare - come personali, non solo perché il Verbo incarnato si propone di curare la natura, e non un singolo uomo particolare, ma anche perché, se fosse stato gobbo o lebbroso, la sua predicazione sarebbe stata impedita dal disprezzo suscitato dal suo aspetto⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. V, sol., p. 274: «Hic considerandum per regulam Damasceni supra habitam, quod omnes defectus assumpsit, quos in nostra natura plantavit. Considerandum igitur, quod natura nostra plantata est duobus modis, scilicet in pincipiis naturalibus, et gratia innocentiae, et utramque plantationem fecit Deus: gratiae autem amissionem non fecit Deus, sed culpa hominis: et ideo quae praeter naturam consecuta sunt culpam, non assumpsit, quia illa non plantavit, sicut est ignorantia, et infirmitas bene agendi in anima, et fomes libidinis in corpore, et pugna carnis adversus spiritum: et ideo illa non assumpsit. In plantatione autem naturali plantavit Deus corpora nostra convertendo elementa in humores, et humores in membra similia et dissimilia: et de plantatione illorum sunt quaedam ex parte corporis, et quaedam ex parte animae: ex parte corporis, ut mortalitas: ex parte dissolutionis, sicut fames ...: et ideo illos assumpsit. In anima autem affectus naturales conjunctos consequitur dolor et tristitia separationis et mortis, et illos assumpsit: et isti sunt naturales defectus omnis hominis: sed lepra, et gibbus, etc., sunt defectus personales istius vel illius, et ideo non sunt per se naturae: et cum ipse venit totam naturam reparare, ideo illos non debuit assumere. Idem iudicium est de febre, epilepsia, et hujusmodi».

⁶⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. V, sol., p. 274: «Aliam regulam considerandi inter defectus assumptos et non assumptos dat Magister in *Littera*, scilicet quod accepit illos quos accipere eum non dedecebat, et nobis expediebat: et hoc idem est: quia illos quos ipse in principio naturae plantavit, non dedecebat eum suscipere, et non personales et consequentes ex culpa: et isti fuerunt nobis expedientes, quia isti sunt ad naturae, et non unius hominis curationem. Praeterea, Si personales assumpsisset, ut lepram, vel gibbum, fuisset impeditus a praedicatione verbi: quia auditum ab eo non fuisset propter personae despectionem». Si noti che subito dopo questa questione Alberto si chiede se le tre ragioni che Pietro Lombardo indica come cause dell'assunzione da parte del Cristo dei difetti propri della natura umana siano corrette e si propone di mostrarne le sufficienza e la congruenza. Secondo il testo delle *Sentenze* Cristo si sarebbe fatto carico delle infermità umane per mostrare la verità della propria umanità, per portare a compimento l'opera di redenzione e, infine, per alimentare la speranza dell'immortalità (*ivi*, a. VI, p. 276). Per ciascuna di queste ragioni, Alberto indica una o più obiezioni. La prima sembra invalidata dal fatto che la *passibilitas* è propria non della natura umana in quanto tale, ma solo di quella

Come un impedimento anche più grande alla missione salvifica del Verbo incarnato potrebbero essere considerate passioni come la sofferenza e il timore, che pure, come si è accennato, fanno parte del 'bagaglio' dei difetti intrinseci alla natura umana e di cui Alberto si occupa nel settimo articolo della *distinctio* XV. Come rileva proprio in questa sede, infatti, per quanto sia l'atto del temere sia l'atto del rattristarsi si configurino come conseguenze della colpa, tuttavia la *potentia timendi* e l'*ordo timoris* derivano dalla costituzione *ex contrariis* della natura del corpo⁶⁴² e ricevono la qualifica di *defectus* nella misura in cui si contrappongono alla natura razionale dell'uomo in quanto *instituta in oppositis habitibus*: solo impropriamente, infatti, è detto difetto ciò che esula dalla natura di un soggetto, come dimostra il fatto che non si può ritenere manchevole Diogene in quanto sprovvisto di corna o l'uomo in generale in quanto incapace di volare o la capra in quanto priva di ragione⁶⁴³. La disposizione al timore, dunque, è un difetto naturale, un difetto, cioè, che dipende dai principi costitutivi della natura umana e che, in quanto tale, si distingue sia dalle infermità che derivano dal peccato sia da quelle che dipendono dalla persona (che, nel caso specifico, non avrebbe nulla da temere, potendo allontanare in qualsiasi momento la causa dello

che si trova nello stato corruttibile, essendo del tutto esclusa sia dalla condizione originaria sia da quella gloriosa (come dimostra il fatto che in diverse occasioni dopo la morte Cristo manifesta la verità della propria umanità pur passando attraverso porte chiuse e rendendosi ora visibile ora invisibile; *ivi*, arg. 1, p. 276); ma, scrive Alberto, il Redentore assume la *dispositio ad redemptionem*, cioè mostra la verità della condizione che deve e può riscattare (e non della natura dell'uomo *in genere*), assumendone quella proprietà specifica che è la passibilità (*ivi*, sol., p. 276). Contro la seconda ragione (*congruentia ad opus redemptionis*) si potrebbe obiettare che, poiché la redenzione si compie attraverso una morte violenta, è sufficiente che Cristo assuma una carne divisibile dalle spade, evitando la pena di infermità come la sete e la stanchezza (*ivi*, arg. 2, p. 276); ma, contro-obietta il Domenicano, non si dà morte violenta in assenza dei difetti naturali, cioè senza la disposizione della materia alla morte, sia essa naturale o indotta (*ivi*, ad secundum, pp. 276-277). Infine, come Alberto ha già avuto modo di sottolineare in precedenza, come può un infermo nutrire la speranza di essere salvato da un altro infermo? Una situazione di questo genere sembra deprimere la speranza piuttosto che tenerla viva (*ivi*, arg. 3, p. 276); in realtà, la speranza è sostenuta dalla forza del merito e della giustizia, e i difetti assunti dal Cristo accrescono nell'uomo il merito e la giustizia della riconciliazione (*ivi*, ad tertium, p. 277).

⁶⁴² ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VIII, ad tertium², p. 282: «... tristitia et timor plantata sunt in natura nostra ... quia licet actus timendi et tristandi consecuti sunt ex peccato, tamen potentia timendi, et ordo ad timorem, est ex modo constituentium naturam corporis ex contrariis».

⁶⁴³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VIII, ad quartum², p. 282: «... defectus non proprie dicitur de eo quod abest naturalibus. Diogenes enim non dicitur deficiens ex eo quod non habet cornua: et homo non dicitur deficiens ex eo quod non habet potentiam volandi: et ideo hominum dicuntur defectus istae passibilitates: quia natura sua rationalis est, et instituta fuit in oppositis habitibus: si autem non esset cum natura constituta, non esset defectus ... sicut nec in capra, quod non ratiocinetur».

smarriamento⁶⁴⁴): in altri termini, si tratta di una semplice *conditio naturae*, totalmente neutra dal punto di vista morale, di certo non qualificabile come vizio⁶⁴⁵.

Un discorso sostanzialmente analogo e complementare a quello condotto intorno alla passione del timore viene fatto in relazione alla *tristitia*: anche qui ci troviamo di fronte a un affetto 'problematico', più inconciliabile di altri con l'imperturbabilità del filosofo, che non conosce l'inquietudine causata dalle difficoltà e dalle vicissitudini della fortuna, che non può né togliere né dare ciò che si identifica con il vero bene dell'uomo; anzi, fa della sopportazione delle pene, del pericolo di morte e della morte medesima occasioni di esercizio della virtù, in particolare della forza⁶⁴⁶.

A questa considerazione Alberto risponde rompendo il legame che unisce la *tristitia* alla *perturbatio*: se la sofferenza spirituale si configura sempre, anche nel saggio, come un turbamento, non necessariamente si identifica con il fenomeno del perturbamento, con quel disordine cioè che comporta la *deflectio rationis ab aequitate*. Più in particolare, Alberto enumera tre modi distinti di soffrire:

- 1) la ragione viene toccata dal turbamento, ma non ne viene traviata in alcun modo; e questo è l'atteggiamento proprio del *sapiens*;
- 2) la ragione viene toccata dal turbamento e devia da quell'*aequalitas regiminis* in virtù della quale governa nel regno dell'anima; e questo è l'atteggiamento proprio dell'*imperfectus sapiens*;

⁶⁴⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VIII, ad secundum², p. 282: «... in Christo est considerare naturam et personam: unde licet nihil fuerit impossibile personae, tamen natura infirma fuit in eo, et illius conditio fuit timor personae in natura illa. Quod autem dixit, *Nemo tollit*, etc., hoc dicit de potestate personae secundum naturam divinam». Il riferimento scritturale è a Io 10, 17-18.

⁶⁴⁵ Alberto elenca tre categorie di timore (da non confondersi in ogni caso con la *timiditas*, che, in quanto sinonimo di *pusillanimitas*, si configura sempre come un vizio): vi è un timore-virtù (proprio del forte, che teme solo le cose degne di essere temute); un timore-vizio (qualificato come mondano o umano); infine, vi è, appunto, un timore naturale, definito come «*metus cadens in constantem virum*». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VIII, ad primum², p. 282. Per uno studio filologico e dottrinale sul lessico del timore (anche se in relazione all'opera di Tommaso d'Aquino), cfr. R. QUINTO, ««Timor» e «timiditas». Note di lessicografia tomista», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 77 (1985), pp. 387-410; dello stesso autore cfr. anche il già citato articolo «Le commentaire des *Sentences* d'Hugues de Saint-Cher et la littérature théologique de son temps».

⁶⁴⁶ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VIII, argg.¹, pp. 280-281, dove compare anche il richiamo alle *auctoritates* citate da Pietro Lombardo.

- 3) la ragione viene toccata dal turbamento e devia sia dall'*aequalitas regiminis* sia dall'*aequalitas virtutis* o *aequitas*; e questo è l'atteggiamento proprio dell'*insipiens*⁶⁴⁷.

Sulla base di questa distinzione, è possibile affermare che non solo è lecito, ma è addirittura inevitabile per l'uomo sperimentare la passione (della *tristitia*), anche quando l'uomo in questione è un filosofo o Cristo. A sostegno di questa tesi viene ribadito il principio aristotelico secondo cui, sola fra tutte le virtù, la forza non esige il piacere di chi la pratica, ma richiede soltanto che non ci si rattristi *turbaliter* e che si gioisca in vista del fine da conseguirsi⁶⁴⁸.

La riflessione intorno alle passioni della *tristitia* e del *timor* del Cristo - ma non solo - prelude all'analisi delle dinamiche della sua vita affettiva e, in particolare, del fenomeno della propassione e della declinazione del tutto singolare che questo assume in lui. La trattazione albertina prende avvio, come di consueto, dalla definizione tradizionale di propassione («propassio est subitus motus cui non consentitur»), ma si avvale non soltanto dell'*auctoritas* di Gerolamo (mai citata), bensì anche, e soprattutto, di quella dello pseudo Dionigi e della definizione dell'avverbio *subito* presente nella sua *Epistola al monaco Gaio*, secondo cui questo termine si riferisce a qualcosa di insperato, che da occulto si rende manifesto⁶⁴⁹. Nel commento alle *Sentenze* la

⁶⁴⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VIII, ad primum¹, p. 281: «Nec Seneca intendit, quod non insit eis [scil. Philosophis] tristitia turbans, sed quia non est in eis tristitia perturbans: quia perturbatio dicit deflectionem rationis ab aequitate. Aliud enim est rationem tangi turbatione, et non deflecti: et aliud est tangi, et deflecti ab aequalitate regiminis quo in regno animae regit: et aliud est tangi, et deflecti ab aequalitate virtutis. Sapiens enim tangitur et patitur ratione passionis, sed non deducitur deflexus ab aequalitate et aequitate. Imperfectus autem sapiens patitur, et tangitur, et deducitur ab aequalitate quidem sed non recedit ab aequitate. Insiptens autem patitur, et deducitur ab aequalitate, et aequitate».

⁶⁴⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VIII, ad secundum¹, pp. 281-282: «... sufficit forti non tristari, id est, non turbaliter tristari, licet in aliis virtutibus hoc non sufficiat: quia in aliis virtutibus signum oportet accipere habitum facientem in opere delectationem ... sed fortis non potest delectari in opere sustinentiae, sed sufficit si in fine gaudet, et in opere non perturbatur, etsi tristetur propter nimiam acerbitatem passionis». Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, l. III, c. 9 (1117a 29-1117b 14).

⁶⁴⁹ DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *Epistula III. Eidem Caio (monacho)*, translatio Iohannis Sarraceni; cfr. *Dionysiaca*, t. I, ed. PH. CHEVALLIER, Bruges 1937, pp. 611-612: «Eidem tertia. Subito est, quod est praeter spem et ex non-apparente ad manifestum eductum. In benignitate autem secundum Christum, et hoc arbitror theologiam significare ex occulto supersubstantiali ad nostram manifestationem humane substantiam factum provenisse. Occultus autem est et post manifestationem aut, ut divinius dicam, et in manifestatione. Et hoc enim Iesu absconditum est, et nullo sermone, nulla mente, quod secundum ipsum est, est eductum mysterium, sed et dictum ineffabile manet et intellectum ignotum».

soluzione di Alberto è davvero poco approfondita e in parte tautologica: se nella risposta alla prima obiezione si legge che i *gradus* (propassione-passione) indicati nel testo del Lombardo si riferiscono al fenomeno della passione in quanto tale, e non alla passione in quanto peccato⁶⁵⁰, l'*ad secundum* è fondato da una parte sulla distinzione tra *subitum ex parte rei* e *subitum ex parte ejus in quo fit*, cioè tra un improvviso oggettivo e un improvviso soggettivo, che consente di postulare nel Cristo una passione impreveduta senza che egli la percepisca come tale; dall'altra - e in alternativa alla prima proposta interpretativa - sulla valutazione della propassione *secundum effectum*, cioè sul suo significato di passione ordinata, che non allontana la ragione dall'*aequalitas* o *aequitas regiminis*⁶⁵¹.

Molto più articolata è l'analisi della propassione del Cristo che Alberto conduce nel *Commento alla terza epistola di Dionigi*, dove, nel tentativo di rispondere alla domanda se nel Verbo incarnato possa rinvenirsi qualcosa di *subitus* nell'accezione indicata dall'autore, ipotizza tre differenti significati del termine: in primo luogo, *subitus* indica ciò che avviene in un istante del tempo; in una seconda accezione è detto *subitus* ciò che accade nel tempo, ma in un tempo impercettibile per brevità, come il movimento della freccia; in terzo luogo si dice *subitus* qualcosa *non ex parte temporis*, ma *ex parte cognoscentis*, cioè qualcosa di inaspettato non in senso 'oggettivo', ma in senso 'soggettivo', dal punto di vista di un senso o di un intelletto limitato. Secondo le prime due accezioni del termine, nel Cristo poté esserci qualcosa di *subitus*; secondo la terza, invece, no⁶⁵². In particolare, in lui ci fu la propassione della *tristitia non secundum privationem praeconceptionis in patiente*, cioè per privazione della capacità dell'intelletto di prevedere il futuro, perché era in grado di prevedere tutto ciò che

⁶⁵⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. IX, ad primum, p. 284: «... gradus illi ponuntur in ira, non secundum quod peccatum est, sed secundum quod est passio: et ideo possunt transferri etiam ad alias passiones quae non sunt peccatum, sicut ad tristitiam, vel timorem naturalem».

⁶⁵¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. IX, ad secundum, p. 284: «... est *subitum ex parte rei*, et ex parte ejus in quo fit. In Christo autem nihil fuit *subitum ex parte ejus in quo fuit*: fuit tamen *subitum ex parte passionis*. Vel dicatur, quod non secundum illam rationem accipitur hic propassio, sed secundum effectum: quia scilicet non deflectit rationem ab aequalitate vel aequitate regiminis».

⁶⁵² ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Epistulas*, Epistula III, sol., p. 486: «... 'subito' tribus modis dicitur: Uno enim modo dicitur illud subito quod est in nunc temporis ... Alio modo dicitur subito, quod fit quidem in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem, sicut motus sagittae. Tertio modo dicitur *subitum aliquid non ex parte temporis*, sed *ex parte cognoscentis*, quando scilicet aliquid apparere incipit vel sensui vel intellectui quod prius non exspectabatur nec inquirebatur ... Primis igitur duobus modis potuit esse aliquid *subitum* in Christo, sed tertio modo non ...»

avrebbe patito, ma *secundum quod dicit privationem morae*, cioè secondo la privazione dell'indugio: è detta passibile infatti la qualità che persiste a lungo, passione, invece, quella che persiste, ma transita facilmente; la propassione infine, scrive Alberto, *adhuc minus habet*, poiché tocca soltanto e non persiste. Il moto della *tristitia* si limita a toccare il Cristo, *secundum quod naturale erat*, non distogliendo né ottenebrando la ragione in alcunché, in quanto ordinato dalla stessa razionalità⁶⁵³. Si tratta insomma di una passione fugace più che di una passione (soggettivamente) improvvisa, che, in quanto tale, non solo non si identifica con un movimento peccaminoso, ma che, diversamente da quanto accade negli altri uomini, non corre neanche il rischio di trasformarsi in esso⁶⁵⁴.

Un altro aspetto caratterizzante i difetti del Verbo incarnato rispetto alla loro manifestazione nell'uomo in generale è la loro assoluta volontarietà: Cristo, infatti, non li *con-trae* per necessità insieme con la natura umana, ma li *assume* per libera scelta, essendo in suo potere prima dell'incarnazione di decidere se ricevere un corpo umano dotato o privo di imperfezioni. Un'eventualità, questa, sconosciuta all'*homo purus*, che

⁶⁵³ *Super Dionysii epistulam tertiam*, ad secundum, p. 486: «... propassio tristitiae non fuit in Christo, prout dicitur secundum privationem praeconceptionis in patiente, quia ipsa totum praevidit, quod passus est, sed fuit in ipso propassio, secundum quod dicit privationem morae; dicitur enim passibilis qualitas, quae diu manet, passio autem, quae manet, sed facile transit; propassio autem adhuc minus habet, quia solum tangit et non manet. Tristitiae enim motus solum tangebatur Christum, secundum quod naturale erat, non deducens neque obtenebrans in aliquo rationem, sed ordinatus erat ab ipsa ratione».

⁶⁵⁴ Cfr. ad esempio altri luoghi dell'opera di Alberto in cui viene trattato il tema della propassione *del Cristo*, tra cui il commento al Vangelo di Matteo (26, 37), dove si legge che, mentre la passione è quel moto che muove la *sensualitas* e in essa imprime fortemente la sua *qualitas*, la propassione è un moto transitorio, che non altera l'*aequalitas cordis* e che si configura come *subitus non respectu rationis non praevidentis* - come accade negli altri uomini (cfr. *ivi*, p. 133) -, ma *respectu mensurantis temporis* (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaicum*, c. XXVI, 37, p. 622). Come Alberto scrive nel commento al Vangelo di Luca (ID., *Enarrationes in secundam partem Evangelii Lucae (X-XXIV)*, c. I, 29, in *Opera omnia*, t. XXIII, ed. S. C. A. BORGNET, Paris 1895, p. 67), il turbamento del Cristo è infatti una propassione nella misura in cui tocca, ma non distoglie la ragione (Io 12, 27), diversamente da quello che, sotto forma di passione, investe Maria al momento dell'annunciazione (e che tocca e cinge delle sue tenebre il *cordis affectum*, causando obnubilamento e stupore; Lc 1, 29); o da quello di Zaccaria, che tocca la ragione, la cinge e la conduce all'incredulità (Lc 1, 18); o, infine, da quello di Daniele, che tocca il *cordis affectum*, lo cinge e lo abbatte attonito (Dn 10, 8-9). Si noti che in questo passo la distinzione tra passione e propassione è attribuita ad Agostino (cfr. anche ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XV (AE), n. 5, p. 152). Sulla nozione di propassione [del Cristo], cfr. *infra*, pp. 299-301, n. 740.

inizia ad esistere nel momento stesso in cui contrae i difetti propri della natura umana, insieme con la *libido* insita nel coito con cui ha luogo la generazione⁶⁵⁵.

A questo proposito, Alberto conduce un'approfondita analisi lessicale e concettuale del termine '*con-tractum*' inteso nell'accezione di 'tratto *ex libidine*', nel tentativo da un lato di giustificare il nesso di causa-effetto sussistente tra la *libido* e la contrazione (necessaria e inevitabile) dei difetti della natura caduta; dall'altro, di dimostrare come questo legame, se applicato alla figura del Cristo, perda di ogni cogenza e validità.

La *ratio* del termine 'contratto' viene individuata in una inscindibile *triplex simultas* (o *conjunctio*) interna alla natura umana corrotta, rinvenibile rispettivamente *in generantibus*, *in actu generationis* e *in materia generationis*. Quanto ai soggetti generanti, l'autore ricorda che il singolo individuo, anche qualora abbia ricevuto il battesimo, tuttavia, nell'atto della generazione, si rivela congiunto ad Adamo: non è la persona in quanto persona a generare, ma, appunto, la persona in quanto Adamo, del quale essa condivide la natura. Se così non fosse, infatti, il genitore trasmetterebbe al figlio i propri meriti e i propri demeriti; al contrario, come un uomo circonciso genera un bambino prepuziato, un uomo battezzato genera un "figlio dell'ira"⁶⁵⁶: per questo motivo è possibile concludere che l'uomo contrae il peccato *per personam ab Adam*, cioè in virtù della congiunzione tra Adamo e il generante che si verifica al momento della generazione⁶⁵⁷. Vi è poi una *simultas actus*, identificantesi con la congiunzione di una duplice legge, della legge cioè della fusione della sostanza corporea e di quella della concupiscenza nella *libido*, che, nella sua veemenza, pur non soffocando alcuni individui quanto all'abito della virtù, tuttavia soffoca tutti nell'atto della ragione: anche

⁶⁵⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VII, sol., p. 277: «Assumptio enim est in voluntate assumptis, et ita fuit in potestate Christi antequam esset homo, utrum assumeret naturam humani corporis sine defectibus vel cum ipsis: et ideo assumpti sunt. Sic autem non est in nobis: quia nos non fuimus antequam nos defectus in habitu haberemus, et ideo nos contraximus: et bene concedo, quod contractum est a natura tractum et cum libidine quae est in coitu generationis».

⁶⁵⁶ Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Julianum libri sex*, l. VI, c. 7 (PL 44, 833-835)

⁶⁵⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VII, ad quaest., p. 277: «In generantibus autem licet persona sit mundata per baptismum ab originali peccato, tamen in actu generationis conjuncta est Adae: quia omnis homo purus est (ut dicit Anselmus) mest Adam in natura, etiam quicumque sit ipse in persona ... Si enim persona ut persona generaret, tunc genitum nasceretur secundum meritum vel demeritum: et hoc non est verum: generat igitur persona ut Adam in natura: et igitur (secundum Augustinum) sicut circumcisis praeputiantum gignit, trajiciens in ipsum quo ipse jam caruit: et in hac simultate personae generantis et Adae dicitur *contractum* quasi ab utroque tractum, scilicet per unum ab altero: per persona, enim trahimus ab Adam».

a causa di questa unione, dunque, nel momento in cui si viene generati, si contrae il peccato (con tutto ciò che ne consegue)⁶⁵⁸. Infine, nel seme, vale a dire nella materia della generazione, si rinvencono sia la corruzione della passibilità sia la corruzione del vizio secondo la causa, non secondo l'essenza (giacché, come scrive Anselmo, la colpa non è maggiormente presente nel seme che nello sputo)⁶⁵⁹. In virtù di questa triplice congiunzione, dunque, la passibilità nell'uomo si dice contratta; quella del Cristo, al contrario, si dice assunta, in quanto il suo concepimento è avvenuto per intervento del solo Spirito Santo⁶⁶⁰.

Questo non significa però che Cristo sia privo della *necessitas patiendi o moriendi*: come viene dimostrato nel primo articolo della distinzione successiva, infatti, egli ha piuttosto assunto la necessità di morire mediante un libero atto della volontà; in altri termini, in seguito all'assunzione - volontaria - della materia e della natura, patisce necessariamente e necessariamente muore. Tale necessità, tuttavia, non investe la persona, che si configura come onnipotente e dunque in grado di respingere la morte in qualsiasi momento; quella del Cristo è, al contrario, una necessità della natura, che, come si è appena messo in luce, si differenzia rispetto a quella degli altri uomini sia in quanto non contratta, ma volontariamente e misericordiosamente assunta; sia perché in lui la materia della natura è disposta alla passione solo a causa della corruzione della passibilità, e non anche di quella del vizio⁶⁶¹.

⁶⁵⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VII, ad quaest., pp. 277-278: «Simultas autem actus est conjunctio duplicis legis, scilicet fusionis substantiae corpulentae, et legis concupiscentiae in vehementi et suffocanti libidine: licet enim quosdam non suffocet quoad habitum virtutis, suffocat tamen omnes quoad rationis actum ... Et quoad duorum istorum conjunctionem iterum dicitur *contractum*, quasi simul ab utroque tractum in actu generationis».

⁶⁵⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VII, ad quaest., p. 278: «Tertia conjunctio est in semine quod est materia in qua est corruptio vitii secundum causam, et corruptio passibilitatis ... Et dico illam corruptionem vitii secundum causam est in semine, non secundum essentiam: quia causabit ipsam tale semen innatum partim secundum corpus et partim secundum animam, et partim secundum utrumque ... Et ideo dico ipsam non esse secundum essentiam in semine: quiam, ut Anselmus dicit, originale peccatum non est magis aliquid per essentiam in semine, quam in sputo». Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De conceptu virginali et de originali peccato*, c. VII, in *Opera omnia*, t. II, ed. F. S. SCHMITT, Edinburgh 1946, p. 149.

⁶⁶⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. VII, ad quaest., p. 278: «Propter igitur triplicem istam conjunctionem dicitur in nobis ista passibilitas contracta. In Christo autem nullo istorum modorum fuit. Adam enim in natura matris expulsus fuit, in conceptu filii solus Spiritus sanctus non homo egit, in materia assumpta corruptio vitii nulla fuit: et ideo hos defectus assumpsit et non contraxit».

⁶⁶¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, sol., pp. 291-292: «... necessitatem moriendi assumpsit, et assumere quidem est voluntatis, et non necessitatis, ordinate tamen ad hunc modum redemptionis: sed

Particolarmente interessante è la risposta alla quarta obiezione, che prende spunto da un passo del *Cur Deus homo* in cui Anselmo affronta il problema del rapporto tra necessità della morte di Cristo e giustizia divina⁶⁶². Alcuni, scrive Alberto, hanno cercato di risolvere l'apparente incoerenza individuando un tipo di necessità per ogni genere di cause⁶⁶³. A una *necessitas cogens* o *violentiae* (*secundum causam efficientem*), secondo cui si dice involontario ciò il cui principio è esterno, senza alcun concorso di colui che viene forzato⁶⁶⁴, si affiancano una *necessitas secundum causam materiale*, in virtù della quale si dice che è necessario che un oggetto combustibile bruci se unito a un agente comburente o un oggetto passibile patisca se unito al suo agente dissolvente; una *necessitas secundum causam formalem*, per cui si dice che l'uomo è necessariamente razionale; infine, una *necessitas secundum causam finalem*, in base a cui si dice che, per vivere, l'uomo deve respirare o, per nutrirsi, deve alimentarsi o, ancora, deve recarsi al foro per ricevere denaro in quel luogo. Di queste quattro specie di necessità solo l'ultima si rinverrebbe nel Cristo, giacché, come scrive Anselmo, per salvare l'umanità, egli ha dovuto soffrire e morire⁶⁶⁵.

assumptione facta materiae et naturae necesse fuit pati et mori: sed non necessitate personae, quia persona omnipotens semper fuit, et repellere mortem potuit si voluisset. Est autem necessitas ista naturae duobus modis distincta a nostra necessitate: quorum unus est, quia non est contracta ut nostra ... defectus nostros suscepit, non conditionis suae necessitate, sed miserationis suae voluntate. Alius modus est: quia materia naturae in nobis dupliciter disponitur ad patiendum, scilicet corruptione vitii, et passibilitatis: in Christo autem habuit tantum alteram illarum dispositionum, scilicet passibilitatis naturae, non vitii».

⁶⁶² ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, l. I, c. 13, p. 71. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, s. c. 4, p. 291.

⁶⁶³ Cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XVI (AE), n. 1, p. 171; (L), n. 5, pp. 172-173 e [ALEXANDER DE HALES], *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. IV, m. III, c. I, resp., pp. 206-207.

⁶⁶⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, l. III, c. 1 (1111a 22) ; IOAHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 38, n. 2, p. 145.

⁶⁶⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, s. c. 4, p. 291: «Ad hoc dicunt quidam, quod est necessitas quadruplex secundum quatuor genera causarum. Dicunt enim, quod est necessitas cogens vel violentiae secundum causam efficientem, secundum quod Damascenus dicit, quod involuntarium per violentiam est cujus principium est in alio, non conferente vim passo: et hac necessitate Christus non assumpsit necessitatem patiendi. Est autem alia necessitas secundum causam materiale: sicut dicimus, quod combustibile necesse est comburi, si conjungatur comburenti: et passibile pati, si conjungatur ad dissolutionem sui agentis: et hanc iterum non assumpsit. Tertio, dicitur necessitas secundum causam formalem: sicut necesse est hominem esse rationalem: et hanc iterum non assumpsit Christus. Quarta est necessitas secundum causam finalem, ut necesse est respirare hominem, si debeat vivere: et necesse est alimento nutrirsi, si debeat vivere: et necesse est ire ad forum, si debeat recipere pecuniam ibi. Et hac necessitate ultima dicunt Christum assumpsisse defectus nostros».

Ora, secondo Alberto, questa soluzione si rivela totalmente assurda e del tutto fuor di proposito, dal momento che si concentra sulla *necessitas assumendi* - cioè sulla necessità secondo cui Cristo assume i difetti umani -, e non sulla *necessitas assumpti*, che è la necessità di patire in base alla disposizione e alla condizione del corpo e che costituisce l'oggetto dell'indagine in corso: anche ammesso che Cristo assuma le infermità della natura umana decaduta in virtù della necessità del fine, rimane inevasa la questione se egli abbia accettato anche quel difetto che si identifica con la necessità di patire e di morire⁶⁶⁶. La risposta di Alberto, al contrario, consente di stabilire che il Verbo incarnato *ha voluto* immolarsi, ma non si configura come passibile in virtù della *sola volontà*⁶⁶⁷: volontariamente si è offerto, naturalmente ha patito, come colui che decide liberamente di buttarsi nel fuoco brucia poi materialmente (e, dunque, necessariamente). Nella materia, infatti, non c'è spazio per la volontà:

... *ipse voluit*: sed non sola voluntate passibilis fuit: unde licet voluntarie sit oblatu, tamen naturaliter est passus: sicut accedens ad ignem, accedit quidem voluntarie, sed crematur materialiter⁶⁶⁸.

Ma Alberto non si limita ad affermare che Cristo patisce necessariamente; egli arriva ad affermare che è *necessario* sostenere che Cristo patisce necessariamente, introducendo così una sorta di meta-necessità, posta a un livello superiore, che, in qualche modo, comprende e ingloba quello della *necessitas assumpti*: se infatti la natura

⁶⁶⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, s. c. 4, p. 291: «Sed quod illa solutio omnino absurda sit, et nihil ad propositum, sic probatur: Nos non quaerimus hic, quare vel qua necessitate Christus defectus nostros assumpsit, sed quae est necessitas patiendi ex dispositione et conditione corporis: ista autem distinctio non solvit nisi qua necessitate assumpsit: ergo nihil est ad propositum. Concedatur enim, quod hac necessitate finis nostros defectus assumpsit, adhuc quaero, Si defectum hunc qui est necessitas patiendi et moriendi assumpsit vel non? igitur post solutionem adhuc remanet eadem quaestio, et sic nihil valet».

⁶⁶⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, ad primum et secundum, p. 292: «... omnes auctoritates Anselmi loquuntur de necessitate assumendi, et non de necessitate assumpti: non enim Pater coegit Filium assumere mortalem naturam, et sic mori: sed ipse voluit, et ideo assumpsit: sed postquam assumpsit, necesse fuit sustinere quantum est de conditione assumpti, non autem quoad conditionem assumentis personae».

⁶⁶⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, ad tertium, p. 292. Una volta assunta la necessità di morire e di patire, non solo non c'è più spazio per la volontà, ma non può più nulla neanche la grazia, che pure, in virtù dell'unione, è molto più presente nel Cristo che in Adamo (il cui corpo non può né bruciare né essere ferito da una spada né essere punto da una spina; cfr. *ivi*, a. X, arg. 2 e ad secundum, p. 287).

del corpo di Cristo non avesse nella disposizione materiale la necessità di patire, troverebbe conferma l'interpretazione letterale delle parole di Ilario di Poitiers circa la sua impassibilità⁶⁶⁹.

Di questo problema particolare Alberto si occupa negli ultimi due articoli della *distinctio* XV, dove, accanto alla già citata ipotesi della *retractatio*, è evidente il duplice tentativo di contestualizzare e giustificare la posizione espressa da Ilario nel *De Trinitate*. Innanzi tutto, non bisogna dimenticare che Ilario parla contro eretici che ritenevano che Cristo fosse dotato esclusivamente di una natura difettosa e al contempo privo della capacità di allontanare tale infermità; in secondo luogo, là dove il vescovo di Poitiers scrive che Cristo non possiede una *natura ad dolendum*, si riferisce alla natura corrotta dal peccato, ordinata alla sofferenza *ex debito delicti* (mentre nel Cristo, come si è cercato di mettere in luce, questa natura è presente *ex voluntate assumentis*)⁶⁷⁰.

L'ultimo aspetto caratterizzante la passibilità del Cristo è costituito dalla straordinaria asprezza dei suoi difetti. Come già nel *De incarnatione*, per dimostrare l'eccezionalità delle sofferenze del Verbo incarnato, Alberto si avvale del confronto tra queste e quelle (reali o soltanto ipotetiche) proprie di altri soggetti pazienti - i santi, Adamo, l'anima. Secondo il Domenicano, sono tre le ragioni che inducono a credere che Cristo patisca più e più amaramente di quanto qualsiasi uomo possa soffrire o abbia sofferto in passato. Innanzi tutto, come suggerisce Bernardo di Chiaravalle, perché la difficoltà della redenzione solleciti la gratitudine degli uomini e renda consapevoli

⁶⁶⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, s. c. 4, p. 291: «Si dicunt illi, quod natura corporis in dispositione materiali non habuit necessitatem patiendi: sed voluit dolere, quia aliter redimere non potuit, duplex est falsum. Unum quia secundum hoc verba Hilarii prius habita verificantur ad litteram, quod est contra omnes». La seconda ragione che spinge Alberto a rifiutare questa ipotesi è il carattere non necessario ma solo sommamente conveniente della passibilità del Cristo ai fini della redenzione.

⁶⁷⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XV, a. X, sol., p. 287: «... loquitur contra haereticos, qui dicebant Christum tantum fuisse infirmae naturae, et non potuisse de se de virtute personae repulisse huiusmodi infirmitatem ... Intelligit [scil. là dove scrive che Cristo è privo della *natura ad dolendum*] de natura vitata per peccatum, qua sola est ex debito ad dolendum ordinata: Christus autem non habuit ex debito delicti, sed ex voluntate assumentis». E ancora: «... non patiebatur necessitate corruptionis vitii». Questo discorso vale anche per la distinzione introdotta da Ilario tra *pati* e *passibilis esse*, che consentirebbe di affermare che Cristo può patire senza tuttavia essere passibile: un'affermazione a prima vista assurda, dal momento che non si dà atto senza potenza. In realtà, commenta Alberto, Ilario si riferisce qui a quella passibilità che deriva dalla natura corrotta (*ivi*, a. XI, sol., p. 288).

dell'amore divino coloro che ancora non lo sono a causa della facilità con cui sono stati creati⁶⁷¹.

In secondo luogo per la somma nobiltà della complessione sia del corpo nella sua interezza sia delle singole membra che lo costituiscono; una caratteristica, questa, che deriva a sua volta dalla nobiltà dell'anima di Cristo, giacché è la natura della forma che dispone la materia⁶⁷², e a cui va aggiunto il fatto che la sua sofferenza si concentra nelle mani e nei piedi, che sono le parti più temperate e dunque più sensibili del corpo⁶⁷³.

Infine, Cristo soffre più di chiunque altro uomo a causa dell'innocenza e della bontà che caratterizzano la sua vita. Non è vero, scrive Alberto, che chi soffre per i peccati commessi si affligge con maggiore intensità rispetto all'innocente, poiché dalla consapevolezza della propria colpa trarrà un motivo di disprezzo della vita; è piuttosto vero il contrario, giacché l'innocente non rinviene nella propria esistenza alcuna ragione per disdegnarla⁶⁷⁴. Inoltre, come dimostra Aristotele nell'*Ethica Nicomachea*, chi è forte soffre per la morte più di chi forte non è, dal momento che il sapiente è dalla morte privato di beni migliori: quanto più la vita è virtuosa, infatti, tanto più è amata da un'anima ben disposta; e quanto più è amata, tanto più grande è il dolore che deriva dalla separazione da essa⁶⁷⁵. Tale assunto trova conferma sia nella *sana ratio*⁶⁷⁶ sia in

⁶⁷¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, sol., p. 294: «Prima est, ut eo magis ad gratias sibi teneamur». Cfr. BERNARDUS CLARAVALLENSIS, *Sermones super Cantica Cantorum*, sermo 11, n. 7, in *Sancti Bernardi opera*, t. I, edd. J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. M. ROCHAIS, Roma 1957, p. 58.

⁶⁷² ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, sol., p. 294: «Tertia causa fuit ex corporis nobilissima complexione, tam in toto, quam etiam in membris in quibus patiebatur ...» e *ivi*, s. c. 1, p. 293: «Secundum naturam formae necesse est, quod disponatur materia, ut dicunt omnes auctores; igitur anima nobilissima secundum naturam, nobilissimam exigit complexionem».

⁶⁷³ Lo dimostra l'osservazione che mani e piedi iniziano a scaldarsi anche quando l'*intemperantia* è così piccola da non essere percepita altrove; o il fatto che, quando dobbiamo distinguere qualcosa mediante il tatto, porgiamo le mani invece di altre parti del corpo: «Sensus intemperantiae minoris in aliquo membro majorem temperantiam indicat ejusdem. In manibus autem et pedibus statim sentitur intemperantia: calere enim incipiunt manus et pedes, etiam cum intemperantia tam modica est, ut alias in corpore non sentiatur. Ergo manus et pedes majoris sunt temperamenti. Ergo pati in illis majoris erit poenae, quam pati in aliis: Christus autem passus est in illis: ergo ex hoc etiam erat in ipso aggravatio doloris. Hujus etiam signum est, quod cum quaerimus discernere per tactum, porrigimus manus potius quam aliam partem corporis» (ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, s. c. 5, p. 293).

⁶⁷⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, sol., p. 294: «Secunda causa est bonitas et innocentia vitae: non enim verum est quod dicunt quidam, quod patiens pro suis peccatis magis affligitur: quia illa ex conscientia peccatorum indignatur, et magis spernit vitam: innocens autem nihil invenit in vita quare debeat eam spernere».

⁶⁷⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, arg. 2, p. 293: «In IV *Ethicorum* dicit Philosophus, quod fortis magis tristatur et dolet in morte uno modo, quam non fortis, et reddit rationem dicens, in

un *exemplum* riportato da Agostino nel *De civitate Dei* e tratto dalle *Noctes Atticae* di Aulo Gellio: un filosofo, sorpreso da una tempesta a bordo di una nave, illividisce per lo spavento e alle provocazioni di un uomo dissoluto, che lo schernisce per essere impallidito dalla paura, mentre egli rimane impavido nella sciagura imminente, risponde con le parole di Aristippo, che, sentendosi rivolgere in una situazione simile le medesime parole da un individuo della stessa risma, rispose che l'altro non aveva ragione di preoccuparsi per la vita di un dissolutissimo briccone, mentre lui aveva di che temere per la vita di Aristippo⁶⁷⁷.

quantum melioribus privatur bonis sciens: et hoc est, in quantum virtutem habet omnium: ergo quanto vita virtuosior, tanto magis est dilecta ab anima bene disposita: sed quanto magis dilecta, tanto major dolor in separatione. Cum igitur vita Christi summe bona fuerit, ut ejus cui spiritus datus est non ad mensuram, oportuit quod ipse summe in morte doluerit». Nel commento al Vangelo di Matteo le cause della straordinarietà del dolore di Cristo vengono elencate in relazione all'episodio del grido di dolore lanciato dalla croce. Anche in questo caso si fa riferimento alla nobiltà della natura (resa migliore dall'unione con Dio, non corrotta dal peccato, non afflitta dalla malattia o dalla vecchiaia); alla bontà della vita, sommamente amata dall'anima (è infatti a causa della malvagità della vita che alcuni, sviluppando una forma di tedio per la vita medesima, giungono ad uccidersi); infine, alle circostanze della morte di Cristo, che, assolutamente innocente, viene ucciso in presenza dei suoi conoscenti, da persone vili, strumenti dei sacerdoti, per invidia, ecc. (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaëum*, c. XXVII, 50, p. 648). Una riflessione simile nel medesimo luogo esegetico si rinviene anche nel commento al Vangelo di Luca, dove il grido di dolore emesso *voce magna* da Cristo viene interpretato come espressione del comando da lui detentuto sulla vita e sulla morte e della totale volontarietà del sacrificio; come prova dell'amore che egli nutre nei confronti del genere umano; infine, come conseguenza dell'immensa intensità del dolore sperimentato. Di tale esperienza vengono indicate una causa naturale («quia speciosus forma prae filiis hominum, optimae complexionis, et decentissimae fuit complexionis»); una causa divina («quia morte assumpta mortuus fuit»); una causa morale («quia dicit Aristoteles, quod mors tanto est molestior, quanto bonis melioribus privat morientem. Et ideo dicit mortem virtuosus hominis esse tanto molestiorem quam mortem turpis, quanto bonus per mortem melioribus privatur sciens. Oportuit ergo istam esse molestissimam, quae tot bonorum divitem et inclutum privavit Deum vita»). Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Enarrationes in secundam partem Evangelii Lucae*, c. XXIII, 46, pp. 735-736.

⁶⁷⁶ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, s. c. 3-4, p. 293, in cui si fa riferimento alla sentenza agostiniana secondo cui «sana quippe ratio etiam exemplis anteposenda est» (cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, l. I. c. 22, CCSL 47, p. 24). A mio avviso, è interessante notare che questo assunto, inserito da Agostino nella riflessione sul suicidio, dove, in particolare, parla dell'estremo gesto compiuto dallo stoico Catone, viene riportato da Alberto appena dopo la citazione dell'*exemplum* del filosofo (stoico) nella tempesta: come a dire che non sempre l'esempio dei pagani (e di quelli stoici in special modo) va seguito e che, in ogni caso, la retta ragione è da considerarsi come più 'autorevole'.

⁶⁷⁷ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, l. IX, c. 4 (CCSL 47, pp. 252-253); cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, arg. 2, p. 293. Alberto riporta questo *exemplum* almeno in altri due luoghi della sua opera e sempre associandolo in qualche maniera alla figura del Cristo. Cfr. l'appena citato passo del commento al Vangelo di Matteo relativo al grido di dolore del Cristo sulla croce, dove viene riferita una versione un po' diversa del racconto: il filosofo è qui identificato con uno stoico e il dissoluto furfante assume il volto di un *servus nauticus*, cui il sapiente chiede stupito come mai non si sia buttato da tempo in mare spinto dal desiderio di essere al più presto svincolato da una vita tanto turpe.

Per tutte queste ragioni, dunque, il dolore di Cristo non ha termini di paragone, anche qualora lo si confronti con quello di chi ha patito più tormenti e più a lungo⁶⁷⁸; inoltre, nei martiri la *charitas* - che incoraggia a morire in vista del ricongiungimento con Cristo - fa sì che sia la percezione sia la valutazione dei tormenti risultino in qualche modo attenuati, mentre nel Verbo incarnato, che è viatore e comprensore al contempo e in cui perciò non c'è interferenza tra atti propri di parti diverse dell'anima, solo la *reputatio doloris* viene mitigata dalla consapevolezza che il sacrificio serve alla salvezza del genere umano e dalla certezza della resurrezione imminente⁶⁷⁹.

Oltre a questo passo (in cui l'*exemplum* è citato, insieme con *Ethica Nicomachea*, l. III, c. 12, 1117b 10-13, a sostegno della tesi secondo cui quanto più una vita è buona, tanto è maggiore il dolore causato dalla morte), cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii epistulam decimam*, p. 549, dove il racconto, estremamente succinto, sembra essere interpretato in maniera differente. Qui Alberto si chiede se i santi (nella fattispecie Giovanni) sperimentino le passioni o si configurino come impassibili. La risposta, piuttosto articolata, propende a favore della prima ipotesi: se è vero, infatti, che la contemplazione attenua le sofferenze, è vero anche - e in misura maggiore - che le sofferenze ostacolano la contemplazione. Tuttavia la ragione dei martiri non viene toccata dal dolore, mantenendo la propria autonomia e continuando a giudicare liberamente. Il motivo di ciò sembra risiedere nel fatto che le virtù dei santi sono ordinate a una felicità che ha inizio proprio con la fine della vita terrena e che li porta a gioire in qualche modo della morte. Al contrario, coloro che esercitano le virtù politiche (come il filosofo stoico, sembra suggerire Alberto) con la morte perdono le "perfezioni più nobili" e, perciò, non possono che rattristarsene profondamente. Il caso del Cristo viene presentato come ancora differente, dal momento che, diversamente dai martiri, egli è sia viatore sia comprensore e, in quanto tale, soffre acerbissimamente e al contempo gode della più alta e quieta contemplazione. In questo testo, dunque, Alberto sembra descrivere il santo, il filosofo e Cristo come figure irriducibili l'una all'altra, escludendo ogni parallelismo. Si ricordi che un riferimento estremamente rapido al passo tratto dal *De civitate Dei* di Agostino si rinviene anche nella *Glossa alle Sentenze* di Alessandro di Hales (ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XVII (AE), n. 2, pp. 174-175). Per uno studio circa la storia medievale dell'*exemplum* del filosofo nella tempesta, cfr. C. CASAGRANDE, "Le philosophe dans la tempête. Apathie et contrôle des passions dans les *exempla*", in TH. RICKLIN, D. CARRON, E. BABEY (edd.), «*Exempla docent*». *Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2006, pp. 21-33.

⁶⁷⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, ad primum, p. 294: «... non idem est plura et diutius pati, et acerbius sentire dolorem: et Sancti quidem plura et diutius pati potuerunt, nullus tamen eorum ita acerbe ut ipse sensit dolorem».

⁶⁷⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, ad secundum, p. 294: «... charitas Christi non diminuit sensum doloris, sed doloris reputationem. In Sanctis autem aliis diminuit utrumque, et sensum, et reputationem: quia ipsi viatores fuerunt: et cum afficiebantur circa superiora, trahebatur anima a corpore, et minus sensit: sed Christus utrumque fuit simul, et viator, et comprehensor, et unius actus non retrahit ab actu alterius». Per quanto riguarda la consapevolezza che il Cristo ha del valore salvifico del proprio sacrificio, Alberto specifica che il Verbo incarnato non ritiene la propria vita meno importante del genere umano, ma per amore degli uomini la pone momentaneamente in secondo piano: «... praemium fecit non reputari vitam, id est, minus reputari: non quod minus valeret ... quia in infinitum plus valuit quam totum genus humanum: aliter enim non fuisset sufficienter recompensatio facta per mortem Christi: sed quia amore hominum mortem elegit, non simpliciter abjiciendo vitam meliorem quam omnes homines essent: sed postponendo ad tempus ut omnibus recuperaret: et haec reputatio fuit charitatis, et non secundum

Analogamente, Cristo soffre più intensamente del peccatore, che, peccando, si separa da Dio, da un bene cioè molto più prezioso della vita naturale che si perde con la morte: la separazione da Dio va infatti intesa come causa di una perdita, non come causa della percezione di un dolore; e percepire una perdita significa sperimentare una privazione, come, ad esempio, vedere le tenebre o sentire il silenzio⁶⁸⁰.

Il passo successivo compiuto da Alberto nell'indagine sull'intensità relativa del dolore del Cristo consiste nel confronto con la passione di Adamo, nell'evenienza impossibile che questi potesse soffrire (e dunque fosse dotato di *passibilitas*) o che abbia sofferto *secundum actum*. Ecco ciò che scrive l'autore nel *respondeo*:

Meo iudicio acerbitati passionis Christi nulla poena corporalis potest comparari, quam aliquis pati potest corporaliter et secundum naturam. Unde si Adam passus fuisset, dico quod non ita acerbe doluisset ut Christus⁶⁸¹.

Cristo, dunque, soffre anche più di un improbabile Adamo passibile. E questo perché, sebbene la facoltà sensitiva di Adamo fosse più vivace prima del peccato che dopo, tuttavia è verosimile supporre che quella del Cristo sia comunque più acuta⁶⁸². La disposizione a una vita più lunga o addirittura immortale, infatti, non comporta una maggiore esposizione al dolore, dal momento che si tratta di fenomeni non interconnessi e fisiologicamente distinti: mentre ognuna delle cause della longevità è riconducibile alla difficoltà dell'umido di seccarsi e di quella del caldo di raffreddarsi,

valorem» (*ivi*, ad tertium, p. 292). Per quanto riguarda la certezza della resurrezione imminente, Alberto scrive: «... praescientia resurrectionis in Christo non abstulit passionis sensum: et ideo illa objectio non probat nisi de reputatione minori, et non de sensu vel experientia acerbitatis» (*ivi*, ad quartum- quintum, p. 292).

⁶⁸⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, ad sextum, pp. 292-293: «... poena aequivoce sumitur. Separatio enim a Deo non est inferens sensum, sed damnum. Si dicas, quod sentit anima damnum suum: hoc nihil est: quia sentire damnum est sentire privationem: sicut videre tenebras, et audire silentium: et ideo magis in infinitum damnum est in perditione Dei, quam vitae, si damnum privatum attendas, id est, damnificationem tuam vel illius: sed non est major sensus».

⁶⁸¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. III, sol., p. 295.

⁶⁸² ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. III, sol., p. 295: «Tamen bene credo, quod Adam vivaciorem habuit sensum ante peccatum, quam post, vel quam nos habeamus: sed non credo, quod habuit vivaciorem quam Christus».

la *bonitas* o *stabilitas* del senso, da cui consegue la violenza della passione, ha a che fare con la delicatezza e l'equilibrio del temperamento⁶⁸³.

Nel commento alle *Sentenze*, dunque, Alberto scarta l'ipotesi formulata nel *De incarnatione* secondo cui, in virtù di una condizione accidentale, Adamo avrebbe potuto soffrire più di Cristo. Sostanzialmente uguale è invece la risposta qui proposta alla questione se la morte di Cristo sia più dolorosa di quella dell'anima, ammesso - e non concesso - che l'anima possa morire. Nella misura in cui l'intensità del dolore si definisce in rapporto al bene cui si contrappone - per cui quanto più grande è questo bene, tanto più grande è il dolore che si prova nel perderlo -, la sofferenza di Cristo sarebbe maggiore di quella dell'anima; se invece la violenza del dolore si determina in rapporto alla separazione di un'unione più o meno stretta secondo l'esperienza dei sensi, bisogna concludere che la morte dell'anima sarebbe più dolorosa di quella di Cristo, anche se di certo non più efficace in vista della redenzione⁶⁸⁴: se è vero infatti che il Verbo incarnato è dotato della migliore natura possibile, è vero anche che le parti dell'anima sono più intimamente congiunte all'anima medesima di quanto lo sia il corpo rispetto all'anima⁶⁸⁵.

⁶⁸³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. IV, s. c. 1, p. 295: «Dolor est sensus poenae, et acerbitas doloris est a fortiori sensu poenae fortioris: ergo ea quae non faciunt ad sensum subtiliorem, non faciunt ad majorem passionem: esse autem immortalem per gratiam in statu animalis vitae, et esse mortalem, non faciunt ad sensum meliorem, quia non sunt de complexionantibus: ergo non faciunt etiam ad majorem dolorem»; *ivi*, s. c. 2, p. 295: «Causa longioris vitae vel brevioris vel etiam perpetuae in statu animalis, non facit ad sensum ... omnis causa longioris vitae (ut dicit Philosophus) reducitur ad humidum difficulter siccabile, et calidum difficulter frigibile: bonitas autem sensus in tactu, efficitur accessu viciniore ad temperamentum in medio quod est mixtum complexionatum. Cum igitur ad stabilitatem sensus sequatur acerbitas passionis: ergo longitudo vitae vel perpetuitas secundum quod hujusmodi, nihil facit ad majorem passionem».

⁶⁸⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. IV, sol., p. 296: «Major dolor dicitur duobus modis, scilicet quia majori bono contrariatur: et sic esset dolor Christi adhuc gravior, quam animae si poneretur posse mori. Dicitur etiam major dolor, quia conjunctionis fortioris est separatio secundum sensuum experimentum: et sic bene puto, quod talis animae mors esset acerbior: sed tamen ad redimendum non esset efficacior».

⁶⁸⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVI, a. IV, arg., p. 296: «... major est poena quae contrariatur meliori bono ... sed melior natura fuit in Christo quam in aliqua creatura simplici esse posset: ergo major poena»; *ivi*, s. c., p. 296: «Quanto aliquid vicinius est conjunctum, tanto major dolor est in separatione: pars autem animae cum anima vicinius conjungitur, quam aliquod corpus posset conjungi cum anima: ergo major esset dolor in separatione».

Bonaventura

Come altri autori suoi contemporanei, anche Bonaventura dedica largo spazio alla sensibilità del Cristo, nella piena consapevolezza della straordinaria importanza che questa problematica assume entro i confini dell'economia dell'incarnazione⁶⁸⁶. Tale interesse pervade molte delle sue opere, dagli scritti teologici, come il commento alle *Sentenze* e il *Breviloquium*, a quelli più propriamente pastorali e spirituali, come il *Lignum vitae* e il *De perfectione vitae ad sorores*. È molto importante tener sempre presente l'ampio ventaglio di generi letterari in cui Bonaventura si cimenta con rara padronanza: per quanto il cuore della sua riflessione sulle passioni del Cristo rimanga sostanzialmente inalterato, la notevole molteplicità di stili non si limita a tradursi in una mera differenza formale. Alle spalle delle diverse scelte stilistiche, vi sono esigenze precise, quali la necessità di dare maggiore spazio a questo o a quel risvolto tematico a seconda del tipo di pubblico cui l'autore si rivolge. A questo proposito, esemplare è il caso del discorso relativo all'*imitatio Christi*. Come si vedrà meglio in seguito, l'appello alla contemplazione della vita e, soprattutto, della morte del Cristo, nonostante sia presente in filigrana anche nelle opere di natura teologica, è certamente più evidente in quei testi espressamente composti per sollecitare la devozione dei fedeli, dai sermoni agli scritti volti all'edificazione dei religiosi. Considerazioni analoghe si possono fare a proposito dell'enorme rilevanza della figura di Francesco, la cui presenza, in maniera ora esplicita, ora implicita, è costantemente evocata tra le righe delle opere pastorali, ispirando immagini di grande poesia e afflato mistico.

Se questa spiccata sensibilità poetica, strettamente intrecciata alla trattazione di temi propri del pensiero francescano, si configura come la cifra dell'originalità dello scrivere bonaventuriano, diversi sono gli elementi che la riflessione del nostro autore sull'affettività del Verbo incarnato condivide con l'analisi di altri teologi impegnati sullo stesso fronte e che, nella seconda metà del secolo XIII, sono ormai considerati come veri e propri passaggi obbligati per chiunque intenda occuparsi del problema. In particolare nel suo commento alle *Sentenze*, Bonaventura affronta tutti i *topoi*

⁶⁸⁶ I capitoli dedicati alla sensibilità, alla volontà e alla preghiera del Cristo in Bonaventura sono il frutto di una parziale rielaborazione del mio articolo "Le passioni del Cristo nelle opere di san Bonaventura", *Studi Francescani*, 104 (2007), pp. 229-302.

dell'indagine sul tema, come dimostrano i titoli delle numerose questioni ad essa dedicate. I nodi da sciogliere, ripartiti, sulla base della divisione lombardiana, in tre distinzioni, sono numerosi e particolarmente intricati: Cristo ha assunto tutti i difetti dell'uomo in generale ad eccezione del peccato? Se sì, li ha contratti *ex natura* o li ha accettati *ex voluntate*? Quali infermità è possibile rinvenire nella sua natura umana? Con quale intensità e in quali parti dell'anima ha sperimentato la passione del dolore? L'incalzante sequenza di domande cede il passo a un andamento più descrittivo – ma non meno sistematico – in altre opere di carattere speculativo, come, ad esempio, il *Breviloquium*, in cui Bonaventura individua un percorso che, sulla base del modello fornito dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo, prende le mosse dalla Trinità e si conclude con il giudizio universale e in cui un ruolo essenziale è svolto dall'incarnazione e, in particolare, dalla passione del Cristo quanto allo stato del sofferente, al modo del patire e all'esito della passione medesima.

Anche nei commenti ai Vangeli di Giovanni e di Luca Bonaventura attribuisce grande rilevanza alle passioni del Cristo e, in particolare, alla sua sofferenza, laddove si cimenta con quei passi in cui il Salvatore dà prova di tutta la sua umanità. Anche in questo caso, sebbene il genere letterario non sia più quello del trattato, l'esposizione risulta organizzata in maniera piuttosto coerente, in quanto frutto della ripresa delle 'lezioni' tenute in veste di baccelliere biblico nel corso del 1248. La sistematicità dell'analisi è particolarmente evidente nel commento al Vangelo di Giovanni, dove frequente è il ricorso a brevi e sintetiche *quaestiones* e l'autore non sembra mosso da esigenze di carattere pastorale. Il commento al Vangelo di Luca, invece, segnato com'è da un deciso intento parenetico, abbonda, da una parte, di citazioni dalla Bibbia e dalla *Glossa ordinaria*, allo scopo di offrire al predicatore «un ampio ventaglio di luoghi autoritativi a conferma di ciò che espone, e un apparato cui attingere per convincere più efficacemente il suo uditorio con un'assidua operazione di riproposizione e di ampliamento di immagini e motivi»⁶⁸⁷; e, dall'altra, di una serie di motivi squisitamente francescani, tra cui, in primo luogo, il richiamo alla figura di Francesco e l'appello alla *sequela Christi*.

⁶⁸⁷ B. FAES DE MOTTONI, *Introduzione a BONAVENTURA, Commento al Vangelo di Luca/2*, Roma 1999, p. 20.

Il quadro muta drasticamente quando ad essere prese in considerazione sono le opere di carattere spirituale, destinate ad esercitare una straordinaria influenza sulla letteratura mistica dei secoli successivi⁶⁸⁸. Qui verranno tenuti presenti soltanto alcuni di quegli scritti in cui l'autore mostra un particolare interesse per il dolore del Cristo, sul quale il lettore viene invitato a meditare in un raccoglimento empatico. Degno di attenzione è, ad esempio, il *Lignum vitae*, che, scritto tra il 1259 e il 1260, farà da modello all'*Arbor vitae crucifixae Jesu* di Ubertino da Casale e ispirerà anche l'arte pittorica toscana⁶⁸⁹. Il legno della croce viene assimilato in quest'opera a un albero salvifico, da cui si protendono dodici rami, a loro volta adorni di fronde, fiori e frutti; un'immagine, questa, estremamente evocativa, che fornisce all'autore lo spunto per cimentarsi in una prova di grande poesia, finalizzata a suscitare la compartecipazione

⁶⁸⁸ In queste opere la scrittura viene utilizzata come uno straordinario strumento psicagogico, volto a indurre una conversione affettiva in colui o colei che medita sui tormenti del Cristo: le parole vengono scelte con cura, le toccanti immagini della passione sono tratteggiate con sapiente maestria e con vivido realismo, all'interno di una più ampia operazione di reinterpretazione della tradizione monastica alla luce del messaggio annunciato da Francesco. Se infatti nella letteratura monastica la devozione e l'affezione all'umanità del Cristo, per quanto necessarie e ineliminabili, non sono altro che la prima fase di un percorso iniziato con il peccato originale e destinato a concludersi con il ritorno dell'uomo a Dio, in una dimensione in cui la sensibilità è ormai completamente assente (come scrive Leclercq, «l'umanità di Cristo è un mezzo dato all'uomo per accedere alla sua divinità»; cfr. J. LECLERCQ, *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medievale*, tr. it., Cinisello Balsamo 1996, p. 177), nelle opere spirituali di Bonaventura si assiste a una vera e propria inversione di questo modello: la contemplazione della croce non è più solo strumento di ascesa a Dio, ma anche strumento di discesa nell'intima umanità del Cristo. Come scrive Ilia Delio, «il volo solitario del monachesimo verso l'unione con Dio diviene l'abbraccio francescano all'umanità e alla creazione attraverso l'unione con il Cristo crocifisso» (I. DELIO, *Crucified Love. Bonaventure's Mysticism of the Crucified Christ*, Quincy 1998, p. 201). In questo modo, il coinvolgimento emotivo si fa ancora più radicale, tanto da giungere, attraverso la figura del Francesco stigmatizzato, ad investire anche la dimensione più propriamente corporea: imitare il Cristo significa non soltanto seguire il suo esempio, ma anche trasfondersi in lui, fino a trasformarsi in lui. A questo proposito, rimando alla lettura dell'affascinante saggio di G. CONSTABLE, *The Ideal of the Imitation of Christ*, in *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Princeton 1995, pp. 143-248, nel quale l'autore sottolinea come Francesco, pur non essendo il primo esempio di stigmatizzato, rappresenti tuttavia un caso eccezionale, «because, from the moment of their discovery they were believed to be of supernatural origin and to show the perfection of his imitation of Christ and his apocalyptic role as a second Christ» (ivi, p. 217). Cfr. anche C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 1993 e C. BINO, *Dal trionfo al pianto. La fondazione del 'teatro della misericordia' nel Medioevo (V- XIII secolo)*, Milano 2008.

⁶⁸⁹ Si fa qui riferimento non solo a miniature contenute in numerosi codici, ma anche all'affresco del refettorio del convento di S. Croce a Firenze (attribuito a Taddeo Gaddi) e a quello della sala capitolare del convento di S. Francesco al Prato a Pistoia (attribuito a Puccio Capanna e ad Antonio Vite). Cfr. al riguardo F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Roma 2006, p. 156; cfr. inoltre E. NERI LUSANNA, *La pittura in San Francesco dalle origini al Quattrocento*, in L. GAI (ed.), *San Francesco. La chiesa e il convento a Pistoia*, Pisa 1993, pp. 81-164.

emotiva del lettore. Si veda ad esempio il lungo canto liturgico che Bonaventura inserisce nel prologo e che, come mette in luce Corvino, si configura come una sorta di «'litanìa' di epiteti che richiamano i meriti e i dolori del Cristo»⁶⁹⁰; analogamente, di grande suggestione è l'invocazione posta a chiusura di questa parte introduttiva: «Expergiscere proinde, anima Christi devota, et singula, quae de Iesu dicuntur, diligentius discute, attente considera et morose pertracta»⁶⁹¹.

Un altro opuscolo molto importante è il *De triplici via*, un vero e proprio breviario di introspezione psicologica finalizzata all'elevazione a Dio, da cui trarrà ispirazione il movimento della *Devotio moderna* e in cui Bonaventura, sulla scia del *De Coelesti Hierarchia* dello pseudo Dionigi, descrive i tre percorsi della purificazione, dell'illuminazione e della perfezione, culminanti rispettivamente nella pace, nella verità e nella carità. Tre sono i modi che l'uomo ha a disposizione nell'esercitare se stesso intorno a queste tre vie, vale a dire la lettura e la meditazione, la preghiera e, infine, la contemplazione, in un cammino di ascesa a Dio in cui un ruolo fondamentale è rivestito dalla riflessione, «non sine devotione et lacrymis», sui supplizi patiti dal Cristo⁶⁹². Il Crocifisso diviene così uno specchio in cui l'uomo può cogliere la propria immagine deformata dal peccato e, al contempo, un modello di umiltà, pietà, fermezza, pazienza e costanza, cui conformare la propria condotta.

Anche il *De perfectione* contiene notevoli suggestioni a proposito del dolore del Cristo e della sua rilevanza nella vita morale e contemplativa del credente. Questo opuscolo, scritto nel 1260 per una comunità di Clarisse, è indirizzato a una badessa, identificata dagli editori di Quaracchi con la beata Isabella, sorella di Luigi IX e fondatrice del monastero di Longchamp. Tra gli esercizi che le monache devono praticare per conseguire la perfezione religiosa, spicca quello del ricordo della passione di Cristo, finalizzato ad alimentare il fervore della devozione. Le sorelle sono invitate ad

⁶⁹⁰ F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, p. 156.

⁶⁹¹ BONAVENTURA, *Lignum vitae*, prol. VI, in *Opera omnia*, t. VIII, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1898, p. 70.

⁶⁹² BONAVENTURA, *Lignum vitae*, prol. VI, p. 69. Sette, in particolare, sono i gradi che conducono allo splendore della verità mediante l'imitazione di Cristo: consenso di ragione (*assensus rationis*), affetto di compassione (*affectus compassionis*), sguardo d'ammirazione (*aspectus admirationis*), intensità di devozione (*excessus devotionis*), veste di assimilazione (*amictus assimilationis*), amplesso della croce (*amplexus crucis*), intuito della verità (*intuitus veritatis*). Cfr. BONAVENTURA, *De triplici via*, c. 3, 3 in *Opera omnia*, t. VIII, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1898, p. 12.

accostarsi con i piedi dei propri affetti (*pedibus affectionum tuarum*⁶⁹³) a Gesù trafitto e ad affondare le dita insieme con l'apostolo Tommaso nelle cinque piaghe del suo corpo, fino a toccare il suo cuore. Ciò che avviene durante l'accostamento al Crocifisso è una vera e propria trasformazione affettiva, operata dall'amore del Cristo, che abbraccia la sua sposa come un ardente amante:

... ibique ardentissimo Crucifixi amore in Christum transformata,
clavis divini timoris confixa, lancea praecordialis dilectionis transfixa,
gladio intimae compassionis transverberata, nihil aliud quaeras, nihil
aliud desideres, in nullo alio velis consolari, quam ut cum Christo tu
possis in cruce mori⁶⁹⁴.

Ed è proprio l'amore il vero protagonista di tutta la riflessione di Bonaventura: l'amore del Cristo per l'umanità tutta, che si manifesta nella copiosità del sangue versato, e l'amore con cui il Cristo richiede di essere ricambiato da chi si accosta alla sua croce. Prova tangibile della sincerità della devozione nei confronti di Gesù sofferente sono le lacrime, tanto abbondanti quanto dolci, in quanto capaci di donare conforto all'anima abbattuta o tediata dalle piccole e grandi difficoltà della vita religiosa.

Il primo problema che Bonaventura cerca di risolvere nel suo commento alle *Sentenze* a proposito delle passioni del Cristo riguarda la *condecencia* o *congruitas* dei difetti da lui assunti: un argomento, questo, di cruciale importanza, a causa della sua strettissima relazione con la questione della natura incondizionatamente perfetta del Verbo incarnato e con l'assoluta innocenza che lo connota sin dal principio.

Secondo Bonaventura, non c'è alcuna incongruità nell'assunzione di miserie e pene da parte del Cristo, dal momento che è proprio attraverso l'accettazione di una piena umanità che il Verbo può raggiungere i tre scopi fondamentali della sua missione: garantire la salvezza degli uomini (*propter pretium nostrae salutis*), dare loro un esempio di virtù (*propter exemplum virtutis*) e, infine, sostenerli nella loro fragilità

⁶⁹³ Cfr. ad esempio AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, psalmus XXXVIII, n. 2 (CCSL 38, p. 402).

⁶⁹⁴ BONAVENTURA, *De perfectione vitae ad sorores*, c. VI, n. 2, in *Opera omnia*, t. VIII, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1898, p. 120.

(*propter fulcimentum nostrae fragilitatis*). Se infatti il Figlio non avesse accettato una natura umana mancante e passibile, certo non avrebbe potuto redimere l'umanità, giacché ciò che non viene assunto non può neanche essere curato⁶⁹⁵. Inoltre, attraverso la decisione di gravarsi del peso dei difetti umani, il Cristo si erge a modello di umiltà, pazienza e pietà, come dimostrano le sue stesse parole: *discite a me, quia mitis sum, et humilis corde*⁶⁹⁶. Infine, mediante la sua scelta, si propone di sorreggere l'uomo nella sua connaturata debolezza, a causa della quale la natura razionale stenta a credere il vero, la natura irascibile fatica a sperare le cose ardue ad ottenersi e la natura concupiscibile incontra difficoltà nell'amare il bene. Dunque, manifestando in se stesso la "verità della natura umana", il Cristo vuole non soltanto farsi simile all'uomo, ma anche aiutare la sua anima razionale a credere; rivelando l'immensità della sua misericordia, conforta l'irascibile nell'esercizio della speranza; infine, mostrando la grandezza della sua benevolenza, incita il concupiscibile ad amarlo⁶⁹⁷. Le infermità del Cristo, dunque, perdono il loro carattere sconcertante nella misura in cui cessano di essere considerate in se stesse e vengono esaminate in relazione agli scopi per cui sono state assunte.

Si tratta ora di capire quali siano queste infermità e sulla base di quale criterio sia possibile individuare i difetti assunti dal Cristo. La soluzione di Bonaventura, preceduta dall'ammissione della difficoltà del problema, è estremamente complessa. Alcuni teologi – e tra questi Giovanni Damasceno⁶⁹⁸ – affermano che bisogna distinguere tra quei difetti che traggono origine dall'assenza della grazia, come l'ignoranza o la ribellione della carne allo spirito, e quelle infermità, come la fame, la sete, la morte o il

⁶⁹⁵ Si veda BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, a. I, q. I, ad tertium, p. 331, dove si legge che, in relazione al dolore salvifico del Cristo, l'assunto secondo cui «*contraria contrariis curantur*» ha valore soltanto se si considerano la causa e il principio della malattia che affligge l'umanità: la sorgente della corruzione della natura umana, infatti, è da ricercarsi in una *delectatio inordinata*, cioè nel piacere disordinato provato dal primo uomo nel cibarsi del frutto proibito. Si noti che più avanti, a proposito del principio secondo cui ciò che non può essere assunto non può nemmeno essere curato, Bonaventura sosterrà che questo asserto vale soltanto per i componenti della complessione umana, e non per i difetti che la tormentano, dal momento che ciò che si cura è la natura, mentre la malattia è «*illud, a quo curatur*». E infatti Cristo assume la natura umana e le sue componenti, non i suoi difetti, per i quali sarebbe più appropriato parlare di *co-assunzione*: «*[defectus] potius dicuntur coassumi quam assumi, magis etiam dicuntur expelli quam sanari*» (*ivi*, q. II, ad primum-secundum, p. 333).

⁶⁹⁶ Mt 11, 29.

⁶⁹⁷ Cfr. BONAVENTURA, *Lignum vitae*, c. V, n. 18, pp. 75-76.

⁶⁹⁸ Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 64, pp. 259-260).

dolore, la cui causa è da ricercarsi non soltanto nella colpa primigenia, ma anche nel fatto che la natura umana è costituita da elementi contrari. Secondo Bonaventura, però, questa suddivisione si rivela insufficiente, dal momento che vi sono molte malattie che, in quanto tali, rientrano nella categoria dei difetti generati dalla complessione dell'uomo e che tuttavia il Cristo non ha conosciuto; d'altra parte, tutte le infermità umane sono da ricondursi alla trasgressione della volontà divina piuttosto che a quella che viene definita *primaria plantatio*. Bonaventura supera l'*impasse* ricorrendo ad una distinzione alternativa, tra *defectus ex culpa* e *defectus ex culpa et ad culpam*, tra cui la disposizione a compiere il male e la difficoltà di scegliere il bene. Il Cristo, in quanto «minister iustitiae, omnino segregatus a peccato»⁶⁹⁹, può assumere solo i difetti che derivano dalla colpa, e che non danno adito al peccato, anche se non tutti. Questi ultimi, infatti, si dividono in *defectus naturales*, che riguardano la natura umana nella sua universalità, come la fame e la sete, e *defectus personales*, che interessano alcune persone e non altre, come le diverse specie di malattie. Dal momento che viene per redimere l'umanità tutta senza differenziazioni, il Cristo deve necessariamente assumere i difetti naturali, non quelli personali, e soltanto le infermità conseguenti alla pena (dette anche *poenales*), e non quelle viziose.

Tra le miserie che il Verbo incarnato non manifesta nella sua umanità spicca senza dubbio quella dell'ignoranza, dal momento che tale difetto non gli si addice né è vantaggioso al fine della salvezza del genere umano⁷⁰⁰. L'anima del Cristo, infatti, è deiforme e, quindi, illuminata dalla luce della sapienza e dalla rettitudine della giustizia, laddove l'ignoranza è privazione di conoscenza e, in quanto tale, costituisce la premessa dell'errore. Inoltre, se il Redentore si facesse carico di questa infermità, non saprebbe portare a termine la sua missione né fungere da guida morale e spirituale dell'intero genere umano, poiché, come dice il Vangelo, *caecus autem si caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt*⁷⁰¹. Infine, l'*ignorantia* è un difetto *sui generis*, in quanto non si manifesta esteriormente e, quindi, non è funzionale alla rivelazione dell'umanità del Verbo, al contrario di altre infermità, come l'incapacità di parlare o la mancanza di

⁶⁹⁹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, a. I, q. II, resp., p. 333.

⁷⁰⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, a. II, q. I, resp., p. 337: «... nec ipsum decebat, nec nobis expediebat». Cfr. ID., *Breviloquium*, pars IV, c. VIII, pp. 248-249; ID., *Commentarius in Ioannem*, c. VII, n. 25, in *Opera omnia*, t. VI, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1893p. 344.

⁷⁰¹ Mt 15, 14.

esperienza che il Cristo bambino condivide con gli altri infanti. Del tutto inutile, addirittura dannosa, l'ignoranza, dunque, si rivela assolutamente incompatibile e inconciliabile sia con la nobiltà del Cristo, sia con la sua funzione di redentore⁷⁰².

Prima di discutere nel dettaglio delle caratteristiche della vita sensibile del Cristo e della funzione che essa svolge nella cornice della cristologia bonaventuriana, è opportuno concentrarsi sulla complessa questione del ruolo giocato al suo interno dal rapporto volontà-necessità. A questo proposito, Bonaventura si chiede se Cristo abbia assunto i difetti della natura umana *ex natura* o *ex voluntate*. La risposta è pienamente in linea con la tradizione: nel Cristo i difetti attinenti alla sfera della sensibilità sono assunti volontariamente, mentre negli altri uomini vengono contratti necessariamente. In questi ultimi, infatti, tali infermità vengono ereditate dai genitori in base alle leggi della propagazione e della concupiscenza:

... nam passibilis generat passibilem, et habens legem concupiscentiae in membris generat filium subiectum concupiscentiae, ex reatu cuius concupiscentiae insunt proli omnes poenalitates. Et propterea dicuntur istae poenalitates in nobis *contractae*, quasi ex concursu duorum tractae, videlicet propagationis naturae et corruptionis concupiscentiae⁷⁰³.

Al contrario, il Cristo viene generato *neutro modo*, cioè *nec secundum propagationem legis naturalis nec secundum corruptionem libidinis*: lo Spirito Santo, fecondando la Vergine, cancella dalla carne del Figlio ogni traccia di peccato, senza tuttavia sopprimerne la passibilità. Tuttavia il Verbo non subisce passivamente questa operazione, poiché, come Bonaventura si affretta a ricordare, è la Sapienza del Padre, vale a dire lo stesso Figlio di Dio, a edificarsi un corpo immacolato e a unirlo a un'anima razionale, che, in questo modo, risulta immune da ogni colpa sia in sé sia in quanto congiunta alla carne. La presenza nel Cristo dei difetti della passibilità, pur nella

⁷⁰² Un altro difetto da cui il Cristo è completamente immune è il *fomes peccati*, vale a dire la propensione al male. Dal momento che Bonaventura non si occupa di questo problema in questa sede, mi limito a ricordare che secondo il *Doctor Seraphicus* il Verbo incarnato, pur essendo dotato della *potentia peccandi*, tuttavia non pecca mai, in virtù dell'unione ipostatica con la divinità. Cfr. in particolare BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XII, pp. 261-273.

⁷⁰³ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, a. I, q. III, resp., pp. 334-335.

totale assenza di peccato, si spiega così mediante la libera scelta del Verbo, definita da Bonaventura *dispensatio ipsius assumptis* e dettata da una duplice volontà, al contempo divina e creata, precorrente e concomitante. Si noti però che la volontà perfettamente ordinata del Cristo si limita a ricevere ed accettare le infermità della natura umana, lungi dall'esserne l'artefice:

Ideo talis defectus [scil. mortalitas] non dicitur esse a voluntate assumptis sicut ab *efficiente*, sed sicut a *suscipiente*, cum posset excludere⁷⁰⁴.

La fonte dei difetti che il Cristo condivide con gli altri esseri umani, infatti, non è da ricercarsi nell'opera del Dio agente, bensì nel corpo della Vergine, con cui il Figlio viene concepito e che porta in sé i segni di un peccato contratto necessariamente. Il Cristo si configura così come uno strano ibrido, in cui le miserie umane sono presenti *praeter naturam*, dal momento che nella sua carne incontaminata non dovrebbe esserci alcuna traccia di pena, ma anche *a natura*, poiché è dalla madre che egli eredita il fardello della passibilità. Si badi tuttavia che, come Bonaventura si affretta a precisare, se è pur vero che la formazione di un corpo passibile si configura come logicamente anteriore alla sua unione con l'anima del Cristo e all'unione del Cristo stesso con la divinità, è anche evidente che le due operazioni portate a termine dallo Spirito Santo sono cronologicamente concomitanti ed entrambe sono precedute dalla volontà del Verbo di formare e assumere un corpo umano. Per questo, nel caso del Verbo incarnato non si può sostenere l'antecedenza dell'assunzione di un corpo passibile rispetto all'atto o al comando della volontà. Se non intervenissero la *dispensatio* del Padre e l'*acceptatio* del Figlio, il corpo del Cristo sarebbe totalmente impassibile, dal momento che il suo concepimento avviene per intervento dello Spirito Santo.

Analogamente, nel Verbo incarnato è possibile rinvenire un insolito connubio di libertà e necessità. Il Cristo, infatti, unico tra tutti gli uomini, assume volontariamente la *necessitas patiendi*: in altri termini, sceglie liberamente di patire necessariamente. Un ossimoro, questo, che i vari autori si sforzano di giustificare in diversi modi, consapevoli dell'importanza della posta in gioco: se Cristo non assumesse

⁷⁰⁴ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, a. I, q. III, ad primum, p. 335.

volontariamente la necessità di patire, il suo sacrificio non avrebbe alcunché di meritorio.

Come lo stesso Bonaventura ricorda, alcuni, tra cui Alessandro di Hales, tentano di risolvere il problema distinguendo quattro tipi di necessità sulla base dello schema aristotelico delle quattro cause. Conformemente a questo modello, vi è una necessità secondo la causa formale, per cui si dice che necessariamente il caldo scalda; vi è una necessità secondo la causa materiale, per cui si afferma che necessariamente il caldo, giunto al sommo grado, si converte in fuoco; vi è poi una necessità secondo la causa efficiente, che corrisponde alla necessità secondo violenza e coazione, e in base alla quale diciamo che necessariamente una pietra spinta con forza si muove; infine, vi è una necessità secondo la causa finale, per cui sosteniamo che è necessario che una sega sia dentata, poiché serve a tagliare cose solide e dure. Ebbene, secondo coloro che si avvalgono di questa distinzione, la necessità di patire è presente nel Cristo solo in quest'ultima accezione, in quanto funzionale alla redenzione dell'umanità. Se poi ci si domanda se il Cristo si faccia carico di questa necessità non solo *post assumptionem*, ma anche *ante assumptionem*, cioè se ci si chiede se sia inevitabile che il Cristo assuma le infermità umane, è possibile rispondere dicendo che è necessario soltanto secondo una necessità finale⁷⁰⁵.

Bonaventura, per quanto riconosca questa suddivisione come «abbastanza ragionevole», tuttavia preferisce non adottarla, in quanto, a suo parere, si rivela del tutto inefficace; e così, sulla scorta di Pietro Lombardo, cerca di dimostrare il carattere incondizionatamente volontario dell'assunzione da parte del Verbo incarnato della necessità di patire. Il Cristo, infatti, per quanto dotato di un corpo soggetto a mortalità e a decadimento (*resolubile et mortale*)⁷⁰⁶, partecipa della *necessitas patiendi* in modo diverso dagli altri uomini. Tale necessità, infatti, dà luogo a considerazioni differenti a seconda che venga messa in relazione alla causa del patire, al soggetto della passibilità o alla *virtus regitiva* del corpo⁷⁰⁷. Se la si considera in rapporto al principio del patire, essa è presente nell'umanità decaduta per due ragioni, vale a dire per la sua particolare complessione e per la turpitudine del peccato commesso, laddove il Cristo è

⁷⁰⁵ Come nota lo stesso Bonaventura, questa è la soluzione proposta da Anselmo.

⁷⁰⁶ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, q. III, resp., p. 351.

⁷⁰⁷ La *virtus regitiva* sembra configurarsi come una sorta di super-facoltà preposta al controllo della sensibilità e della volontà.

necessariamente passibile soltanto a causa del continuo e progressivo degrado cui sono sottoposte le varie componenti del suo organismo⁷⁰⁸. Se poi la si considera in relazione al soggetto della passibilità, la necessità di patire si manifesta *in nobis* in rapporto sia alla persona sia alla natura, mentre nel Verbo incarnato si rivela in relazione alla natura da questi assunta, ma non alla sua persona, che, detenendo il potere su tutte le cose, non può essere sottoposta ad alcun tipo di costrizione. Infine, mentre l'umanità post-lapsaria patisce *nolens volens*, poiché è dotata di una natura e di una volontà indebolite e, in quanto tali, incapaci di opporsi alle passioni, il Cristo non può subire alcunché contro la sua volontà, data la sua completa innocenza. Per questo Bonaventura afferma che, mentre negli uomini la necessità investe la *virtus regitiva* sia *a parte naturae* sia *a parte voluntatis*, nel Verbo incarnato la riguarda soltanto in quanto virtù naturale, cioè esclusivamente in quanto facoltà preposta al controllo della sensibilità. E così il Cristo, le cui passioni dominano la natura, ma non la volontà, si configura come una sorta di *via media* tra l'uomo prima del peccato, in cui tanto la natura quanto la volontà governano le passioni, e l'uomo dopo il peccato, in cui sia la natura sia la volontà soggiacciono alle passioni. In ultima analisi, dunque, nel Cristo necessità e volontarietà stanno armonicamente insieme, dal momento che la sua volontà si sottomette spontaneamente alla necessità di patire⁷⁰⁹.

È ora opportuno soffermarsi sulla questione delle modalità con cui egli sperimenta le passioni che ha liberamente deciso di assumere. Innanzitutto, Bonaventura si chiede se nel Verbo incarnato sia possibile rinvenire una sofferenza reale, in tutto simile a quella conosciuta dall'umanità. Com'è facile prevedere, la risposta non può che essere positiva: il Cristo è dotato non solo di una carne *passibilis et perforabilis*⁷¹⁰, ma anche di quella *virtus sentiendi* attraverso la quale l'anima soffre insieme con il corpo, qualora quest'ultimo venga colpito, giacché, se così non fosse, verrebbe messa in dubbio la

⁷⁰⁸ Bonaventura afferma che il Cristo, sebbene non condivida con l'uomo decaduto la causa *in genere moris* della necessità del patire, vale a dire la responsabilità del peccato, tuttavia partecipa con lui in maniera del tutto volontaria alla causa *in genere naturae* di tale necessità, cioè della *compositio ex contrariis* secondo lo stato della lotta e dell'azione reciproca: cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, q. III, ad quintum, p. 352.

⁷⁰⁹ Del resto, la volontà del Cristo si configura come *invertibilis*, cioè come immutabile, al contrario di quella degli altri uomini. Di conseguenza, è impossibile che il Verbo incarnato si penta della scelta fatta e che in lui volontà e necessità entrino prima o poi in collisione: cfr. BONAVENTURA, d. XVI, a. I, q. III, ad sextum, p. 352.

⁷¹⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, q. I, resp., p. 346.

veridicità di quanto è scritto nella sacra Scrittura, nonché la stessa *conditio sine qua non* della redenzione del genere umano. Empi e blasfemi, dunque, sono quegli eretici che, per salvaguardare la divinità del Verbo incarnato, cadono vittime dell'*error antiquus Saracenorum*⁷¹¹, secondo cui il Cristo patisce e soffre soltanto in apparenza, in quanto del tutto privo della possibilità di avvertire il dolore (*verus laesionis sensus*): in questo modo, infatti, giungono a negare il suo ruolo di mediatore tra Dio e l'uomo, rendendo vana così la sua missione salvifica. Vero e proprio *vir dolorum*⁷¹², il Cristo si rivela Figlio di Dio proprio in quanto accoglie la sofferenza nella sua dimensione umana e, per garantire la salvezza del genere umano, rinuncia all'impassibilità di cui potrebbe godere in virtù della perfetta contemplazione di Dio⁷¹³.

Reale e sincero, il dolore del Cristo si rivela anche *acerbissimo* e *acutissimo*, come Bonaventura ricorda in un brano del *De perfectione*:

Debes autem per hunc modum passionem Christi in memoria habere,
ut cogites, quoniam passio eius fuit *ignominiosissima, acerbissima,*
*generalissima et diuturnissima*⁷¹⁴.

Secondo il Francescano, l'asprezza della sofferenza patita dal Verbo incarnato appare subito evidente, qualora si considerino i fattori che rendono il dolore più intenso, vale a dire la causa della pena, il modo di patire e la condizione di colui che patisce. Innanzitutto, il Cristo soffre non a causa propria, ma in conseguenza di un errore commesso da altri, e non soltanto per i suoi amici, ma anche per i suoi nemici e per coloro che si rivelano ingrati ed irricoscenti; e questo non può che acuire le sue sofferenze⁷¹⁵. Inoltre, il suo dolore si rivela tanto più intenso quanto più grandi sono la sua *generalitas* e la sua *continuitas*: esso, infatti, nell'esperante e interminabile

⁷¹¹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. I, q. I, resp., p. 346. Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De Haeresibus liber*, n. 101 (PG 94, 763), dove figura l'espressione *Ismaelitarum superstitio*.

⁷¹² Is 53, 2: *Vidimus eum novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem*.

⁷¹³ Si noti tuttavia che l'anima del Cristo, per quanto sperimenti una dolore reale, patisce in maniera puramente accidentale, in quanto unita a un corpo paziente.

⁷¹⁴ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 3, p. 120.

⁷¹⁵ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 5, p. 122: «Adhuc vide diligentius, quam amara mors Christi fuerit. Quanto quis innocentior, tanto poena ad tolerandum gravior. Si enim Christus propter sua peccata illum dolorem sustinisset, aliquantulum esset tolerabilior; sed ipse *peccatum non fecit, sed nec inventus est dolus in ore eius* (1 Pt 2, 22)».

stillicidio della crocifissione pervade tutte le sue membra, colpendo in particolar modo i nervi e i muscoli delle mani e dei piedi, sedi principali della sensibilità⁷¹⁶. Infine, la perfetta *aequalitas* della sua complessione e la mirabile vivacità della sua sensibilità non possono che rendere ogni supplizio più intollerabile: la sua carne, infatti, è «tutta virginea», in quanto concepita da una vergine per mezzo dello Spirito Santo e, quindi, dotata di sensi straordinariamente sviluppati⁷¹⁷.

Un dolore così acuto e straziante suscita però prevedibili obiezioni: come può il Cristo soffrire tanto intensamente e al contempo desiderare di soffrire, consapevole delle conseguenze del suo sacrificio? Ancora, come può la carità che ricolma la sua anima non alleviare i tormenti del suo supplizio? Infine, com'è possibile pensare che la certezza di conseguire la *stola gloriae* e l'impassibilità celeste non renda le sue pene in qualche modo più tollerabili?

Bonaventura risolve il problema affermando che l'intensità del dolore esperito può essere considerata sotto un duplice punto di vista, vale a dire quanto alla percezione dei sensi e quanto al rifiuto della ragione: mentre la sensibilità del Cristo percepisce la sofferenza in tutta la sua terrificante e ineguagliabile violenza, la sua ragione la rielabora e la ridimensiona fino a renderla in qualche modo accettabile. Ancora un volta, dunque, l'autore, per tentare di giustificare una realtà difficilmente comprensibile, ricorre al dualismo psicologico del Cristo, all'interno di una cornice argomentativa in

⁷¹⁶ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 6, p. 122: «Quanto *generalior*, tanto poena acerbior; Christus autem, Sponsus tuus, passus est in omni parte corporis sui, sic quod nullum ita parvum membrum fuerit in eo, quin specialem poenam haberet; nullus ita modicus locus, quin repletus esset amaritudine. A *planta enim pedis usque ad verticem capitis non fuit in eo sanitas* (Is 1, 6). Unde prae nimia doloris vehementia clamavit, dicens: *O vos omnes, qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus* (Lam 1, 12). Re vera, Domine Iesu Christe, nunquam fuit dolor similis dolori tuo». E ancora, a proposito dell'insostenibile continuità del dolore del Cristo, destinato a raggiungere il culmine al momento dell'esecuzione, Bonaventura afferma: «Ultimo considera et attende diligenter, quia mors et passio Christi fuit *diuturnissima*. A prima enim die nativitatis suae usque ad ultimum diem mortis semper fuit in passionibus et doloribus, sicut ipse testatur per Prophetam dicens: *Pauper sum ego et in laboribus a iuventute mea* (Ps 87, 16); et alibi dicit: *Fui flagellatus tota die* (Ps 72, 14), id est toto tempore vitae meae. Adhuc aliter considera, quam morosa passio Christi fuerit. Ad hoc enim suspensus fuit, ut poena magis duraret, ut dolor non cito finiretur, ut mors protraheretur et sic diutius cruciaretur et fortius vexaretur» (*ivi*, c. 6, n. 8, p. 122). Cfr. anche ID., *Breviloquium*, pars IV, c. IX, p. 249: «De modo autem *patiendi* hoc tenendum est, quod Christus passus est passione *generalissima*, passione *acerbissima*, passione *ignominiosissima*, passione *interemptoria*, sed *vivificativa*».

⁷¹⁷ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 5, p. 121 «... caro autem Christi tota virginea fuit, quia de Spiritu sancto concepta et de Virgine nata: igitur passio Christi fuit omnium passionum acerbior, quia omnium virginum tenerior».

cui viene continuamente sottolineata l'eccezionalità della condizione di un individuo che partecipa pienamente tanto della dimensione umana quanto di quella divina: ogni paragone è destinato a cadere nel vuoto. Così, ad esempio, del tutto insufficiente si rivela l'obiezione secondo cui i santi Lorenzo e Vincenzo, condannati al rogo, conobbero una sofferenza più grande di quella sperimentata dal Cristo: l'intensità della pena deve essere valutata non tanto dal punto di vista della sostanza agente, quanto piuttosto da quello del soggetto paziente. Ciò significa che il dolore non può essere determinato sulla base di parametri oggettivi, dal momento che l'atto di ciò che agisce è nella disposizione di colui che patisce. Analogamente, di fronte all'esperienza del Verbo incarnato, risulta svuotato di senso anche il principio in base a cui quanto più grande è il bene che si perde tanto più intollerabile è il dolore che si prova. Secondo questo assunto, infatti, la sofferenza del peccatore, che, con il suo errore, si allontana da Dio, dovrebbe essere immensamente più grande di quella del Cristo, che, scegliendo di morire, si limita a rinunciare alla vita corporale. Bonaventura risponde a questa obiezione facendo appello di nuovo alla soggettività della percezione della pena, affermando che non è la condanna in quanto tale a causare dolore, bensì il *sensus damnationis*, vale a dire la diversa esperienza che ciascuno fa del medesimo tormento; e aggiunge che, per quanto grandi siano la ragione e la causa della sua sofferenza, il peccatore si affligge sempre troppo poco.

Si tratta ora di comprendere come il Cristo faccia esperienza degli affetti che lo accompagnano nel suo percorso terreno e quali siano le potenze della sua anima interessate dai processi di genesi e manifestazione delle passioni. Nell'analisi di tali questioni, fondamentali nello studio delle dinamiche della psicologia del Cristo e dell'uomo in generale, Bonaventura si avvale di una distinzione mutuata dal *De civitate Dei* di Agostino, secondo cui il dolore dell'anima è duplice: vi è infatti una sofferenza che riguarda l'anima in quanto tale, a cui si aggiunge una sofferenza che riguarda l'anima solo indirettamente, in quanto unita a un corpo. Ebbene, scrive l'autore nel suo commento alle *Sentenze*, se si considera la prima specie di dolore, è evidente che il Cristo patisce anche secondo la ragione: egli, infatti, prova compassione per gli uomini e si affligge per i loro peccati; e tale tormento, che risiede nella volontà razionale⁷¹⁸, non

⁷¹⁸ Anche qui sembra di avvertire un'eco lontana della sentenza agostiniana – che non a caso si trova nel libro XIV del *De civitate Dei* – secondo cui le passioni altro non sono che atti della volontà.

può che scaturire da una riflessione intellettuale, vale a dire dalla presa di coscienza degli errori commessi dall'umanità. Per quanto riguarda la pena che affligge l'anima in conseguenza della sua unione con il corpo, invece, Bonaventura riprende la soluzione elaborata dal suo maestro Alessandro di Hales, incentrata sulla distinzione tra *ratio ut ratio* e *ratio ut natura*. Mentre la ragione in quanto tale non può che compiacersi delle pene cui viene sottoposta la carne, dal momento che le passioni che le vengono attribuite si qualificano come espressioni della stessa facoltà deliberativa, la ragione intesa come *natura* si duole e partecipa dei tormenti del corpo ferito, in quanto dotata di un'inclinazione e di un appetito naturali nei suoi confronti. Scrive Bonaventura:

Si autem consideretur ratio ut *natura*; sic, cum habeat naturalem appetitum et inclinationem ad corpus, utpote perfectio ad perfectibile, [anima Christi] patiebatur, corpore patiente. Anima enim rationalis non tantum est perfectio corporis humani secundum *potentias sensibiles*, cum corpus humanum sit ordinatum ad nobiliorem perfectionem quam sit corpus brutale; sed secundum *se totam*, hoc est, secundum complementum suae essentiae et suarum potentiarum universitatem, est corporis perfectio et habet ad ipsum naturalem appetitum et inclinationem et coniunctionem, ac per hoc delectationem et compassionem⁷¹⁹.

In altri termini, secondo Bonaventura, la razionalità, per quanto considerata soltanto come *natura*, partecipa al pari di qualsiasi altra potenza dei tormenti della carne in virtù

⁷¹⁹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. I, resp., p. 354. Alla base di questa posizione sembra di poter intravedere la concezione aristotelica del movimento passionale, in base alla quale, per quanto riguarda la maggior parte delle affezioni, l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo. Anche per il Cristo, dunque, vale il principio enunciato nel *De anima* e valido per tutti gli animali secondo cui i *pathe* sono inseparabili dalla materia del corpo attraverso cui si manifestano (cfr. ARISTOTELE, *De anima*, l. I, c. 2, 403 b 17-18): in altri termini, anche nel Verbo incarnato anima e corpo sono strettamente uniti in una relazione di interdipendenza e di trascorrenza reciproca. Particolarmente interessante è ciò che Bonaventura scrive a proposito del controverso assunto aristotelico secondo cui la parte razionale dell'anima, vale a dire la facoltà del pensiero, non si esprime attraverso uno specifico organo corporeo, in quanto «in qualche modo più divina e impassibile» e, dunque, del tutto incorruttibile (cfr. ID., *De anima*, l. I, c. 4, 408 b 29-30): «... Philosophus in illo verbo non vult negare *naturalem coniunctionem* ipsius intellectus ad corpus, sed hoc vult dicere, quod intellectus non *determinat sibi organum*, in quantum egreditur in actum proprium. Et ex hoc non potest inferri, quod corpori non compatiatur; compassio enim illa non habet ortum ex determinatione organi, sed potius ex coniunctione vel unione naturali» (BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. I, ad primum, p. 354).

dell'unione essenziale che unisce l'anima al corpo. Inoltre, non bisogna dimenticare che lo scopo della missione redentrice del Verbo consiste nel liberare l'uomo dal dolore; un dolore che affligge non soltanto il composto umano, ma anche l'anima separata, la quale, come si legge nel commento alle *Sentenze*, soffre non soltanto *secundum sensualitatem*, ma anche e soprattutto *secundum partem intellectualem*⁷²⁰.

Il coinvolgimento emotivo della ragione, tuttavia, appare difficilmente conciliabile con la perfezione morale del Cristo, modellata su un ideale che prevede se non proprio la totale assenza di moti passionali, secondo il paradigma stoico, quanto meno uno stato di pacificazione interiore dovuto al perfetto controllo della *sensualitas* da parte della *ratio*: come afferma Seneca in una sentenza citata da Bonaventura, la tristezza non alberga nel sapiente⁷²¹. L'affetto che scuote la ragione, infatti, lungi dal rimanere entro i confini della propensione, si configura come una passione completa, che, in quanto tale, non può che pregiudicare la perfezione propria dell'individuo imperturbabile. Ecco la soluzione proposta da Bonaventura:

... dicendum, quod rationem attingi per modum *rationis* repugnat perfectioni sapientiae, non autem attingi per modum *naturae*. Hoc enim est, quod facit hominem cadere a statu et perfectione sapientiae, videlicet quod eius ratio *cedat* et succumbat passionibus, non autem quod *sentiatur* passiones Aliud enim est passionem *experiri*, aliud a passionibus *perturbari*. *Perturbari* enim est subiici, *experiri* autem potest aliquis passiones et eis superferri. Et sic fuit in anima Christi, quae secundum rationem ut *naturam* passiones corporis experiebatur dolore acutissimo, secundum rationem ut *deliberativam* passionibus corporis superferrebatur gaudio virtuoso⁷²².

⁷²⁰ Cfr. BONAVENTURA, d. XVI, a. II, q. I, pp. 353-355. Per quanto riguarda il dolore delle anime separate condannate alle pene dell'inferno, cfr. P. PORRO, *Fisica aristotelica e escatologia cristiana: il dolore dell'anima nel dibattito scolastico del XIII secolo*, in M. BARBANTI, G. R. GIARDINA, P. MANGANARO (edd.), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002, pp. 617-642.

⁷²¹ Cfr. ad esempio SENECA, *De clementia*, I, II, c. 5, n. 5, in *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, t. I/2, ed. C. HOSIUS, Leipzig 1900, p. 256, ma, in particolare, ID., *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*, I, XII, epistula 3 (85), in *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, t. III, ed. O. HENSE, Leipzig 1853, p. 228: «Non cadit autem in sapientem haec diversitas mentis».

⁷²² BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. I, ad quintum, pp. 354-355.

Nel tentativo di giustificare l'implicazione della ragione nel processo di manifestazione delle passioni, dunque, Bonaventura arriva a sostenere che, a patto che non prenda il sopravvento sulla facoltà deliberativa, una vita affettiva intensa e pervasiva si configura come una componente legittima e ineliminabile dell'esperienza umana, come dimostra la stessa scelta del Verbo di incarnarsi in un corpo e in un'anima interamente passibili.

Dunque, il Cristo soffre anche *secundum rationem*. Ma si può affermare con altrettanta certezza che la sua anima patisce altresì secondo la parte più alta e nobile della razionalità? Questa domanda, solo in apparenza pleonastica, in realtà sottende la fondamentale questione del *gaudium fruitionis*, di quella gioia, cioè, di cui il Verbo incarnato gode senza soluzione di continuità attraverso la facoltà razionale superiore, in virtù della perfetta e ininterrotta contemplazione di Dio⁷²³. Si tratta di un problema di difficile soluzione, com'è pronto a riconoscere lo stesso Bonaventura, dopo aver sancito che l'anima del Cristo, al pari di quella di tutti gli altri uomini, grazie all'unione con un corpo passibile⁷²⁴, si affligge con tutta se stessa, al fine di curare e salvare ogni potenza e ogni parte dell'anima peccatrice:

Et sic dolor fuit et passio in Christo secundum supremam rationis partem, quamvis in ea fuerit gaudium fruitionis. Licet autem hoc teneatur tamquam verum, difficile tamen est ad intelligendum, qualiter in anima Christi secundum eandem potentiam et secundum eundem statum potentiae fuerit dolor et gaudium, nec dolor superveniens discontinuaverit gaudium; immo fuerunt simul; nec iterum, quod maius est, dolor intensus valde fecerat, gaudium esse minus perfectum⁷²⁵.

⁷²³ Come si avrà modo di approfondire più avanti, il Cristo partecipa di tale gioia in ogni istante della sua vita terrena in virtù della sua gemina condizione di *viator* e *comprehensor*, laddove tutti gli altri uomini potranno goderne soltanto dopo la morte, in seguito al ricongiungimento con Dio. Molto bella è l'espressione «dispensa di piacere» (*promptuarium delectationis*), con cui Bonaventura descrive il rapporto di unione con la divinità dal punto di vista di chi ne beneficia: cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. II, arg. 4, p. 355.

⁷²⁴ I termini usati da Bonaventura sono *infectum*, *patiens* e *afflictum* (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. II, resp., p. 356).

⁷²⁵ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. II, resp., p. 356.

Dalla risposta di Bonaventura, estremamente articolata e complessa, traspare qualche incertezza, evidente nel ricorso a termini quali *supponere* e *probabilia*, in riferimento alle argomentazioni cui è necessario fare appello per tentare di risolvere la spinosa questione.

La prima congettura consiste nel considerare la gioia della fruizione e il dolore della passione come affezioni non contrarie, dal momento che, nel caso particolare del Cristo, non si qualificano come risposte diverse al medesimo stimolo né si manifestano allo stesso modo: mentre il gaudio, infatti, è espressione della congiunzione gratuita del Verbo con la divinità e, dunque, inerisce alla sua essenza, il dolore lo riguarda in maniera puramente accidentale, poiché deriva dalla sua unione momentanea con un corpo passibile. In secondo luogo, è lecito ipotizzare che le passioni di gioia e sofferenza di cui il Cristo dà prova non soltanto non si escludano a vicenda, ma siano l'una l'oggetto dell'altra, come accade nell'anima del penitente, che si duole dei peccati commessi, ma al contempo si rallegra del dolore che lo affligge, consapevole delle conseguenze positive del proprio pentimento. La terza e ultima supposizione, infine, si richiama al duplice stato del Verbo incarnato, che è *viator* e *comprehensor* al tempo stesso; una condizione, questa, che, da una parte, fa sì che egli sperimenti in modo del tutto armonico e coerente tanto la conoscenza e gli affetti propri dell'uomo *viator* quanto quelli che caratterizzano l'esistenza del soggetto *comprehensor*, e, dall'altra, gli consente di volgersi a Dio e all'uomo contemporaneamente e una volta per tutte (*simul et semel*). In questo modo, dunque, è possibile affermare senza cadere in contraddizione che, secondo la parte più nobile della sua ragione, il Cristo gioisce in Dio e, al contempo, soffre terribilmente a causa dei supplizi inferti alla sua carne⁷²⁶.

Bisogna ora soffermarsi sulla questione se la sofferenza del Cristo sia più intensa nella parte sensuale o nella parte razionale della sua anima. Secondo Bonaventura, per risolvere questo problema, è necessario fare ricorso alla distinzione tra *dolor passionis*

⁷²⁶ Si badi che, come sottolinea lo stesso Bonaventura, il termine *ratio* va sempre assunto nella sua accezione più ampia, come sinonimo di *natura*: cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. II, resp., p. 356. La ragione superiore, dunque, partecipa della sofferenza della ragione inferiore in quanto detentrica del controllo (*regimen et imperium*) di tutte le potenze dell'anima. E così, nonostante l'atto principale della ragione consista nell'occuparsi *secundum aspectum* delle cose superiori, tra i suoi compiti vi è anche quello di esercitare il comando sull'intera realtà psichica.

(o *dolor carnis*) e *dolor compassionis*⁷²⁷. Entrambi questi tipi di sofferenza investono la totalità delle potenze dell'anima; tuttavia, mentre il *dolor passionis* scaturisce dalla *sensualitas* e solo in un secondo momento si estende anche alla *ratio*, il *dolor compassionis*, che il Verbo incarnato sperimenta a causa dei peccati commessi dagli uomini, compie il cammino inverso, dalla ragione alla sensibilità, dalla riflessione intellettuale alle lacrime⁷²⁸. Dunque, se si considera il dolore derivante dalla passione, è la *sensualitas* a soffrire più intensamente, a causa dello strettissimo legame che unisce questa parte dell'anima alla carne; se invece si considera il dolore della compassione, è certamente la ragione a sperimentare i tormenti più atroci⁷²⁹. È comunque fuor di dubbio che nel Cristo, tra le due forme di sofferenza prese in esame, quella più acerba è rappresentata dal *dolor compassionis*, dal momento che, per quanto grandi siano la *causa dolendi* e la *dispositio ad dolendum* della sua acuta sensibilità, certamente più intollerabile è la pena derivante dalla consapevolezza delle nefaste conseguenze dei peccati di cui gli uomini si macchiano continuamente. Non bisogna poi dimenticare che quanto più intenso è il piacere che si prova, tanto più amare sono le «piaghe della compassione»⁷³⁰: per questo motivo, nel Cristo, a causa della *nimietas delectationis*⁷³¹ da lui sperimentata, «multo plus *compassio* Christi excessit aliorum *compassiones* quam *passio* *passiones*, sicut fuit in eo maior excellentia *dilectionis* quam *passionis* respectu aliorum»⁷³². Due sono le prove addotte da Bonaventura al fine di dimostrare la veridicità di questo assunto. Innanzitutto, il Cristo preferisce di gran lunga la separazione della sua anima dal corpo all'allontanamento dell'uomo da Dio; in secondo luogo, si affligge per i peccati commessi dal genere umano, ma non sparge neanche una lacrima per le pene cui viene sottoposta la sua carne⁷³³. A sostegno di questa tesi, oltre a

⁷²⁷ Si noti che il termine *compassio* viene qui usato in riferimento alla decisione del Cristo non tanto di soffrire *con* gli uomini, quanto piuttosto di soffrire *per* gli uomini, vale a dire per i peccati da loro commessi.

⁷²⁸ Si noti che, al contrario di Bonaventura, Tommaso ritiene che la sofferenza, corporea o spirituale che sia, si generi sempre nell'appetito sensitivo (cfr. THOMAS DE AQUINO, *ST*, III, q. XV, a. VI, resp.).

⁷²⁹ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. III, resp., p. 358.

⁷³⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. III, resp., p. 358.

⁷³¹ È evidente che quello di cui il Cristo gode in sovrabbondanza è un piacere squisitamente intellettuale, frutto della continua contemplazione di Dio.

⁷³² BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. III, resp., pp. 358-359.

⁷³³ Si ricordi che Bonaventura sta facendo riferimento al *dolor compassionis*, non al *dolor passionis*: ecco perché può affermare che il Cristo non viene minimamente turbato dai tormenti della carne.

due sermoni di Bernardo, viene citata una preghiera attribuita a Filippo il Cancelliere, definita da Bonaventura «notevolissima e piissima»:

Homo vide, quid pro te patior!
Ad te clamo, qui pro te morior.
Vide poenas, quibus afficior,
Vide clavos, quibus confodior!
Cum sit tantus dolor exterior,
Interior tamen planctus est gravior,
Tam ingratum dum te experior⁷³⁴.

Tra le varie passioni del Cristo, la sofferenza è certamente quella cui gli autori medievali dedicano maggiore attenzione, principalmente a causa del valore salvifico e pedagogico attribuito agli affetti 'negativi' da lui sperimentati. Alla *tristitia*, una delle declinazioni più importanti del dolore del Verbo incarnato, Bonaventura dedica un'intera questione del suo commento alle *Sentenze*, chiedendosi se nel Cristo vi sia stata la passione della tristezza⁷³⁵. La risposta a questa domanda non può che essere affermativa, come Pietro Lombardo afferma nelle sue *Sentenze* e la sacra Scrittura dimostra; tuttavia, è necessario premettere alcune precisazioni. Tre, infatti, sono le specie di *tristitia* che l'uomo può conoscere: la prima (*praeter rationis imperium*) si manifesta in maniera involontaria e del tutto improvvisa (*consurgit ex quadam necessitate et surreptione*) e, configurandosi come una sorta di primo moto, si sottrae al governo della razionalità; la seconda (*contra rationis iudicium rectum*), opponendosi al giudizio retto della ragione, lungi dal limitarsi a produrre un fisiologico turbamento dell'anima, è causa di un vero e proprio sovvertimento dell'intero ordine delle facoltà dell'anima (*nec tantum turbatur, sed etiam perturbatur*); la terza (*secundum rationis imperium et iudicium*), infine, alberga in colui che, rattristandosi, si sottomette all'imperio della facoltà deliberativa e obbedisce ai suoi comandi (*quando quis tristatur ratione dictante et suadente ipsum tantum et taliter super aliquo debere tristari*). Nel

⁷³⁴ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVI, a. II, q. III, resp., p. 359. Questi versi vengono citati con qualche modifica anche in ID., *Soliloquium*, c. I, n. 35, in *Opera omnia*, t. VIII, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1898, p. 40; ID., *De perfectione*, c. VI, n. 10, p. 123. In quest'ultimo testo, Bonaventura li attribuisce a Bernardo.

⁷³⁵ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, a. II, q. II, pp. 338-339.

Cristo è possibile osservare soltanto quest'ultimo tipo di inquietudine, che, soggiacendo al dominio della ragione, ben si concilia sia con il monito senecano secondo cui il sapiente non conosce afflizione, dal momento che nulla può privarlo della sua virtù⁷³⁶, sia con alcuni passaggi dell'Antico Testamento apparentemente incompatibili con la figura evangelica del Cristo appassionato⁷³⁷.

La tristezza del Verbo incarnato, dunque, non si qualifica come vizio né come peccato, dal momento che non altera minimamente l'equilibrio psichico mediante il travciamento della razionalità dalla rettitudine (*deflexionem rationis ab aequitate*): in altri termini, si tratta di una tristezza ordinata e, dunque, virtuosa, giusto mezzo tra la *perturbatio* e una disumana e «quasi impossibile» insensibilità. Ad una lettura approfondita del testo bonaventuriano, è facile cogliere l'influenza dell'analisi agostiniana della vita affettiva, segnata, com'è noto, da un'ambigua e mai definitiva presa di distanza nei confronti dello stoicismo⁷³⁸. Da una parte, infatti, è evidente il rifiuto dell'ideale dell'*apatheia*, agostinianamente definita *duritia*⁷³⁹; dall'altra, invece, si assiste al tentativo di adattare la dottrina stoica alle esigenze di una riflessione specificamente cristiana, neutralizzandone così il potenziale eversivo. Affermare che il Verbo incarnato sperimenta lo sconquasso delle passioni è del tutto inammissibile, così come assolutamente impensabile è l'immagine di un Cristo apatico e imperturbabile, affatto indifferente alle pene proprie e altrui; di qui la necessità di applicare alla sua psicologia la nozione di propassione, intesa – si badi – non come primo moto, ma come

⁷³⁶ Si noti tuttavia che il primo tipo di tristezza non si configura del tutto negativamente, se è vero, come afferma Bonaventura, che anche i sapienti, buoni o malvagi che siano, ne danno prova: cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, a. II, q. II, resp., p. 338. Come si vedrà tra poco, ciò è possibile perché questa forma di afflizione rientra nella categoria dei primi moti, che, pur essendo una delle molte conseguenze del peccato originale, non sono moralmente rilevanti, in quanto non si oppongono alla ragione, ma si limitano a precederne il giudizio. In ogni caso, anche questo tipo del tutto involontario di avvillimento si rivela incompatibile con la perfezione del Cristo, che sperimenta ogni passione in maniera lucida e consapevole, cioè sotto il costante e vigile controllo della ragione.

⁷³⁷ Bonaventura ricorda Is 42, 4: *Non erit tristis neque turbulentus* e Prov 12, 21: *Non contristabit iustum, quidquid ei acciderit* (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, a. II, q. II, s. c. 1-2, p. 338).

⁷³⁸ Non a caso Bonaventura cita quel passo della lettera ai Romani in cui Paolo esorta gli interlocutori a gioire con chi gioisce, e a piangere con chi piange (Rom 12, 15) e che Agostino riporta nel libro XIV del *De civitate Dei* a sostegno della sua opera di legittimazione delle passioni: cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, lib. XIV, c. 9 (CCSL 48, p. 427).

⁷³⁹ Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De patientia*, c. V, ed. J. ZYCHA, CSEL 41, Praha-Wien-Leipzig 1900, p. 667. Cfr. C. CASAGRANDE, "Il dolore virtuoso. Storia medievale della pazienza", in C. CASAGRANDE, S. VECCHIO (edd.), *Piacere e dolore*, pp. 31-47.

affetto ordinato, posto sotto lo stretto controllo della razionalità⁷⁴⁰. Ecco ciò che Bonaventura scrive al riguardo nel commento alle *Sentenze*:

⁷⁴⁰ Di derivazione stoica, la nozione di *προπάθεια-propassio*, già incontrata nel corso di questo lavoro, ma di cui Bonaventura più di qualsiasi altro autore suo contemporaneo sottolinea la problematicità (di qui la decisione di tratteggiarne una breve storia a questo punto dell'analisi), corrisponde inizialmente a quella di movimento primo, vale a dire di movimento dell'anima involontario e moralmente insignificante, e inoltre assolutamente inevitabile, in quanto anteriore al giudizio della ragione. Particolarmente illuminante è la descrizione che ce ne dà Seneca nel *De ira* (l. II, cc. 2-3, ed. E. HERMES, Leipzig 1905, p. 74): «... omnia ista motus sunt animorum moveri nolentium nec adfectus sed principia proludentia adfectibus ... Nihil ex his, quae animum fortuito impellunt, adfectus vocari debet: ista, ut ita dicam, patitur magis animus quam facit. ergo adfectus est non ad oblatas rerum species moveri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi. nam si quis pallorem et lacrimas procidentis et irritationem umoris obsceni altumve suspirium et oculos subito acriores aut quid his simile indicium adfectus animique signum putat, fallitur nec intelligit corporis hos esse pulsus». La discussione circa l'origine di questo concetto è molto accesa tra gli antichisti: alcuni, infatti lo fanno risalire al primo Stoicismo, altri, invece, ne ravvisano la nascita nella tradizione successiva, rappresentata da Posidonio (135-51 a.C.), Seneca (4 a.C.-65 d.C.), Epitteto (50-125 d.C.), preoccupati di aggiustare la dottrina della passione come espressione deviata della volontà al fine di evitarne le pericolose e 'inumane' conseguenze. Per quanto l'idea di *προπάθεια* sia già avvertita come problematica da un autore non cristiano come Filone di Alessandria, è con l'esegesi cristiana che la prospettiva cambia radicalmente, in virtù del confronto con la straordinaria figura di Cristo, il dio-uomo, animato in quanto tale da una psicologia estremamente complessa. La prima attestazione del termine in questa nuova congerie culturale si ritrova in Origene, in particolare nel commento ai Salmi 4, 5 (Preghiera del giusto, *Ὁργίζεσθε, καὶ μὴ ἀμαρτάνετε; Irascimini et nolite peccare...*), dove l'autore, a proposito dell'ira, scrive che il termine *ὄργη* non soltanto indica un movimento volontario dell'anima (*προαιρητικόν*), ma anche un movimento non deliberato (*ἀπροαίρητον*), un *κλόνος καὶ σεισμὸς τῆς ψυχῆς* (all'accusativo nel testo; lat.: *turbationem et commotionem animi*) che alcuni (purtroppo Origene non ci dice chi) chiamano *προπάθεια* (cfr. ORIGENES, *Exegetica in Psalmos, In Ps. 4, 5, PG 12, 1141*). Qui dunque sembra che l'autore utilizzi il termine *προπάθεια* come sinonimo di movimento primo, senza qualificarlo come peccaminoso e dandone una descrizione in riferimento all'ira non molto lontana dalla definizione senecana. Si badi però che la *προπάθεια*, pur non configurandosi come un peccato, potrebbe diventarlo: esiste dunque un legame tra *προπάθεια* e *πάθος* vero e proprio, per quanto non necessario. Ma la questione della *προπάθεια*-primo moto in Origene è molto più complessa di quanto possa apparire a prima vista: quando viene applicata alla figura del Cristo, la nozione di pre-passione subisce infatti un mutamento decisivo. Si veda come Origene affronti il problema della sofferenza del Verbo incarnato nel suo commento al Vangelo di Matteo (cfr. ID., *Commentariorum series in Matthaeum*, 90, GCS 38, pp. 205-206). Ci troviamo in uno dei momenti più dolorosi della Passione, quello della preghiera nell'Orto del Getsemani, che Matteo introduce con le parole: *coepit contristari et moestus esse*. Nel commento origeniano non compare l'espressione *προπάθεια*; tuttavia il concetto è presente e spiegato con grande chiarezza. Nel passo evangelico esaminato, il Cristo sperimenta quella che gli Stoici non avrebbero esitato a definire una passione, vale a dire il dolore, del tutto incompatibile con la perfezione morale del saggio. Così, per evitare che egli rimanga tagliato fuori dalla cornice di questo modello ideale, senza tuttavia negare in lui la presenza di un dolore genuino, Origene pone l'accento su quel "cominciò", un'espressione volta a sottolineare come il Cristo non sia soggetto a una passione in senso stretto, ma tuttavia sperimenti il dolore. In un suo interessante articolo intitolato "*Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions*" [*Vigiliae Christianae*, 54 (2000), pp. 262-282], Richard A. Layton mette in luce in modo molto acuto la differenza tra i due passi origeniani in cui compare la nozione di *προπάθεια*: mentre nel primo è presentata, in osservanza al dettato stoico, come una risposta del tutto passiva dell'anima a uno stimolo

ben preciso ed esterno, quando viene riferita al Cristo, essa si trasforma in “un’immagine interna alla mente anticipatrice di eventi imminenti”. Si passa insomma, fa notare Layton, da un piano di ricettività passiva a un piano di attività, in cui il movimento dell’anima è suscitato non dalla presenza dell’oggetto, ma dalla sua immaginazione ad opera dell’anima stessa. Si assiste così a un processo di interiorizzazione della genesi della pre-passione: l’anima, da mero ricettacolo, diviene vero e proprio agente. Questa decisiva innovazione introdotta da Origene nell’interpretazione dell’idea di pre-passione potrebbe essere ricondotta a un’operazione più vasta, messa acutamente in luce da Sorabji nel suo saggio *Emotion and Peace of Mind*, pubblicato nel 2000. Si tratta dell’associazione dei primi moti ai cattivi pensieri (gr.: *λογισμοί*; lat.: *cogitationes*) che provengono dal cuore di cui parlano i Vangeli di Marco e Matteo (rispettivamente 7, 21 e 15, 19): una distinzione, questa, destinata a divenire un *topos* della riflessione successiva intorno ai primi moti. Sorabji interpreta questo slittamento ermeneutico come uno spostamento dell’attenzione dal primo moto, l’*ictus* che colpisce e scuote ancor prima che la ragione possa intervenire, alla loro causa, identificata appunto con la *cogitatio* o *suggestio*. Anche nel Cristo è possibile rinvenire una *cogitatio* all’origine della pre-passione; tuttavia, a differenza degli altri uomini, il Verbo incarnato conosce pensieri esclusivamente buoni (come scrive Paolo nella Lettera agli Ebrei 4, 15, *non enim habemus pontificem qui non possit conpati infirmitatibus nostris temptatum autem per omnia pro similitudine absque peccato*). Inoltre, in lui tali pensieri vengono formulati *prima* che egli venga colpito da un’immagine capace di evocarli e sempre in modo *pienamente volontario*. Nel Cristo, dunque, già per Origene, le *προπάθειαι* non sono propriamente primi moti (distinti dalle passioni vere e proprie), ma si identificano piuttosto con passioni ordinate (come dimostra l’uso disinvolto della terminologia). Già nella riflessione di Origene, quindi, è possibile cogliere abbastanza bene come il confronto con la figura del Cristo induca importanti modificazioni nel concetto di *προπάθεια*, nel tentativo di giustificare agli occhi di Ariani e Apollinaristi la presenza di passioni - e di passioni, per così dire, buone - nell’anima umana del Cristo (ciò diventa ancora più evidente nella trattazione di Didimo il Cieco, che, a partire dalle premesse delineate - ma non pienamente sviluppate - da Origene, trae una serie di problematiche conseguenze, che qui non è possibile neanche accennare). È Gerolamo a consegnare alla tradizione medievale sia il termine *propassio* (è lui, infatti, il padre di questa traduzione, che alterna ad *antepassio*; si ricordi che Rufino, nel volgere in latino Origene, aveva usato l’espressione *prima commotio*) sia il duplice statuto della nozione ad esso corrispondente (per quanto egli non giunga mai a tematizzarlo in maniera esplicita). Ecco come descrive la propassione nel commento al Vangelo di Matteo 5, 28 (dove sono riportate le parole di Gesù: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo*): «Inter *πάθος* et *προπάθειαν*, id est inter passionem et propassionem, hoc interest quod passio reputatur in uitio, propassio (licet initii culpam habeat) tamen non tenetur in crimine. Ergo qui uiderit mulierem et anima eius fuerit titillata, hic propassione percussus est; si uero consenserit et de cogitatione affectum fecerit ... de propassione transiit ad passionem et huic non uoluntas peccandi deest, sed occasio» (HIERONYMUS, *Commentariorum in Matheum libri IV*, l. I, 5, 28, CCSL 77, pp. 30-31). Nel ricostruire il procedimento eziologico di propassione e passione, Gerolamo sembra non allontanarsi molto dalla definizione stoica di primo moto (sebbene, come già in Origene, compaia il riferimento alla *cogitatio* e alla colpevolezza potenziale della *προπάθεια*). Diverso è il contesto delineato nel commento a Mt 26, 37, quando oggetto della propassione non è più un uomo generico, ma il Cristo (anche se, in riferimento al Cristo, sarebbe meglio parlare di *soggetto*): «Illud quod supra diximus de passione et propassione etiam in praesenti capitulo ostenditur, quod Dominus, ut ueritatem adsumpti probaret hominis, uere quidem contristatus sit sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem coeperit contristari. Aliud est enim contristari et aliud incipere contristari» (*ivi*, l. IV, p. 253). Diverse sono le spie che ci inducono a ritenere che le cose non stiano più come *supra diximus*: due finali, innanzi tutto, *ut ueritatem probaret adsumpti hominis* e *ne passio illius dominaretur*, che ci mostrano come il Cristo, secondo Gerolamo, sia ben lungi dal patire questi moti; e poi quel *uere contristatus*, che, senza dubbio, fa più pensare a una passione vera e propria che a un primo moto dal quale la sua anima venga colpita. Non ci troviamo - si badi - di fronte a una distorsione del punto di vista stoico, come Sorabji

Dicendum, quod *propassio* secundum generalem nominis sui acceptionem dicitur esse passio diminuta; haec autem est illa quae sistit infra rationem, ut ratio est, et ita *propassio* dicitur passionem partis sensualis, vel virtutis naturalis; et hoc modo vult dicere Magister et Hieronymus, huiusmodi passiones fuisse in Christo. Erant enim ex horrore sensualitatis, non rationis partis in quantum rationalis. Ad illud vero quod obicitur, quod definitur *propassio*, quod est motus subitus; dicendum, quod ibi definitur *propassio*, secundum quod est in nobis, in quibus sensualitas movetur praeter iudicium rationis; in Christo autem non fuit hoc⁷⁴¹.

Il passo citato è estremamente chiaro e non lascia spazio al benché minimo dubbio: all'interno della psicologia del Cristo, il termine *propassio* muta di significato. Questo

definisce questa flessione operata da Gerolamo, ma piuttosto abbiamo a che fare con nuove istanze, non del tutto compatibili - se non addirittura inconciliabili - con la tradizione precedente. Saranno i pensatori successivi a portare alla luce la polivalenza e l'ambiguità implicite nella soluzione di Gerolamo, una soluzione che segna, attraverso le *Sentenze* di Pietro Lombardo, tutta la riflessione scolastica sul tema delle propassioni alla luce del confronto tra Cristo e l'uomo in generale. La bibliografia relativa al tema della pre-passione tra antichità e medioevo è molto ampia; oltre ai già citati contributi di Layton e di Sorabji, si vedano ad esempio: O. LOTTIN, *Les mouvements premiers de l'appétitif sensitif de Pierre Lombard à Saint Thomas d'Aquin*; R. BLOMME, *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain-Gembloux 1958; A. GESCHÉ, *La christologie du "Commentaire sur les Psaumes" découvert à Toura*, Gembloux 1962; K. ABEL, "Das Propatheia-Theorem: ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre", *Hermes*, 111 (1983), pp. 78-97; J. FILLION-LAHILLE, *Le «De ira» de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris 1984; B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985; M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. II, Leiden 1990; 97; B. INWOOD, "Seneca and Psychological Dualism," in J. BRUNSCHWIG, M. C. NUSSBAUM (edd.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge 1993, pp. 150-183; M. GRAVER, "Philo of Alexandria and the Origin of the Stoic Προπάθειαι", *Phronesis*, 44 (1999), pp. 300-325; R. LAYTON, "From «Holy Passion» to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of Propassio", in P. M. BLOWERS, A. RUSSELL CHRISTMAN, D. G. HUNTER (edd.), *In Dominico Eloquio/In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken*, Grand Rapids 2002, pp. 280-293; S. C. BYERS, "Augustine and the Cognitive Cause of Stoic «Preliminary Passions» (Propatheiai)", *Journal of the History of Philosophy*, 41 (2003), pp. 433-448; S. KNUUTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004; R. LAYTON, *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria*, Chicago 2004; D. BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen-Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005; E. PRINZIVALLI, *Introduzione a DIDIMO IL CIECO, Lezioni sui Salmi. Il «Commento ai Salmi» scoperto a Tura*, Milano 2005, pp. 11-81; D. BOQUET, "Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle", in P. NAGY, D. BOQUET (edd.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, pp. 163-186.

⁷⁴¹ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, dubium IV, p. 342.

accade perché, nella sua accezione comune, la propassione si identifica con un moto della sensibilità che, a causa del suo carattere repentino e involontario, sfugge al dominio della razionalità e, dunque, si configura come un peccato veniale, del tutto incompatibile con la perfezione morale del Cristo⁷⁴². Nel mettere in luce le differenze tra i due significati di propassione, Bonaventura sembra così prendere le distanze dall'indeterminatezza in cui il suo maestro, Alessandro di Hales, aveva lasciato la questione, rivelandosi, al pari di Tommaso d'Aquino⁷⁴³, estremamente fermo

⁷⁴² A questo riguardo, cfr. anche BONAVENTURA, *De triplici via*, c. 1, n. 5, p. 4, dove, a proposito dei peccati riconducibili alla *concupiscentia voluptatis*, afferma: «Quae omnia non solum reprehensibile est appetere cum consensu, sed etiam debet homo respuere primo motu». Nel commento al Vangelo di Giovanni, Bonaventura definisce il termine *propassio* in base a una prospettiva leggermente diversa: «Dicendum, quod turbatio uno modo est *passio*, sicut dicit Hieronymus, alio modo *propassio*: *passio*, secundum quod ascendit in rationem, *propassio*, secundum quod sistit in sensualitate; et hoc potest dupliciter esse: quia aut est in sentiente de *necessitate*, quod non potest facere aliud; aut *voluntate*. Sic igitur triplex est perturbatio, scilicet *rationis*, et haec mala et in malis; *sensualitatis*, et haec *necessitate* in bonis, *voluntate* in Christo» (ID., *Commentarius in Ioannem*, c. XI, n. 56, p. 404).

⁷⁴³ Anche Tommaso d'Aquino affronta in più punti della sua opera la questione delle propassioni del Cristo sulla scorta della riflessione compiuta da Gerolamo. Anche nella sua trattazione, questi moti, in relazione alla figura del Verbo incarnato, si qualificano sin dal commento alle *Sentenze* come passioni perfettamente ordinate e confinate nella parte più bassa della sua anima. Proprio nel commento alle *Sentenze* l'Aquinate riconosce apertamente la difficoltà intrinseca all'attribuzione al Verbo incarnato di un moto altrove identificato con un peccato veniale; del resto, continua, non si può neanche negare che la *tristitia* rientri nel genere della passione e ipotizzare una facile eccezione alla regola nel quadro della pur straordinaria psicologia del Cristo. Tommaso risolve la questione affermando che la passione comporta una mutazione in colui che patisce. Ma in senso assoluto (*simpliciter*) nessuno muta quando ciò che è *principale* in esso rimane immutato; per questo, in senso assoluto, quando la ragione non subisce mutamento rispetto alla sua *aequalitas* o *aequitas*, non si può parlare di passione, ma soltanto di propassione, da intendersi come una *imperfecta passio*. Propriamente, infatti, l'*immutatio* riguarda soltanto la parte inferiore dell'anima; inoltre, mentre nell'uomo in generale il mutamento si qualifica come repentino, *subitus*, appunto, sfuggendo al dominio della ragione, nel Cristo *aliter fuit* (Tommaso del resto fa notare che il moto improvviso della sensibilità si configura come peccato veniale soltanto *quando est tendens in illicitum*). Dunque, la sofferenza del Cristo, per quanto afferisca al genere della passione, altro non è che una semplice propassione, *sicut ea quae parva sunt, quasi pro nihilo reputantur*: come scrive il Damasceno, infatti, la passione è tale solo nella misura in cui è dotata di una *magnitudo perceptibilis* (cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XV, q. II, p. 172). Che per Tommaso, così come per gli altri autori a lui contemporanei, le propassioni del Cristo siano da considerarsi come passioni buone e ordinate appare altrettanto evidente nella *Summa*, dove si legge che gli affetti dell'anima del Verbo incarnato si differenziano rispetto a quelli degli altri uomini quanto all'*obiectum*, poiché egli non conosce passioni illecite, quanto al *principium*, dal momento che in lui tutti i moti dell'appetito sensitivo rispettano l'ordine stabilito dalla ragione, e, infine, quanto all'*effectum*, poiché il buon funzionamento della razionalità non viene mai messo in pericolo. In altri termini, la passione rimane incistata nella sensibilità, dove nasce, senza estendersi ulteriormente: a questa particolare forma di affetto si dà appunto il nome di propassione. Ancora, la razionalità non viene alterata dal fenomeno della propassione (anche se, in realtà, il discorso è un po' più complesso di come lo si sta presentando): la ragione del giusto, infatti, non può essere turbata da alcun male (essendo il male soltanto ciò che rende l'uomo cattivo; cfr.

nell'interpretare la propensione del Cristo come una sorta di passione ordinata, in quanto imperfetta e del tutto volontaria, imprigionata nella sensualità e, al contempo, posta sotto il fermo dominio della ragione.

È opportuno ora analizzare l'interpretazione bonaventuriana degli episodi evangelici in cui il Verbo incarnato si rivela afflitto da *tristitia* e il suo turbamento diventa tanto profondo e intenso da manifestarsi attraverso le lacrime. Com'è noto, nell'arco della sua vita adulta⁷⁴⁴, il Cristo piange tre volte: si commuove davanti al dolore di Maria e dei Giudei per la morte di Lazzaro (Io 11, 35); scoppia in pianto alla vista di Gerusalemme, consapevole della sua imminente distruzione (Lc 19, 41); infine, si abbandona a lacrime amare e dolorose durante il supplizio della croce (Hebr 5, 7)⁷⁴⁵. Agli occhi di Bonaventura, il pianto del Verbo incarnato si carica di numerosi significati, ciascuno dei quali trova fondamento in una tradizione esegetica ormai secolare e perfettamente consolidata. Le lacrime che il Cristo versa davanti alla tomba dell'amico sono interpretate in primo luogo come il segno evidente di un acuto sentimento di compunzione e compassione. Scrive Bonaventura:

*Pietas ergo exaudientis notatur in hoc, quod Christus ad fletum
Mariae et Iudaeorum flevit et doluit; propterea dicit: Iesus ergo, ut
vidit eam plorantem, scilicet Mariam, et Iudaeos, qui venerant cum
ea, plorantes. Vidit, oculo scilicet pietatis Infremuit spiritu et
turbavit semetipsum, eis compatiendo; et ex hac compassione
approximat; unde: Dixit: Ubi posuistis eum? Dicunt ei: Domine, veni
et vide; et sequitur compassionis ostensio; unde: Et lacrymatus est
Iesus; unde ex visu oritur turbatio, ex turbatione approximatio, ex
approximatione doloris et compassionis expressio Flevit, cum*

ID., *ST*, III, q. XV, a. IV, resp.). Analogamente, nella *quaestio XXVI De veritate*, si legge: «... in Christo secundum statum infirmitatis huiusmodi passiones numquam sunt subitae, eo quod ... inferiorum virium ad superiores nullus motus exurgit in appetitu inferiori nisi secundum dictamen rationis ...» (ID., *De veritate*, q. XXVI, a. VIII, resp., p. 776).

⁷⁴⁴ Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XIX, n. 64, p. 495, dove l'autore ricorda anche il pianto di Gesù bambino al momento della nascita («... quando intravit in praesentis status miseriam ...»).

⁷⁴⁵ Questa è l'interpretazione che di Hebr 5, 7 fornisce Bonaventura; altri autori vi ravvisano un richiamo alle lacrime versate dal Cristo nell'Orto degli Ulivi: cfr. P. ZOMBORY-NAGY, "Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale", in *Médiévales*, 27 (1994), pp. 37-49.

vidit flentem Mariam; ad Romanos duodecimo: *Flere cum flentibus;*
et haec compassio signum erat doloris, et dolor signum amoris⁷⁴⁶.

La causa del pianto di Gesù è dunque da ricercarsi in prima istanza nell'amore che lo lega all'amico scomparso e nella compassione suscitata in lui dal «gemito del cuore»⁷⁴⁷ di Maria e dalle lacrime dei Giudei giunti per confortarla. Questa strada esegetica, tuttavia, rischia di rivelarsi assai pericolosa, in quanto, se percorsa fino alle sue estreme conseguenze, conduce necessariamente alla conclusione che la volontà umana del Cristo, affliggendosi per la perdita di Lazzaro, si ribella alle disposizioni del Padre. Per questo motivo, Bonaventura, lungi dal tentare di giustificare la legittimità del dolore per la morte di una persona cara⁷⁴⁸, si affretta ad affermare che la fonte di tale cordoglio è da ricercarsi nella *voluntas pietatis*, cioè in una sorta di *velleitas* condizionata, attraverso cui il Verbo incarnato vuole qualcosa - nella fattispecie, il ritorno in vita dell'amico - ma non in maniera assoluta⁷⁴⁹.

Le difficoltà intrinseche a questa farraginoso scelta argomentativa sono evidenti. Lo stesso Bonaventura sembra esserne consapevole, come dimostra il repentino abbandono dell'interpretazione letterale e il passaggio solo in apparenza disinvolto a un'esegesi di carattere allegorico:

Intelligendum tamen, quod Christus non fleuit propter mortem
Lazari, sed propter nostram miseriam, quae in morte Lazari
significabatur»⁷⁵⁰.

⁷⁴⁶ BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. XI, nn. 46-48, pp. 402-403.

⁷⁴⁷ BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. XI, n. 43, p. 402: «... Dominus magis audit gemitum cordis quam sonum oris [...]».

⁷⁴⁸ Tommaso d'Aquino, al contrario, nel suo commento al Vangelo di Giovanni, cerca di giustificare la tristezza causata dalla perdita di un proprio caro (cfr. P. ZOMBORY-NAGY, "Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale", p. 41).

⁷⁴⁹ Si noti che nel commento al Vangelo di Luca Bonaventura ricorre a un'altra interpretazione, che, come spiega ancora una volta Zombory-Nagy, è riconducibile a Cipriano: «Erat autem haec petitio non solum carnalis respectu sui, verum etiam *crudelis* respectu proximi, quia propter amorem suorum parentum carnalium volebat, quod Lazarus egrederetur sinum quietis et iret in locum periculorum Unde et Christus, qui Lazarum, fratrem Mariae, ad vitam revocavit, flevisse dicitur Ioannis undecimo: *Et lacrymatus est Iesus*» (BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XVI, n. 58, p. 424).

⁷⁵⁰ BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. XI, n. 57, p. 404.

Dunque il Cristo piange non tanto per la morte di Lazzaro, quanto piuttosto per ciò che essa evoca, cioè quell'*infirmetas* che opprime l'intero genere umano in conseguenza del peccato originale; analogamente, alle porte di Gerusalemme, scoppia in lacrime non solo per la tragica sorte che attende la città, ma anche e soprattutto per la cecità morale e spirituale che affligge tutti coloro che stentano a riconoscere in lui il Figlio di Dio; infine, sulla croce, si strugge non per i tormenti cui è sottoposto il suo corpo straziato e morente, bensì per la malvagità che si annida nel cuore degli uomini. In questo modo, le lacrime del Verbo incarnato acquisiscono una funzione terapeutica: *infirmetas*, *caecitas* e *malignitas*, infatti, altro non sono che le tre sorgenti di tutti i peccati, a ciascuna delle quali corrisponde una pena che solo il pianto del Cristo può mitigare⁷⁵¹.

Ma, secondo Bonaventura, le lacrime del Cristo hanno anche un valore normativo e pedagogico: attraverso il suo *quadruplicis fletus*⁷⁵², egli insegna all'uomo come e in quali occasioni piangere. Ecco le parole che il Francescano scrive in proposito:

In hoc autem quadruplici fletu quatuor in nobis ostendit debere esse differentias lacrymarum et fletuum: ex *compunctione*; Psalmus: *Lavabo per singulas noctes lectum meum, lacrymis meis stratum meum rigabo*; et Matthaei vigesimo sexto dicitur de Petro, quod *egressus foras, flevit amare*. Ex *compassione*; Iob trigesimo: *Flebam quondam super eo qui afflictus erat, et compatiebatur anima mea pauperi*; et Ieremiae nono: *Quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrymarum?* Pro *incolatu praesentis miseriae*; Ioannis decimo sexto: *Plorabitis* etc.; et Psalmus: *Heu mihi! Quia incolatus meus prolongatus est*. Pro *appetitu felicitatis aeternae*; Matthaeo quinto: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Has lacrymas debemus petere, quamdiu sumus super asellum mortalitatis nostrae.

⁷⁵¹ Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. XI, n. 57, p. 404; ID., *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XIII, n. 74, p. 357, dove Bonaventura afferma che il Cristo, simile al pellicano, «ter flevit pro salute humani generis: primo super Lazarum ..., secundo super Ierusalem ...; tertio in cruce»; ID., *Lignum*, c. IV, n. 14, p. 74: «... flevitque Salvator ubertim, nunc humanae infirmitatis deplorando miseriam, nunc caeci cordis caliginem, nunc obdurate malitiae pravitatem».

⁷⁵² Quadruplici, e non triplice, poiché, come si è visto in precedenza, accanto alle lacrime che il Cristo versa in età adulta, Bonaventura ricorda anche il pianto del Cristo bambino; cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XIX, n. 64, p. 495.

Sicut enim Christus super asinum flevit, sic et anima, quae insidet corpori misero tanquam asello, flere debet⁷⁵³.

Sebbene non vi sia perfetta corrispondenza tra le quattro manifestazioni del pianto del Cristo e i quattro tipi di lacrime di cui dovrebbero essere modello⁷⁵⁴, è tuttavia degna di considerazione la strategia argomentativa cui Bonaventura ricorre e in virtù della quale l'indagine sulla *tristitia* del Verbo incarnato si trasforma ben presto in una riflessione sul buon uso della *tristitia* nell'uomo in generale.

A questo riguardo, particolarmente interessante si rivela la trattazione della compassione del Cristo, di cui, come si è visto, Bonaventura si occupa diffusamente in molte delle sue opere⁷⁵⁵. La *pietas*, infatti, è forse la passione che, insieme con il dolore fisico, connota più di ogni altra la vita affettiva del Verbo incarnato, come dimostra la maggior parte dei suoi miracoli, dalla guarigione della suocera di Pietro a quella del paralitico di Betsaida. Espressione di un acuto sentimento di compassione sono anche le lacrime che il Cristo versa all'ingresso di Gerusalemme. Scrive Bonaventura:

Sicut enim potestas et honor decent regem, sic pietatis dolor decet pontificem, secundum illud ad Hebraeos quarto (4, 15): *Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato. Ostenditur autem huiusmodi*

⁷⁵³ BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XIX, n. 6, pp. 495-496.

⁷⁵⁴ Cfr. P. ZOMBORY-NAGY, "Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale", p. 45. Si ricordi che altrove Bonaventura attribuisce alle lacrime versate *in cruce* un significato diverso: «Secundo quantum ad *lacrymosam expirationem Christi* subdit: *Et clamans voce magna, Iesus ait: Pater, in manus tuas commendo spiritum meum Ex quo apparet, quod exspiravit simul clamando et orando, ut ostenderet, quod ipse est verus pontifex noster; propter quod ad Hebraeos quinto (5, 7): Qui in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum qui posset illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia*". (5, 9) *Et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae, appellatus a Deo pontifex iuxta ordinem Melchisedech*. Ideo autem simul clamans et lacrymans exspiravit, ut in *lacrymis* intelligatur vera Christi passio et humanitas; in *clamore* vero Divinitas, quia, cum nullus possit clamare per naturam, nisi qui habet sanguinem sufficientem in corde et spiritum ad respirationem, impossibile est, quod per naturam quis expiret et clamet. Et ideo ostendit in clamore mortis se omnipotentem, et verum esse monstravit quod dixit Ioannis decimo (10, 18): *Potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem habeo iterum sumendi eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso*; et ideo Isaiae quinquagesimo tertio (53, 10): *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum, et voluntas Domini in manu eius dirigetur*» (BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XXIII, n. 56, pp. 581-582).

⁷⁵⁵ A questo riguardo, si veda la bellissima espressione «abundantissima viscera pietatis» che Bonaventura usa a proposito del Cristo (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, a. II, q. II, arg. 4, p. 338).

pietas Christi magna, quia in die summi honoris sui in terris non cessabat a lacrymis per affectum compassionis. Describitur igitur pietas Christi, ut *plorans* et *deplorans* civitatis sacerdotalis *gaudium stultum, excidium proximum et peccatum praeambulatum* ... *Flevit super illam* per affectionem piissimam et compassionem affectuosam⁷⁵⁶.

È molto interessante notare come, secondo il Francescano, il Cristo si avvalga di un peculiare 'linguaggio della pietà', del tutto alternativo rispetto a quello verbale, in quanto quasi esclusivamente gestuale ed affettivo:

Secundo quantum ad *regiae civitatis gaudium stultum* subdit: *Dicens: Quia, si cognovisses et tu, per providentiam, flevisse, supple: per poenitentiam; unde Glossa: 'Si cognovisses ruinam, quae imminet, flevisse'*. Et hic est defectus necessariae dictionis, sed Dominus decise loquitur ad modum dolentis et supplet ex ipso actu dolendi et flendi, ut affectus suppleat conceptum, et factum suppleat verbum ...⁷⁵⁷.

In questo linguaggio non-verbale, un ruolo di fondamentale importanza è svolto dal corpo del Cristo, che, non solo attraverso le lacrime, ma anche mediante l'avvicinamento all'oggetto della sua compassione, comunica il suo intenso coinvolgimento emotivo:

Primo igitur quantum ad *Christi pontificis fletum piissimum* dicit: *Et ut appropinquavit, videns civitatem, flevit super illam. Appropinquavit non tantum corporis situ, verum etiam cordis affectu, secundum illud* ... Deuteronomii quarto: *Quae est enim alia natio tam grandis, quae*

⁷⁵⁶ BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XIX, n. 63, p. 495.

⁷⁵⁷ BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XIX, n. 65, p. 496. Leggendo questo passo del commento al Vangelo di Luca, è facile avvertire l'eco di quel celebre brano del commento alle *Sentenze* in cui Bonaventura, sulle orme di Bernardo (ma in realtà di Guglielmo di Saint-Thierry), rivendica la superiorità dell'affetto rispetto all'intelletto: «... ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus» (ID., *In secundum librum Sententiarum*, d. XXIII, a. II, q. III, ad quartum, in *Opera omnia*, t. II, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885, p. 545).

*habeat deos appropinquantes sibi? Vidit etiam civitatem non tantum oculis corporis, verum etiam aspectu pietatis; Psalmus: Quoniam prospexit de excelso sancto suo; Dominus de caelo in terram aspexit, ut audiret gemitus etc.; et Exodi tertio: Vidi afflictionem populi mei in Aegypto etc.*⁷⁵⁸

Un'altra passione che il Cristo sperimenta in tutta la sua virulenza è certamente quella del dolore fisico, che, accanto alla sete⁷⁵⁹, alla fame⁷⁶⁰ e alla stanchezza⁷⁶¹, gioca un ruolo determinante non soltanto nella dimostrazione della realtà della sua umanità, ma anche nella redenzione del genere umano dal peccato e dalle sue amare conseguenze. Sebbene tutta la sua vita sia costellata di atroci sofferenze, è durante il supplizio che lo condurrà alla morte che il Verbo incarnato subisce i tormenti più crudeli: dall'agonia nell'Orto del Getsemani alla *lacrymosa exspiratio*⁷⁶² sul patibolo della croce, nulla in lui viene risparmiato.

La sua passione, dunque, si rivela *generalissima*, in quanto pervade non soltanto tutte le membra principali del corpo, ma anche ogni potenza dell'anima⁷⁶³: come recita il profeta Isaia, dalla pianta dei piedi al capo, non vi fu in lui alcuna parte illesa⁷⁶⁴. A dimostrazione dell'eccezionalità del dolore del Cristo, Bonaventura ricorda la straordinaria quantità di sangue che scaturisce dalla sua carne ferocemente martoriata: «Tanta enim fuit sanguinis tui effusio, ut totum corpus tuum aspergeretur»⁷⁶⁵.

Diverse sono le occasioni in cui il Verbo incarnato effonde il suo sangue per la salvezza del genere umano: subito dopo la nascita, subisce la circoncisione; nell'Orto

⁷⁵⁸ BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XIX, n. 63, p. 495. Analogamente, è nell'avvicinamento alla tomba di Lazzaro che Bonaventura ravvisa la causa prossima dell'espressione del dolore e della compassione che il Cristo prova per la perdita dell'amico: cfr. *ivi*, c. XI, n. 48, p. 403.

⁷⁵⁹ Diversi sono i passi in cui Bonaventura parla della sete del Cristo; qui si citano solo quelli in cui particolarmente accentuata è l'interpretazione allegorica di questa passione: cfr. BONAVENTURA, *Lignum vitae*, c. VI, n. 28, pp. 78-79.

⁷⁶⁰ A proposito della fame del Cristo, molto interessante è l'interpretazione che Bonaventura dà dell'interruzione volontaria del digiuno nel deserto: «Noluit ... amplius abstinere, ne diabolus posset percipere» (BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. IV, n. 7, p. 90).

⁷⁶¹ Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. IV, nn. 7-8, p. 290.

⁷⁶² BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XXIII, n. 56, p. 581.

⁷⁶³ Cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars IV, c. IX, p. 249.

⁷⁶⁴ Is 1, 6, cit. in BONAVENTURA, *Lignum vitae*, c. VII, n. 26, p. 78 e *De perfectione*, c. VI, n. 6, p. 122.

⁷⁶⁵ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 6, p. 122. Cfr. ID., *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XXII, n. 56, p. 557.

degli Ulivi, manifesta la sua straziante angoscia lasciando cadere a terra gocce di sudore sanguigno; al cospetto dei sommi sacerdoti, sopporta con animo mite e paziente che le sue guance vengano lacerate dai graffi e dagli schiaffi dei persecutori⁷⁶⁶; viene sottoposto alla flagellazione; una volta condotto davanti a Pilato, accetta remissivamente lo scherno della corona di spine; viene trapassato dalle punte dei chiodi e appeso per le mani e per i piedi al legno della croce; infine, viene colpito al costato da una lancia⁷⁶⁷. A una lettura approfondita dei testi bonaventuriani, è possibile individuare una rilevante analogia funzionale tra il pianto e il sangue del Cristo, entrambi segni evidenti di un dolore che si configura, da una parte, come strumento di salvezza e, dall'altra, come espressione di un amore profondo e incondizionato nei confronti dell'umanità tutta:

O bone Iesu, o dulcissime Domine! cum non *gutta*, sed sanguinis *unda* ita largiter per quinque partes corporis tui emanaverit de manibus et pedibus in crucifixione, de capite in coronatione, de toto corpore in flagellatione, de ipso corde in lateris apertione; mirum videtur, si quid sanguinis remansit in te. Dic, quaeso, dilecte mi Domine, dic, cum unica tui sacratissimi sanguinis gutta potuisset sufficere ad totius mundi redemptionem, cur tantum sanguinem de corpore tuo effundi permisisti? Scio, Domine, et vere scio, quia propter aliud hoc non fecisti, nisi ut ostenderes, quanto affectu me diligeres⁷⁶⁸.

Ma il dolore del Cristo non è soltanto estremo e generalissimo; esso è anche *acerbissimo* e straordinariamente *continuo*. Come Bonaventura ricorda in numerosi passi delle sue opere⁷⁶⁹, la carne del Verbo incarnato viene tesa come la pelle di un timpano e privata così della possibilità di contrarsi nell'affanno dell'agonia, che pure

⁷⁶⁶ Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. XIX, n. 3, p. 490.

⁷⁶⁷ Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in evangelium Lucae*, c. 22, 56, p. 557.

⁷⁶⁸ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 6, p. 122).

⁷⁶⁹ Cfr. BONAVENTURA, *Lignum vitae*, c. VII, n. 26, pp. 77-78); ID. *De perfectione*, c. VI, n. 5, pp. 121-122.

suole dare un certo sollievo ai cuori angustiati⁷⁷⁰; analogamente, a causa dell'ignominiosa e crudelissima pena della crocifissione, «nec habuit illud reverendum divinum caput, ubi ad dimissionem animae se inclinaret»⁷⁷¹. Inoltre, non bisogna dimenticare che il Cristo è dotato di una complessione estremamente delicata e di un corpo tutto virgineo: per questo la sua passione «fuit omnium passionum acerbior, quia omnium virginum tenerior»⁷⁷².

All'intensità dei patimenti cui è sottoposta la sua carne, si aggiunge la loro *perduratio*, che si estende dal giorno della nascita fino al momento della morte⁷⁷³; una morte che si configura come un lento e straziante stillicidio, volto a protrarre il più a lungo possibile i tormenti dell'agonia:

Ad hoc enim suspensus fuit, ut poena magis duraret, ut dolor non cito finiretur, ut mors protraheretur, et sic diutius cruciaretur et fortius vexaretur⁷⁷⁴.

La morte del Cristo è infine definita da Bonaventura come *ignominiosissima, obbrobriosa (probrosa)* e incomparabilmente *vergognosa (confusibilis)*: il Verbo incarnato, padrone dell'intero universo, viene giustiziato sul monte Calvario, in un luogo riservato alla punizione dei criminali più scellerati; viene posto tra due malfattori, in quanto annoverato tra gli uomini più iniqui; infine, viene condannato al supplizio dei ladri e degli assassini e «inter caelum et terram suspensus, ac si non esset dignus vivere aut mori in terra»⁷⁷⁵.

Amara e turpe, dunque, è la morte del Cristo: ancora più amara e turpe se si considera che, quanto più uno è innocente, tanto più grave è tollerare una pena⁷⁷⁶. Ma è forse l'agonia nell'Orto del Getsemani il momento in cui il Verbo incarnato sperimenta la sofferenza più atroce, una sofferenza che si manifesta sotto forma di angoscia

⁷⁷⁰ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 5, p. 121: «... quod tamen solet esse quoddam levamen et solatium cordibus anxiatibus ...».

⁷⁷¹ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 5, p. 121.

⁷⁷² BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 5, p. 121.

⁷⁷³ Cfr. BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 8, p. 122.

⁷⁷⁴ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 8, p. 122.

⁷⁷⁵ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 3, p. 121.

⁷⁷⁶ BONAVENTURA, *De perfectione*, c. VI, n. 5, p. 122: «Quanto quis innocentior, tanto poena ad tolerandum gravior».

(*anxietas*) e timore (*timor*). Ripromettendoci di tornare sull'argomento più avanti, cercheremo qui di cogliere le caratteristiche fondamentali di queste due passioni nel quadro della psicologia del Cristo.

Una delle descrizioni più intense e dettagliate della prostrazione e dell'affanno del Verbo incarnato si trova nel *Lignum vitae*, quando Bonaventura assume il punto di vista commosso e appassionato di Maria, impotente di fronte ai terribili tormenti del figlio:

Sed et divinissimam illam *animam* oculis conspexisti mentalibus omnis amaritudinis felle repletam, nunc spiritu frementem, nunc paventem, nunc taedentem, nunc agonizantem, nunc anxiatam, nunc turbatam, nunc omni tristitia et dolore moestissimam partim propter passionis corporeae vivacissimum sensum, partim propter divini honoris per peccatum subtracti ferventissimum zelum, partim propter effusum in miseros miseracionis affectum et partim propter compassionis ad te, Matrem dulcissimam ...»⁷⁷⁷.

Il Cristo, dunque, conosce ogni possibile declinazione dell'angoscia umana, dallo spavento al tedio, dall'ansia alla prostrazione, giungendo persino a versare gocce di sudore sanguigno, segno evidente delle angustie generate da un'immaginazione iperattiva, propria di una sensibilità straordinariamente delicata⁷⁷⁸: quanto più l'ora del supplizio e della morte si avvicina, tanto più l'attesa appare insostenibile. Nel commento al Vangelo di Luca, Bonaventura descrive questa dolorosa esperienza del Verbo incarnato – che, al culmine della sua sofferenza, innalza al Padre una preghiera affinché gli venga risparmiato il calice della passione – come una vera e propria lotta tra natura e grazia, tra razionalità e sensibilità: mentre la *voluntas rationis* va incontro alla

⁷⁷⁷ BONAVENTURA, *Lignum vitae*, c. VII, n. 28, p. 79.

⁷⁷⁸ Cfr. BONAVENTURA, *Lignum vitae*, c. V, n. 18, p. 75; ID., *De perfectione*, c. VI, n. 5, p. 121; ID., *Commentarius in Ioannem*, c. XIII, n. 40, p. 431: «... cognitio mortis non erat tota causa [perturbationis], sed cognitio mortis *imminentis*; unde magis abhorret natura periculum imminens quam distans». Sul ruolo dell'immaginazione del Cristo in Bonaventura, cfr. *infra*, pp. 359-361, n. 898. Per quanto riguarda il ruolo decisivo svolto dall'imminenza della pena nell'insorgere del timore, cfr. ARISTOTELE, *Rhetorica*, l. II, c. 5 (1382 a 20-33) e AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Iohannis Evangelium. Tractatus CXXIV*, tr. LX, n. 1, ed. R. WILLEMS, CCSL 36, Turnhout 1954, p. 478.

pena con fermezza e determinazione, la *voluntas sensualitatis* è agitata e sconvolta, a dimostrazione della realtà dell'umanità di colui che la accoglie in sé⁷⁷⁹.

Ma, agli occhi del Francescano, l'agonia del Cristo rivela anche un forte intento pedagogico e parenetico: mediante la sperimentazione dell'angoscia e del timore della sofferenza, il Verbo incarnato insegna al fedele come affrontare la prova del martirio, esortandolo a cercare nel suo esempio conforto e consolazione⁷⁸⁰.

La stessa oscillazione tra un'interpretazione letterale e un'esegesi di carattere allegorico, volta a mettere in luce l'aspetto soteriologico della passione, si ritrova anche nella riflessione bonaventuriana sul grido di abbandono lanciato dal Cristo dal patibolo della croce: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?*⁷⁸¹. Per arginare il pericolo che in questo estremo lamento del Cristo si legga un gesto di intemperanza e di disperazione, nel commento alle *Sentenze* Bonaventura, seguendo l'interpretazione proposta da Beda, ipotizza che il grido di dolore del Cristo, lungi dal significare lo scioglimento del vincolo di unione con il Padre, sia il risultato di una momentanea cessazione della ridondanza della *delectatio Deitatis* nella parte sensibile della sua anima:

... *lux* potest dupliciter offuscari: vel *in se*, vel *in sua irradiatione*; sic et *delectatio* potest dupliciter removeri ab anima rationali: aut quia ipsa desinit *in se* delectari, aut quia desinit *redundare* in partem inferioriem ... dispensative subtracta fuit redundantia [delectationis Deitatis] in partem sensibilem et exposita fuit [anima sensibilis] passioni acerbissimae⁷⁸².

Un lieve slittamento interpretativo a favore di un'esegesi meno letterale e forse più soddisfacente si nota nel commento al Vangelo di san Giovanni, dove, per dimostrare che il Cristo non viene mai abbandonato dal Padre, in quanto «non potest ei nec

⁷⁷⁹ Cfr. BONAVENTURA., *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XXII, n. 55, p. 557.

⁷⁸⁰ Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XXII, n. 55, p. 557. Come si vedrà meglio più avanti, nell'angosciosa preghiera del Cristo Bonaventura intravede anche un chiaro intento soteriologico.

⁷⁸¹ Mt 27, 46; Mc 15, 34.

⁷⁸² BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XXI, a. I, q. I, ad quartum, p. 438.

discordare nec displicere»⁷⁸³, vengono distinte quattro specie di *derelictio* dell'uomo da parte di Dio. A quell'abbandono che si configura come sospensione temporanea del riflesso della luce divina (*derelictio dispensationis*), attraverso cui il Padre permette che il Figlio, poco prima della morte, venga esposto totalmente alla passione per garantire la salvezza del genere umano, si aggiungono infatti l'abbandono della prova (*derelictio probationis*), cui viene sottoposto Giobbe nella lotta contro Satana, l'abbandono di permissione (*derelictio permissionis*), proprio dei peccatori *in via*, e, infine, l'abbandono di eterna dannazione (*derelictio aeternae damnationis*), che si identifica con la cessazione di ogni manifestazione divina e che caratterizza lo stato dei dannati. E così, a una serie di abbandoni di segno negativo se ne contrappone uno di valore completamente opposto, non punitivo, dunque, in quanto semplicemente strumentale, ma comunque doloroso per colui che lo subisce⁷⁸⁴.

⁷⁸³ BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. VIII, n. 39, p. 362.

⁷⁸⁴ BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. VIII, n. 44, pp. 362-363. Un'altra passione 'negativa' del Cristo cui Bonaventura dedica molto spazio è l'ira. Secondo il Francescano, vi sono quattro specie di ira: la prima si identifica con un semplice affetto di avversione rispetto a un male reale o apparente, che, in quanto non correlato ad alcun sentimento di dolore, si può associare soltanto teoricamente allo stato dell'uomo *in patria*; la seconda, configurandosi come un moto di ripulsa unito a un turbamento della sola parte sensuale dell'anima, è perfettamente compatibile con la perfezione morale del Cristo; la terza, che, come una sorta di collirio, turba temporaneamente l'occhio della mente per garantirgli una visione più nitida e limpida, si rinviene negli uomini giusti in preda a un'ira virtuosa (*ira per zelum*; cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, l. V, c. 45, n. 82 (CCSL 143, pp. 279-280); la quarta, infine, ottennebrando la facoltà razionale e sorgendo dalla *libido vindictae* più che dallo *zelum iustitiae*, non può che essere malvagia e propria dei peccatori (*ira per vitium* o *affectus repunitiois*). Attraverso questa classificazione, Bonaventura salvaguarda sia la perfezione morale del Cristo sia la sua immagine di campione di mitezza e pazienza, in quanto, da una parte, la sua anima viene soltanto sfiorata dallo scompiglio che l'ira è solita generare negli altri uomini, dall'altra la collera da lui manifestata si configura inevitabilmente come una virtù. E non potrebbe essere altrimenti: anomala e del tutto singolare, infatti, l'ira del Verbo incarnato si distingue dall'ira dei più anche dal punto di vista psico-fisiologico. Scrive il Francescano: «Ad illud quod obiicitur, quod ira est ex accensione sanguinis circa cor; dicendum, quod illud verum est in nobis, in quibus caro repugnat spiritui, et sensualitas rationi, qui non tantum habemus corruptionem poenalitatis, immo etiam foeditatis; hoc autem non oportet esse in Christo. Si quis tamen diceret, in Christo fuisse accensionem sanguinis, sed moderate, non videtur esse inconveniens» (BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, a. II, q. III, ad quartum, p. 340. La definizione dell'ira come avvampamento del sangue intorno al cuore è ripresa dal *De anima* di Aristotele (403 a 35-403 b 1) e dal *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, c. 30, pp. 122-123). In base alla riflessione che Bonaventura conduce nel commento alle *Sentenze*, dunque, l'ira del Cristo si configura come una passione imperfetta, in grado di turbare l'anima soltanto nella sua parte sensibile e incapace di sovvertire i corretti rapporti di forza esistenti tra le varie facoltà. La collera del Verbo incarnato appare come totalmente trasfigurata, affatto priva della corruzione indissolubilmente associata all'ira umana (Cfr. BONAVENTURA, d. XV, a. II, q. III, arg. 4, p. 339, dove si parla dell'ira che comporta *inquietationem* e *perturbationem* come di una *passio foeda*); la rabbia che egli manifesta nel tempio non è altro che l'espressione tangibile dell'amore fervente che lo divora e di quello zelo virtuoso

LA VOLONTÀ

La Summa aurea di Guglielmo di Auxerre

Come si è già avuto modo di sottolineare, il sesto trattato del terzo libro della *Summa aurea* è interamente dedicato al tema della molteplice volontà del Verbo incarnato, che viene affrontato in tutte le sue implicazioni psicologiche ed 'esistenziali', dal rapporto tra la *voluntas sensualitatis* e la *voluntas rationis* alla manifestazione di passioni quali il timore e l'angoscia, alla drammatica esperienza della supplica nell'Orto del Getsemani.

In questa sede ci si occuperà soltanto della prima questione, relativa alla contrapposizione tra le istanze della *voluntas sensualitatis* e quelle della *voluntas rationis* e risolta da Guglielmo in maniera piuttosto rapida e semplicistica. Se è vero, come scrive Agostino⁷⁸⁵, che a diversi *volita* corrispondono altrettante specie di volontà, dal momento che è il *volitum* a determinare e indirizzare la *voluntas*, è vero anche che, perché due volontà si dicano contrarie, non è sufficiente che vogliano cose diverse, ma è necessario anche che risiedano *in eodem susceptibili*, cioè nella medesima parte dell'anima. Per questo motivo, sebbene la volontà di morire si contrapponga nel Cristo

che «est fervor animi, quo mens, abiecto timore humano, pro defensione veritatis accenditur» (BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. II, n. 31, p. 275). Uno zelo che, dotato di un evidente valore pedagogico, in quanto volto a dare un esempio ai prelati e a mostrare la concordanza del Figlio con il Padre e la sua amicizia con la Legge (Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. II, n. 28, p. 275), si esprime sia attraverso un aspro rimprovero verbale sia attraverso una serie di gesti particolarmente impetuosi: com'è noto, il Cristo caccia dal tempio i mercanti e i loro animali percuotendoli con uno scudiscio di funicelle e rovescia furiosamente i banchi dei cambiavalute spargendo a terra il loro denaro. Ancora una volta, dunque, il linguaggio gestuale ed emotivo sembra avere la meglio sulla comunicazione verbale, in quanto più potente ed efficace; un fatto, questo, forse dimostrato dall'atteggiamento dei Giudei, del tutto incapaci di reagire di fronte al fuoco celestiale emanato dagli occhi del Verbo incarnato (questa è l'interpretazione che della reazione dei Giudei viene fornita da Gerolamo e che Bonaventura cita: cfr. ID., *Commentarius in Ioannem*, c. II, n. 30, p. 275). Alla luce di questa considerazione, particolarmente interessante appare la citazione che Bonaventura fa di un passo tratto dal *Commento al Vangelo di san Giovanni* di Agostino: «Ille comeditur zelo domus Dei, qui omnia, quae videt ibi perversa, corrigere cupit, emendare non quiescit; si emendare non potest, tolerat et gemit» (BONAVENTURA, *Commentarius in Ioannem*, c. II, n. 24, p. 274. Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Iohannis evangelium*, tr. X, n. 9, CCSL 36, p. 105). I confini della collera, dunque, sono ben definiti e, come il Cristo insegna mediante il suo esempio, del tutto invalicabili: vi è un punto oltre il quale non è lecito spingersi, e l'ira si arrende, per cedere il posto allo scoramento e alle lacrime.

⁷⁸⁵ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, l. XI, c. 6 (CCL 50, pp. 345-346). Cfr. ID., *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. XL, ed. A. MUTZENBECHER, CCSL 44A, Turnhout 1975, p. 62.

alla volontà di non morire, tuttavia non si può parlare di *contrarietas*, dal momento che, mentre la volontà razionale con cui il Verbo incarnato vuole morire dimora nella *vis rationabilis*, la *voluntas sensualitatis*, che lo spinge a voler vivere e che, in quanto priva di libertà, non può neanche essere propriamente definita come *voluntas*, risiede nella *vis brutalis*:

... penes diversitatem vel contrarietatem volitorum attendenda est diversitas vel contrarietas voluntatum; nec tamen quolibet modo nec quarumlibet voluntatum, sed earum tantum que sunt *in eodem susceptibili*. Sed voluntas rationis qua Christus voluit mori erat in vi rationabili sive in anima rationabili secundum quod erat rationalis. Voluntas autem sensualitatis erat in vi brutali sive in anima Christi secundum partem brutalem. Voluntas autem sensualitatis non proprie dicitur voluntas, quoniam voluntas proprie loquendo secundum se libera est; voluntas autem sensualitatis non est libera, sed in unam partem tantum movens. Est enim appetitus rationalis, unde tales duae voluntates non sunt posite sub eodem genere proximo⁷⁸⁶.

Inoltre, mentre con la *voluntas sensualitatis* l'uomo - e dunque anche Cristo - rifiuta la morte *secundum se*, non a causa di un altro motivo, mediante la *voluntas rationis* la vuole non *secundum se*, ma *secundum accidens*, cioè la desidera non *propter se*, in quanto tale, bensì *propter aliud*, come strumento volto al conseguimento di un fine (che, nel caso di Cristo, si identifica ovviamente con la redenzione del genere umano). Poiché dunque gli oggetti delle diverse volontà non sono reciprocamente contrari *secundum se*, lo stesso si può dire delle volontà medesime:

Item, voluntate sensualitatis vult homo non mori seu fugit mortem secundum se, non propter aliud. Voluntate vero rationis vult homo mori non secundum se sed secundum accidens, nec propter se set propter aliud, ut Christus, quando voluit mori propter redemptionem generis humani tantum: et ideo quia illarum voluntatum secundum se

⁷⁸⁶ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. I, ad primum, p. 78, corsivo mio. Collocando il desiderio di non morire nella *vis brutalis*, cioè nella parte inferiore della *sensualitas*, Guglielmo ne fa un moto moralmente irrilevante, in quanto pre-razionale.

non sunt contraria secundum se volita, patet quod non sunt
contrarie⁷⁸⁷.

È così possibile salvaguardare la conformità del volere di Cristo a quello del Padre: secondo la volontà razionale, infatti, egli vuole morire, non divergendo così dal disegno divino⁷⁸⁸. Il moto che lo induce a recalcitrare davanti alla morte, fonte di peccato per la ragione, non lo è affatto per la sensibilità e, di conseguenza, non si configura come illecito, al pari dello stimolo della fame che, durante il digiuno, sopraggiunge prima del tempo:

... re vera Christus tenebatur ex precepto ad hoc, scilicet velle mori;
et motus quo movebatur ad non mori erat ad illicitum rationi, sed non
tamen ad illicitum sensualitati, nec tamen fuit propter hoc ille motus
illicitus, sicut ille qui esurit movetur ad comedendum in die ieiunii
ante horam solo motu sensualitatis; et ille motus est ad illicitum, non
tamen est illicitus, quia est ad illicitum rationi, non sensualitati⁷⁸⁹.

⁷⁸⁷ GUILLELMUS ALTISSODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. I, ad primum, pp. 78-79.

⁷⁸⁸ Per questo motivo l'argomentazione su cui si fonda la seconda obiezione («Christus tenebatur conformare voluntatem suam voluntati divine; et scienter voluit contrarium voluntati divine, scilicet non mori; ergo peccavit») si rivela priva di fondamento. La prima proposizione, infatti, va intesa *indefinite* e non *universaliter*, dal momento che non fa riferimento né a questa o quella volontà né, tantomeno, a tutte le volontà che animano l'articolata psicologia del Cristo (cfr. GUILLELMUS ALTISSODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. I, ad secundum, p. 79).

⁷⁸⁹ GUILLELMUS ALTISSODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. I, ad tertium, p. 79. HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XVII, f. 77rb: «Ad aliud dicimus quod Christus tenebatur conformare voluntatem suam voluntati diuine, uoluntatem dico rationis secundum quam factus est homo ad ymaginem Dei et illam semper conformabat uoluntati diuine et illa uolebat quicquid Deus uolebat. Illa siquidem uolebat mori non simpliciter sed propter liberationem generis humani sicut et Deus. Ad aliud concedimus quod mouebatur ad illicitum rationi, scilicet ad non mori cui erat datum preceptum, sed non mouebatur ad illicitum sensualitati quia nichil est ei preceptum. Unde non sequitur: mouebatur ad illicitum, ergo peccabat, quia non mouebatur secundum illam uim cui erat illicitum».

La *Summa* di Rolando di Cremona

La riflessione di Rolando sulla volontà del Cristo si configura come molto più ampia e complessa rispetto a quella elaborata da Guglielmo.

La prima questione è dedicata alla descrizione dei rapporti tra le varie declinazioni della *voluntas sponsi*, che si articola in una *voluntas divina*, presente e sempre uguale in tutte e tre le persone della Trinità, e in una *voluntas humana*, a sua volta suddivisa in *voluntas rationis* e *voluntas sensualitatis*. Mentre la *voluntas rationis* è sempre sottomessa alla *voluntas divina*, il rapporto tra questa e la *voluntas sensualitatis* si presenta come problematico, dal momento che non sempre la *voluntas sensualitatis* vuole ciò che la *voluntas divina* ha disposto di fare e fa, sebbene ciò possa sembrare impossibile. Se è vero infatti che, come suggeriscono i due versetti biblici posti all'inizio della trattazione⁷⁹⁰, nessuno può resistere alla volontà divina, non solo la volontà razionale, ma anche la *voluntas sensualitatis* non può che volere - e fare - ciò che la *voluntas divina* vuole che essa voglia - e faccia. La *voluntas divina*, infatti, è ontologicamente e cronologicamente anteriore rispetto alla volontà umana: poiché tutto ciò che vuole viene fatto, asserire che la ragione concorda con essa equivale a dire che la volontà umana si limita ad approvare ciò che Dio fa⁷⁹¹, così come è possibile sostenere che la *voluntas sensualitatis* concorda con la volontà divina nella misura in cui ogni atto della *voluntas sensualitatis* è in realtà compiuto dalla *voluntas divina*. Il desiderio di non morire espresso dalla *sensualitas* di Cristo è dunque ascrivibile a Dio, dal momento che è Dio a volerlo (o, secondo la terminologia di Rolando, è Dio a consentire che la *sensualitas* applichi la propria *voluntas* all'oggetto del proprio desiderio):

... voluntas sensualitatis per omnia secundum hoc concordabat
divinitati, sive divine voluntati. Quia actum voluntatis sensualitatis

⁷⁹⁰ Si tratta di Rom 9, 19 (*Voluntati eius quis resistit?*) e Iob 9, 4 (*Quis resistit ei et pacem habuit?*).

⁷⁹¹ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXIX, n. 3, pp. 95-96: «Videamus quid sit Deum velle aliquid voluntate divinitatis. Non potest dici quod aliud sit: *Vult hoc secundum divinitatem*, quam hoc, idest: *efficit*. Quid enim aliud est, secundum quod dicitur, quod voluntas divina concordabat omnino voluntati rationis eius? quia quicquid efficiebat Deus sua voluntate, sive sua essentia, placebat rationi, et ratio volebat illud. Ergo, quando dicitur: 'Voluntas divina omnino concordabat voluntati rationis Christi', id est: quicquid volebat secundum divinitatem, volebat secundum rationem, idest: quicquid faciebat et facit divinitas, sive divina voluntas, placet rationi Christi».

Christi faciebat voluntas divina, ergo nihil agebat sensualitas Christi quod voluntas divina non faceret. Sed sensualitas agebat voluntatem qua volebat non mori. Ergo illud faciebat divina voluntas. Ergo si volebat aliquid sensualitas, applicabat voluntatem suam ad illud, et illam applicationem faciebat divina voluntas. Sed illud applicare erat sensualitatem velle, et illud facere applicare erat Deum velle. Ergo quicquid voluit secundum sensualitatem, voluit secundum divinitatem, sive secundum voluntatem divinam. Sensualitas appetivit non mori; et Deus appetivit in Christo non mori, quia fecit appetere⁷⁹².

Una volta descritta la funzione di 'regia' della volontà divina rispetto alla volontà umana e prima di spiegare in che senso la *voluntas sensualitatis* di Cristo si discosti da quella divina, Rolando avverte la necessità di spiegare in che cosa consistano la *voluntas rationis* e la *voluntas sensualitatis* o, meglio, di definire la seconda rispetto alla prima. Anche in questo caso, infatti, la *voluntas rationis* si rivela del tutto problematica; è piuttosto la *voluntas sensualitatis* a suscitare dubbi e sollevare difficoltà. La *voluntas rationis* altro non è che l'*eligentia alterius deliberatorum*, vale a dire l'esito di quell'operazione, propria della sola ragione, che consiste nel *legere ex aliis*⁷⁹³. Nella misura in cui la volontà viene definita in questi termini, sembra impossibile attribuirle anche alla *sensualitas*: che cos'è dunque, si chiede Rolando, la *voluntas sensualitatis* se non si può considerare come una forma di scelta? Se non sceglie, infatti, non chiede; e se non chiede, non vuole. Quindi non è neanche una volontà:

Quoniam sensualitas non potest eligere aliquid, ergo non potest eligere non mori. Sed ratio eligit mori. Quid ergo est voluntas sensualitatis ex quo non est eligentia? Sed, si non eligit, non querit; et si non querit, non

⁷⁹² ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXIX, n. 4, p. 96.

⁷⁹³ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXX, n. 1, p. 96: «Voluntas rationis nihil aliud est quam eligentia alterius deliberatorum. Omnis ergo voluntas rationis est eligentia. Hoc dico quia voluntas affectus non est eligentia, quia sola ratio eligit, id est ex aliis legit. *Legere* enim ad rationem pertinet. Affectus enim anime, etiam spiritualis, non eligit. Quanto magis affectus brutalis non eligit?».

vult. Ergo, a primo, si non eligit non vult. Sed sensualitas non eligit,
ergo non vult. Ergo non est aliqua voluntas in sensualitate⁷⁹⁴.

Sembra dunque che non si possa parlare di una *voluntas sensualitatis*, tanto più, scrive Rolando, se si riflette sul fatto che, qualora si identifichi la *sensualitas* con il *sensus* - come pare opportuno fare -, ad ogni senso carnale dovrebbe corrispondere una volontà particolare, intesa come l'appetito di una precisa sfera della corporeità, afferente ora al gusto, ora alla vista, ora all'udito e così via. In altri termini, sembra che non esista una *voluntas sensualitatis* comune e universale cui attribuire il desiderio di non morire, che, nel Cristo come in Pietro e in ogni altro soggetto, sarebbe perciò ascrivibile a un senso difficilmente identificabile⁷⁹⁵.

Ma, come si legge nella quinta obiezione, anche qualora esista una *voluntas sensualitatis*, resta difficile considerare la volontà di non morire espressa da Cristo - o da Pietro - come una sua manifestazione. Sembra infatti che il desiderio proprio dell'anima di rimanere unita al corpo - e dunque di non morire - non provenga dalla *sensualitas*, che, insieme con il senso, è forma del composto di anima e corpo. Ciò sarebbe dimostrato dall'esempio delle anime separate, che, pur essendo distaccate dal corpo, tuttavia continuano a nutrire il desiderio di ricongiungersi con esso: per questo motivo sarebbe possibile affermare che quell'appetito in virtù del quale l'anima ancora unita al corpo non vuole morire non appartiene alla sensibilità⁷⁹⁶. D'altro canto, l'orrore

⁷⁹⁴ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXX, n. 2, p. 97.

⁷⁹⁵ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXX, nn. 3-4, p. 97: «... sensualitas quid est nisi sensus? Sed si unus sensus habet voluntatem, eadem rationem alius. Ergo, cum sint quinque sensus carnales, et quinque fuerunt voluntates in Christo sensualitatis. Ergo non fuit in eo tantum una voluntas sensualitatis, sicut dicitur. Non enim videtur quod aliud sit sensualitatis voluntas quam appetitus quidam eorum que pertinent ad corpus; sed unus talis appetitus est in gustu, et alius in visu, et alius in auditu, et sic de singulis sensibus. Nec est aliqua communis voluntas sensualitatis, que sit universalis, qua voluit Christus non mori, quoniam illa fuit particularis voluntas. Quero ergo cuius sensus fuit illa voluntas. Idem possumus dicere in quolibet nostrum. Ecce quilibet naturaliter fugit mortem et vult vitam. Ecce Petrus cupiebat dissolvi et esse cum Christo (Philip. I g); tamen, quando fuit positus in cruce, volebat voluntate sensualitatis non mori et volebat voluntate rationis mori, sicut dixit Dominus (Io. ult.): *Alius te cinget et ducet te quo tu non vis*. Quero ergo cuius sensus fuit illa voluntas Petri qua volebat non mori, ex quo non fuit voluntas sensualitatis».

⁷⁹⁶ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXX, n. 5, p. 97: «Videtur quod non fuit, illa voluntas, sensualitatis, qua Dominus voluit non mori, vel Petrus, quia anima secundum suam naturam, qualemcumque habeat naturam, vult incorporari ex sua natura quam habet ex creatione. Et ista est una ratio quare ante non creatur quam sit in corpore. Unde dicit Augustinus quod anime que sunt in patria habent illum appetitum incorporandi, et ideo non possunt in illud summum celum per contemplationem se

per la morte non sembra appartenere neanche al corpo, come prova il fatto che, se così fosse, anche un cadavere ne farebbe esperienza; né alla ragione, come dimostra l'atteggiamento del bambino ancora piccolo e irrazionale - o dell'essere bestiale -, che chiude gli occhi quando qualcuno minaccia di colpirlo in quel punto del viso⁷⁹⁷.

Da dove deriva dunque la volontà di non morire? Che cos'è la *sensualitas* e come si può definire la *voluntas sensualitatis*? La risposta di Rolando è incentrata da una parte sulla dimostrazione dell'esistenza di un'unica *voluntas sensualitatis* capace di raccogliere in sé le *voluntates* corrispondenti a ciascuno degli appetiti dei cinque sensi⁷⁹⁸; dall'altra, sulla dottrina di matrice 'agostiniano-avicenniana' delle due facce dell'anima, una rivolta alle cose superiori, l'altra al corpo⁷⁹⁹. È qui che risiede la *sensualitas* ed è da qui che provengono la volontà dell'anima di rimanere nel corpo e la paura di uscire da esso, mentre i cinque sensi esteriori, l'*ymaginatio* e l'*estimatio* dipendono dal corpo⁸⁰⁰. Quando si distacca dal corpo, dunque, l'anima porta con sé la

extendere. Ergo naturalis est ei ille appetitus. Et non trahit illum a corpore. Sed sensualitas est forma coniuncti, sive sensus. Ergo anima, postquam est exuta a corpore, non habet sensualitatem, nec habet sensum, sed illum appetitum incorporandi habet exuta. Ergo ille appetitus, quo vult esse in corpore, non est appetitus sensualitatis, Sed eodem appetitu vult esse in corpore, quo vult non mori. Quid est enim quod non vult corpus mori anima, nisi quia non vult exire de corpore? et quid est quod non vult exire de corpore nisi quia vult esse in corpore? Ergo ille appetitus, quo Christus voluit non mori, fuit non sensualitatis. Sed aut fuit sensualitatis aut fuit rationis. Sed non fuit sensualitatis. Ergo fuit rationis. Et hoc est contra sanctos et contra magistros».

⁷⁹⁷ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXX, n. 6, p. 98: «Et ideo difficile est scire quid sit voluntas sensualitatis ... Nec potest dici quod ille appetitus, quo volebat non mori, erat corporis, quoniam, si esset corporis, anima exuta, esset corporis. Rationis non videtur fuisse ille horror mortis, qui fuit in Christo, quia puer parvulus, qui nondum utitur ratione, claudit oculum quando aliquis minatur percutere eum in oculo; horret ergo percussionem; similiter et bestia; et constat quod in eis non est usus rationis».

⁷⁹⁸ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXX, n. 7, p. 98: «Dicimus quod in quolibet sensu particulari est proprius appetitus, sed omnes illi appetitus colliguntur in uno appetitu, qui dicitur appetitus sensualitatis. Non nego, si quilibet appetitus qui est in aliquo sensu dicitur appetitus, qui est voluntas, quin sint quinque voluntates sensualitatis in homine; et quinque fuerunt in Christo. Sed quoniam omnes illi appetitus colliguntur in uno, ideo dicitur una esse voluntas sensualitatis».

⁷⁹⁹ Per un'analisi della genesi 'agostiniano-avicenniana' della dottrina e della sua ricezione-evoluzione nel Medioevo (di cui la trattazione di Rolando mi pare essere un esempio particolarmente significativo), cfr. R. W. MULLIGAN, "Ratio Superior and Ratio Inferior: the Historical Background", *The New Scholasticism*, 29 (1955), pp. 1-32.

⁸⁰⁰ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXX, n. 8, p. 98: «Que sit autem ista sensualitas et quid sit, sive que sit ista voluntas sensualitatis, dicam. Ego dico quod anima humana duas habet facies, sicut dicit Augustinus, et Avicenna in sexto libro de naturalibus: unam ad superiora et aliam ad corpus. Quantum ad illam quam habet ad corpus, dicitur habere sensualitatem. Et hoc est illud secundum quod dependet a corpore. Et istud est radix omnium sensuum. Et omnes sensus fundantur in ista dependentia; et non solum quinque sensus exteriores, sed etiam ymaginatio et estimatio. Ex anima, secundum istam

faccia dell'anima rivolta ad esso e, con quella, il relativo appetito; non è così per il senso, che è forma del composto e, come messo in luce, dal corpo dipende. Per questo motivo, l'anima separata possiede la *voluntas sensualitatis*, ma non la *voluntas sensus*:

Patet ergo quod anima, quando exit de corpore, fert secum illam faciem. Quare et illum appetitum; sed sensum non fert secum, quoniam sensus est forma coniuncti. Bene concedo quod anima humana, postquam est exuta, non habet voluntatem sensus, et tamen habet voluntatem sensualitatis. Patet ergo quod sensus dependet a corpore, sed non sensualitas. Secundum quod locuti sumus de sensualitate, non dependet a corpore, quin possit esse sine corpore in anima exuta⁸⁰¹.

Dunque, a una *voluntas rationis*, corrispondente alla *facies* superiore dell'anima, si affianca una *voluntas sensualitatis*, identificantesi non con una forma di *eligentia*, ma con l'appetito di quelle cose che convengono al corpo⁸⁰². Un appetito che si configura come espressione di quella parte dell'anima che, in virtù dell'amicizia e della *collimitantia* che la unisce al corpo, percepisce la sua dissoluzione come la propria dissoluzione (per quanto non *secundum essentiam*) e dunque vede nella morte del corpo il sommo pericolo (al contrario della *superior facies*, che teme esclusivamente il peccato, in quanto unico ostacolo al conseguimento della visione di Dio)⁸⁰³.

faciem inferiorem, exit voluntas qua anima vult esse in corpore, et horret exire de corpore, et vult non mori». Nella questione successiva, Rolando polemizza apertamente con coloro che collocano la volontà di non morire nella *brutalitas*, affermando che «male sonat illud verbum, et falsum est» (*ivi*, c. XXXI, n. 11, p. 101). Come si è messo in luce nel paragrafo precedente, questa è la posizione espressa da Guglielmo di Auxerre.

⁸⁰¹ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXX, n. 9, p. 98.

⁸⁰² ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXX, n. 10, p. 98: «... [voluntas sensualitatis] est appetitus eorum que conveniunt corpori; non tamen oportet quod sit eligentia, nisi illa que rationis. Equivocum enim est voluntas».

⁸⁰³ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXX, n. 13, p. 99: «... superior facies non habet amicitiam, sive collimitantiam ad corpus, et ideo non horret eius dissolutionem, quoniam non amicitur ei, et ideo non horret eius destructionem. Et preterea, cum quelibet res naturaliter horreat suam destructionem, sive sui esse peremptionem, et illa facies anime inferior secundum aliquid perimitur per destructionem corporis, quamvis non secundum essentiam omnino, ideo horret mortem et destructionem corporis, quia in hoc est quodam modo destructio sui; et unquodque appetit naturaliter conservationem sui esse. Superior autem facies horret solum peccatum, quoniam per ipsum quodam modo destruitur in inferno facies illa superior, que est creata post hanc vitam videre Deum, et in hoc perficitur; peccatum autem aufert ei illam perfectionem. Et ideo horret peccatum».

E così, nel Cristo, come in qualunque altro uomo, la *voluntas rationis* desidera morire, mentre la *voluntas sensualitatis* vuole vivere e della morte ha paura. Per vari ordini di ragioni, tuttavia, non si può parlare di *contrarietas* tra volontà differenti e diversamente indirizzate, né, tantomeno, di lotta tra desiderio della carne e desiderio dello spirito, giacché tutti i moti della sua anima sono in lui pacati come gli animali dell'arca di Noè⁸⁰⁴. Innanzitutto perché, come si è mostrato, la *voluntas rationis* e la *voluntas sensualitatis*, nonostante si rinvengano nella stessa anima, non sono espressione della medesima *facies*; come se, esemplifica Rolando, Pietro volesse correre, mentre Giovanni no:

Cum ergo non fuerint illi duo appetitus, sive ille due voluntates, sensualitatis et rationis, in eodem precise, quia non in eadem facie anime Christi, et quamvis fuerint ad diversa, sive ad opposita, non fuerunt contrarii. Sicut si Petrus vellet currere et Iohannes vellet non currere, ille due voluntates non dicerentur esse contrarie⁸⁰⁵.

Inoltre, le due volontà non tendono alla distruzione o all'espulsione reciproca; anzi, la *voluntas rationis* sostiene e in qualche modo regge la *voluntas sensualitatis*, dal momento che vuole che la sensibilità voglia ciò che vuole o, in altri termini, ne condivide la 'condotta', pur non facendola propria⁸⁰⁶. Ancora, mentre la ragione *sceglie*

⁸⁰⁴ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXX, n. 3, p. 99. L'accostamento delle passioni del Cristo agli animali dell'arca di Noè, generalmente attribuito ad Agostino, in realtà si rinviene presso le *Sententiae* di Alano di Lilla, là dove l'autore analizza l'invocazione *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste* etc. (cfr. ALANUS DE INSULIS, *Liber sententiarum ac dictorum memorabilium Magistri Alani de Insulis*, n. 23, PL 210, 241).

⁸⁰⁵ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXI, n. 11, p. 101. Questo concetto viene ribadito nella risposta alle obiezioni. Cfr. *ivi*, n. 17, p. 102: «quod Augustinus dicit illas voluntates esse contrarias propter contraria volita, intelligendum est: si ille voluntates exeunt ab eadem radice, ut a rationali, vel a concupiscibili, vel irascibili. Sed iste due voluntates non exeunt ab eadem radice, quoniam una illarum voluntatum a ratione, et alia a sensualitate».

⁸⁰⁶ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXI, n. 12, p. 101: «Alio modo non fuerunt contrarie ille due voluntates, quia una non tendebat ad destructionem alterius, sicut est natura contrariorum, nec una volebat alteram expellere, sicut est natura contrariorum. Et ideo non concupiscebat caro adversus spiritum in Christo. Nec fuit aliqua contrarietas, quia voluntas rationis iuvabat voluntatem sensualitatis in suo volito, quia voluntas sensualitatis quodam modo regebatur a voluntate rationis, et ratio volebat sensualitatem velle hoc quod volebat».

di morire, la sensibilità non decide di non morire, per quanto lo voglia: nella *facies* inferiore dell'anima, infatti, non v'è posto né per la *deliberatio* né per la *collatio*⁸⁰⁷. Oltre a ciò, scrive Rolando, la morte e la vita, oggetti rispettivamente della *voluntas rationis* e della *voluntas sensualitatis*, non sono reciprocamente contrarie, ma soltanto *privative opposita* l'una rispetto all'altra, come quando uno vuole mangiare la carne, e un altro vuole mangiare le fave. La carne è diversa dalle fave, le fave sono diverse dalla carne; ciò non toglie che i due possano mangiare cose diverse in grande concordia⁸⁰⁸.

Del resto - e questa è la ragione più importante di tutte -, il fine della *voluntas rationis* di Cristo non è la morte *sic et simpliciter*, ma la salvezza del genere umano mediante la morte. La salvezza, dunque, non la morte ne costituisce l'oggetto, come quando si dice: "Voglio andare a Roma (salvezza) per questa via (morte)": l'oggetto della volontà è Roma, non la via. Dunque, se la ragione vuole la redenzione e la sensibilità vuole la vita, vengono meno le condizioni perché si possa parlare di *contrarietas*⁸⁰⁹. In ogni caso, la *sensualitas*, nel volere la vita, rispetta le disposizioni

⁸⁰⁷ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXXI, n. 13, p. 101: «Item ratio volebat mori, idest eligebat; sensualitas autem non eligebat non mori. Si autem elegisset, videretur aliquo modo contrarietas. Non elegit, sed appetiit sensualitas sine deliberatione, quoniam in illa facie anime, quantum ad illum appetitum, non est deliberatio vel collatio».

⁸⁰⁸ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXXI, n. 14, p. 102: «Item alia ratione non fuerunt contrarie, quoniam ratio volebat mortem corporis, sensualitas volebat vitam; mors autem et vita non sunt contraria, sed privative opposita. Quid ad contrarietatem si ratio voluit mortem et sensualitas voluit vitam? vel quid ad repugnantiam? ego volo comedere carnes, et tu vis comedere fabas: numquid hoc non potest fieri in magna concordia?».

⁸⁰⁹ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, I. III, c. XXXI, n. 15, p. 102: «Ultimo dico meliorem rationem quare nullo modo fuerunt contrarie. Dico quod finis voluntatis rationis nullo modo fuit mors Christi. Nec ratio Christi proprie voluit mortem Christi, sed solum salutem per mortem. Ego volo ire Romam per viam istam: volo Romam, et tamen non volo viam istam. Ratio ergo voluit salutem generis humani, et illud fuit proprium volitum rationis. Et vita fuit proprium volitum sensualitatis. Numquid inter illa duo est aliqua contrarietas? Credo quod nec apparens, nec existens. Non enim ratio Christi diligebat mortem Christi ... Quamvis enim voluerit mortem per accidens ratio Christi, non ideo simpliciter dicendum quod volitum rationis fuerit mors». Ugo di San Caro esprime un concetto analogo servendosi di esempi diversi (voler morire ed esser con Cristo e non voler morire; voler essere nel fango con cento marchi e non voler essere nel fango): «Solutio. Reuera in Christo non fuit contrarietas uoluntatum ... Ad id quod primo obicitur concedimus quod contrarietas uolitorum facit contrarietatem uoluntatum sed in Christo non fuerunt contraria uolita, uerum quidem est quod non mori fuit uolitum in eo uoluntate sensualitatis sed mori in eo non fuit uolitum proprie aliqua uoluntate, sed liberare genus humanum morte sua hoc proprie fuit uolitum uoluntate rationis. Hec autem, non mori scilicet et liberari genus humanum morte sua, non sunt contraria sicut uelle dissolui et esse cum Christo et non uelle dissolui. Item uelle esse in luto cum centum marcis et non uelle esse in luto. Et ideo uoluntates non sunt contrarie. Nam cum dicitur uolo dissolui et esse cum Christo uoluntas proprie non est dissolutionis sed eius quod dicitur esse cum Christo» (HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XVII, f. 77rb).

divine, nella misura in cui, come già sottolineato, vuole ciò che Dio vuole che essa voglia⁸¹⁰; d'altronde, essa, per quanto ben ordinata - qual è quella del Cristo -, non può che desiderare ciò che è buono e conveniente per sé, non essendo dotata della capacità propria della ragione di istituire confronti e dunque della possibilità di cogliere - e di scegliere - ciò che è meglio⁸¹¹. Anzi, nel Cristo il desiderio di continuare a vivere e la conseguente paura della morte espressi dalla *sensualitas* non vengono neanche mitigati dagli effetti della *dulcedo Dei* di cui beneficiano i santi, nonostante egli goda di questo privilegio in misura incommensurabilmente maggiore: il Verbo incarnato, infatti, vuole che quell'affetto permanga in lui, per dimostrare di possederlo veramente⁸¹².

⁸¹⁰ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXI, n. 18, p. 102: «... discors est voluntas alicuius a voluntate divina, quando ille vult aliud quam Deus velit eum velle. Sed sensualitas in Christo non volebat aliud quam Deus volebat eam velle. Deus enim volebat eam velle illud quod volebat». Del resto, l'adagio sallustiano secondo cui l'amicizia vera consiste nel volere e nel non volere la stessa cosa va inteso nel modo seguente: qualsiasi cosa uno voglia, l'altro vuole che quello lo voglia (*ivi*, n. 19, pp. 102-103).

⁸¹¹ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXI, n. 21, p. 103: «Ad aliud quod opponebat - quod sensualitas Christi erat optime ordinata - ben concedo. 'Ergo appetebat quod erat sibi melius': dicimus quod illud argumentum est sophisticum ex fallacia consequentis. Instantia est in omnibus que sunt recte ordinata secundum naturam et non secundum collationem aliquam. Ecce iste lapis est bene ordinatus secundum naturam, et tamen non appetit quod est melius, quoniam melius est comparativum, et non cadit nisi in hiis que habent rationem et collationem. Sufficit autem illis, que non habent rationem, appetere bonum. Sensualitas autem illa Christi non erat collativa. Unde non appetebat nisi illud quod erat sibi bonum et conveniens; et hoc erat vivere in corpore. Id autem quod melius erat, secundum quod melius, non attingebat».

⁸¹² ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXI, n. 16, p. 102: «... quamvis ille appetitus, sive affectus, quo anime sanctorum volebant esse in corpore, mitigaretur per dulcedinem Dei, non tamen extinguebatur in Christo propter dulcedinem improporcionalem dulcedini sanctorum. Et hoc erat ideo quia Christus volebat quod ille appetitus staret, ut ostenderet se habere affectum humanum. Sed talis affectus non erat in potestate sanctorum. Et ideo non est simile».

Alessandro di Hales e la *Summa halensis*

Al tema delle volontà di Cristo l'autore della *Summa halensis* dedica un'intera questione suddivisa in due capitoli, in cui si chiede se nel Verbo incarnato si rinvenano volontà diverse e contrarie. Nel *respondeo* del secondo capitolo vengono individuati quattro punti di vista in base a cui è possibile affermare che nel Cristo albergano volontà differenti. Oltre ad essere dotato di una volontà umana e di una volontà divina, corrispondenti a ciascuna delle due nature che lo contraddistinguono, egli possiede secondo la natura umana una *voluntas rationis* e una *voluntas sensualitatis*; e, secondo la ragione, una *voluntas naturalis*, propria della ragione in quanto unita al corpo, e una *voluntas rationis*, propria della ragione in quanto tale e completamente conforme alla volontà divina⁸¹³; infine, a partire da una distinzione mutuata da Ilario di Poitiers,

⁸¹³ Come sintetizza in maniera molto efficace Gondreau (P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul*, pp. 310-317), la distinzione tra una *voluntas naturalis* - secondo cui il Cristo vuole vivere e recalcitra di fronte alla prospettiva della morte - e una *voluntas ut ratio* - secondo cui, viceversa, vuole morire per redimere l'umanità - deriva da quella tra *θέλησις* e *βούλησις* adottata da Giovanni Damasceno. Già presente nel Vangelo (Lc 22, 42: «Padre, se vuoi (*βούλει*), allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà (*θέλημα*)»), questa distinzione viene introdotta per la prima volta in un'opera cristologica di carattere sistematico da Massimo il Confessore, nei suoi scritti contro il monotelismo, sebbene sia già utilizzata da Nemesio di Emesa in un contesto antropologico. Sulla base della riflessione di Massimo e, in certa misura, di Nemesio, il Damasceno definisce la *thelesis* «ipse naturalis et vitalis appetitus omnium naturae constitutivorum», mentre la *bulis* viene descritta come una «qualitativa naturalis thelesis (id est voluntas), scilicet rationalis appetitus alicuius rei» (IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 36, nn. 8-9, pp. 135-136). Il primo a introdurre questa contrapposizione in Occidente è Filippo il Cancelliere, che però, identificando la *boulesis* con la *voluntas ut ratio* - cioè con una inclinazione appetitiva intenzionale e deliberata - misinterpreta il Damasceno, che, come scrive Torrell, si limita a farne «la fixation en un point donné de la tendance fondamentale de la *thelesis* vers la fin» (J.-P. TORRELL, *Appendice I. Notes explicatives*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. III, 3^a, Questions 16-26, nouvelle édition, traduction française, notes et appendice par J.-P. TORRELL, Paris 2002, n. 46, p. 318). Ad eccezione di Alberto Magno, tutti gli autori successivi faranno proprio l'errore. La bibliografia su questo tema è piuttosto ampia; oltre ai testi già citati, ci si limita a ricordare R.-A. GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 21 (1954), pp. 51-100; E.-H. WEBER, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, pp. 189-190; J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, t. II, pp. 358-361; A. A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere*; K. MADIGAN, *The Passions of Christ in High-Medieval Thought*, pp. 85-88. Su Massimo il Confessore e la controversia monotelita, cfr. F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie de Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Maxime le Confesseur*, Paris 1979; M. DOUCET, «Vues récentes sur les 'métamorphoses' de la pensée de saint Maxime le Confesseur», *Science et Esprit*, 31 (1979), pp. 269-302; F.-M. LÉTHEL, «La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite», in F. HEINZER, C. SCHÖNBORN (edd.), *Maximus Confessor*, Fribourg 1982. Si veda anche F.-X. MURPHY-P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, Paris 1974. Per una sintesi molto utile sul problema, cfr. J.-P. TORRELL, *Appendice II.II. Renseignements techniques* in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. III, pp. 402-432. Sulla questione della

manifesta una volontà *ratione sui* e una volontà *ratione membrorum*⁸¹⁴. A questa molteplicità di volontà tuttavia, non corrisponde una loro contrapposizione reciproca: nel Cristo, infatti, non si registra alcun contrasto, né tra la *voluntas humana* e la *voluntas divina*; né tra *voluntas sensualitatis* e la *voluntas rationis*; né tra la *voluntas naturalis* e la *voluntas rationis*; né tra la *voluntas ratione personae suae* e la *voluntas ratione membrorum*. Il conflitto si genera infatti solo quando due desideri antitetici sfociano dalla medesima volontà (*nisi ubi sunt eiusdem generis voluntates*⁸¹⁵), laddove

distinzione nel Nuovo Testamento, cfr. P. JOÜON, “Les verbes ΒΟΥΛΟΜΑΙ et ΘΕΛΩ dans le Nouveau Testament”, *Revue des Sciences religieuses*, 30 (1940), pp. 227-238. Si noti che nella *Glossa* di Alessandro di Hales il tema delle volontà del Cristo (come quello della sua preghiera) è affrontato in maniera molto sintetica; per questo motivo, si è deciso di inserire l’analisi della riflessione condotta in questo testo nel capitolo dedicato alla *Summa halensis*. Si noti che la distinzione tra *voluntas naturalis* e *voluntas deliberativa* si rinviene anche nel ms. L della *Glossa* di Alessandro: «Nota. Est voluntas naturalis et est voluntas deliberativa. Naturalem Deus vult non velle, et hanc suae non tenemur conformare voluntati, sed aliam» (ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XVII (L), n. 21, p. 181). E poco oltre si legge: «Respondeo: non sunt bonum eiusdem generis [scil. mori et non mori]. Non mori enim est bonum naturae, mori vero pro redemptione hominum est bonum gratiae. Mori autem absolute non est bonum, immo malum naturae». (*ivi*, n. 23, p. 181).

⁸¹⁴ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, c. II, resp., pp. 177-178: «... Christus dicitur habuisse diversas voluntates quatuor modis. Primo modo, iuxta duas naturas divinam et humanam dicuntur in Christo diversae voluntates, divina scilicet voluntas et humana. Secundo modo, secundum humanam naturam dicuntur in Christo diversae voluntates, voluntas scilicet rationis et voluntas sensualitatis. Tertio modo, dicuntur in Christo secundum rationem diversae voluntates, quia ratio habet quamdam voluntatem ut natura est unibilis corpori, et habet voluntatem ut ratio est per omnia conformis divinitati, et secundum hoc dicerentur diversae voluntates in Christo: voluntas naturalis et voluntas rationis. Quarto modo dicuntur diversae voluntates in Christo ratione sui et ratione membrorum; dicendum ergo quod in Christo fuerunt diversae voluntates, ut quaedam dicatur velle in persona sua, quaedam vero in persona membrorum». Nel ms. L della *Glossa alle Sentenze* di Alessandro di Hales, l’autore individua in maniera molto chiara sei possibili interpretazioni della duplicità della volontà del Cristo, classificando così le opinioni delle varie *auctoritates*: «Prima expositio est: pro Christo secundum se et secundum membra. Et sic intelligitur illud Hilarii: “Non sibi orat transire calicem” etc. - Secunda est secundum quod ambae exponuntur de Christo secundum se: una est voluntas naturalis humana qua renuit mortem, altera naturalis divina qua voluit mori, quia in Christo duae fuere naturae. Et sic intelligitur auctoritas Augustini in littera: “Christus in passione duas expressit in se voluntates” etc. - Tertia expositio est secundum quod utraque voluntas est humana, et [hoc] vel humana in se et naturalis, vel in ordinatione ad divinam. Et sic intelligitur illa auctoritas Hieronymi super hoc: *Spiritus promptus est* etc. - Quarta expositio secundum quod utraque est humana in se, et hoc vel rationis, vel sensualitatis. Et sic intelligitur illa auctoritas: *Cum senueris, alius te cinget*, in Ioanne. - Quinta est secundum quod utraque est rationis: pro [ut mota est a] sensualitate, vel secundum quod mota est a divina voluntate. Et sic intelligitur illud Damasceni: “Prius a naturali infirmitate tentata, secundum sensum eam quae in separatione carnis naturalem [com]passionem passa Domini anima, ut vere hominis facti secundum beneplacitum eius, rursus divina munerata voluntate adversus mortem audet”. Sexta expositio est: est voluntas rationis secundum se, et eius prout unitur divinitati. Et sic intelligitur illud Augustini: “Homini affectus gerens”» (ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XVII (L), n. 20, pp. 180-181 ; cfr. *ivi*, d. XVII (A), n. 9, pp. 176-177; d. XVII (E), n. 29, p. 189).

⁸¹⁵ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, c. II, ad primum, p. 178.

nel caso del Verbo incarnato la volontà di vivere è espressione dell'appetito sensitivo, caratterizzato da una necessità intrinseca (e dunque non suscettibile di valutazione morale), mentre la volontà di morire fa capo alla razionalità, l'unica facoltà dotata della libera potestà rispetto al suo atto⁸¹⁶:

... Christus habuit diversas voluntates, sed non contrarias. Contraria enim nata sunt fieri circa idem; quia ergo non erat circa idem voluntas moriendi et vivendi nec secundum idem in Christo, quia unum circa sensualitatem aliud circa rationem, non erit contrarietas voluntatis sensualitatis et rationis⁸¹⁷.

Essendo coinvolte dunque due diverse declinazioni della volontà, si può parlare sì di *diversitas*, ma non di *contrarietas*. Perché vi sia conflitto tra carne e spirito, infatti, non basta che la carne voglia qualcosa che lo spirito non desidera, ma è necessario che la carne desideri qualcosa che lo spirito non vuole che essa desideri; o, in altri termini, non v'è contesa - dunque *inordinatio* - quando la carne vuole qualcosa che lo spirito vuole che essa voglia, pur non desiderandolo a sua volta⁸¹⁸.

⁸¹⁶ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, c. II, ad primum, p. 178: «Voluntas autem sensualitatis et rationis non sunt eiusdem generis, quia illa habet liberam potestatem respectu sui actus, ista vero habet inditam necessitatem». Cfr. *ivi*, ad quintum, pp. 178-179: «... motus voluntarius dicitur proprie et improprie. Motus voluntarius proprie dicitur voluntate rationali, quae est domina sui actus ... et ideo ei lex imponitur; et ideo circa motum eius est licitum et illicitum. Motus vero voluntarius improprie dicitur voluntatis naturalis vel sensualitatis, qui est determinatus ad unam partem, et ideo necessarius, et ideo circa illum motum non cadit licitum vel illicitum».

⁸¹⁷ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, c. II, resp., p. 178. Accanto a questa soluzione l'autore ne illustra un'altra, attribuita a generici *quidam* (in nota gli editori rimandano a Odo Rigaldi) e fondata sulla distinzione tra una *contrarietas moralis*, che si definisce *secundum rationem boni et mali*, e una *contrarietas naturalis*, moralmente irrilevante, in quanto determinata *secundum contrarias dispositiones in natura*: sulla base di questa soluzione, nel Cristo si rinverrebbe esclusivamente questo secondo tipo di opposizione, dal momento che sia il desiderio di vivere sia il desiderio di morire si configurano come buoni *in moribus* e come contrari soltanto *in natura* (cfr. *ibidem*) L'autore però considera questa risposta insufficiente e le preferisce la soluzione adottata, come si è visto, da Guglielmo di Auxerre, basata sul principio delle volontà diverse ma non contrastanti (una soluzione rifiutata esplicitamente sia da Alberto Magno sia da Bonaventura, che la giudicano inadeguata).

⁸¹⁸ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, c. II, ad secundum, p. 178: «... non dicitur contrarietas carnis et spiritus, eo quod caro concupiscat aliquid quod non concupiscit spiritus, sed quia caro concupiscit aliquid quod spiritus non vult eam concupiscere ... Propter hoc ergo dicuntur adversari in nobis concupiscentia carnis et spiritus, quia concupiscere carnis et spiritus contrariantur, non solum ipsa concupita. In Domino autem Iesu, quamvis ipsa concupita fuerint contraria a spiritu et carne, scilicet vivere et mori, tamen concupiscere carnis non erat contrarium ipsi concupiscere spiritus, quia spiritus

In questo modo è possibile sostenere che il moto della *sensualitas* del Cristo è perfettamente ordinato, dal momento che segue un percorso conforme a quello indicato dalla volontà di ragione: questa, infatti, si oppone soltanto alla sua persistenza, non al suo insorgere⁸¹⁹. Inoltre, *absolute* o *in spiritu* il Verbo incarnato vuole ciò che vuole anche la *sensualitas*, vale a dire vivere; solo *cum conditione nostrae redemptionis* vuole morire⁸²⁰. Mentre infatti la volontà naturale si identifica con una *voluntas absoluta*, la volontà razionale si configura come *conditionalis*:

... est voluntas absoluta et est voluntas conditionalis. Voluntas absoluta est, qua aliquid volumus simpliciter; voluntas vero conditionalis est, qua volumus aliquid ratione alicuius causae trahentis vel impellentis⁸²¹.

volebat quod ipsa hoc concupisceret». Cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XVII (ms. AE), n. 4, p. 175: «Sensualitas aliquando vult aliquid, et ratio non vult illud; aliquando sensualitas vult aliquid, et ratio vult ipsam velle illud; aliquando sensualitas vult aliquid, et ratio vult oppositum eius. Et isto ultimo modo dicitur quod *caro concupiscit adversus spiritum*» (cfr. *ivi*, d. XVII (L), n. 16, pp. 178-179, dove, nel *respondeo*, si legge: «motu sensualitatis nihil voluit quin ratio voluerit ipsam hoc velle; nec sequitur contrarietas in voluntatibus, nisi sit ex parte volitorum et iudicis, id est materiae et primi moventis».

⁸¹⁹ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, c. II, ad quartum, p. 178: «... concedendum est quod ille motus fuit ordinatus; et voluntas rationis voluit idem uno modo quod sensualitas, alio modo non: voluit enim ut motus ille surgeret, sed noluit ut procederet».

⁸²⁰ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, c. II, ad quartum, p. 178: «Praeterea, voluit absolute sive in spiritu quod voluit sensualitas, scilicet vivere; cum conditione nostrae redemptionis voluit oppositum, scilicet mori. Voluntate ergo naturali voluit idem cum sensualitate, scilicet vivere; rationali vero voluntate, consideratione nostrae redemptionis, voluit mori; nec sunt voluntates contrariae, sed diversae». Si noti che per *voluntas absoluta* si intende qui *voluntas non relata ad aliud*, come l'autore spiega là dove si occupa del rapporto tra volontà e manifestazione delle passioni nell'anima di Cristo (cfr. *ivi*, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. I, a. IV, resp., p. 202). In questo passo vengono indicate altre due possibili accezioni di "volontà assoluta": «Est velle absolutum, quo aliquid appetitur, non aliqua coactione ex alio; et est velle absolutum, quo aliquid appetitur propter se, sicut volo beatitudinem» (*ibidem*). Com'è facile prevedere, secondo questi due significati, la volontà di soffrire/morire del Cristo può essere considerata come "assoluta"; in questo modo, può essere qualificata come del tutto volontaria - e dunque meritoria - e, al contempo, condizionale.

⁸²¹ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, c. II, ad primum-secundum², p. 179. Qui la riflessione intorno alla volontà viene condotta a partire da Phil 1, 23 (*Cupio dissolvi et esse cum Christo*), che, in quanto contrapposto a II Cor 5, 4 (*Nolumus exspoliari, sed supervestiri* etc.), sembra introdurre un conflitto di volontà nell'Apostolo. In realtà, spiega l'autore, mentre il desiderio di vivere si riferisce alla *natura*, il desiderio di morire è conseguenza dell'*infirmetas* di un corpo intrinsecamente corruttibile. Inoltre, mentre la volontà di continuare a vivere si configura come assoluta, il desiderio di morire è posto sotto la condizione di *essere con Cristo*. Tuttavia, si legge poco oltre, in Paolo neanche il desiderio di permanere nella carne si può considerare come *absolutus*, in quanto subordinato all'*utilitas fratrum*. Si noti che Bonaventura riprende questo passo della *Summa theologica* nel secondo *dubium* della *distinctio* XVII del suo commento alle *Sentenze*; tuttavia qualifica senza esitazioni il desiderio di Paolo di restare in

Per questo motivo è possibile sostenere senza cadere in contraddizione che secondo la volontà naturale Cristo vuole vivere, mentre secondo la volontà razionale vuole morire; analogamente, secondo la volontà naturale, che risponde all'appetito naturale della ragione, soffre - e soffre *massimamente*⁸²² -, mentre secondo la volontà deliberativa, che risponde all'appetito razionale, gioisce in vista del fine della sofferenza⁸²³.

vita *propter utilitatem fratrum* come l'espressione di una volontà assoluta e aggiunge che, se è vero che egli non fa esperienza della *repugnantia* [*voluntatum*], tuttavia in lui si registra una certa *mentis angustia ex hoc duplici desiderio* (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, dubium II, p. 376).

⁸²² La straordinaria intensità del dolore deriva esclusivamente dall'ottima qualità della complessione del corpo del Cristo e dalla sua somma convenienza ripetto all'anima. Cfr. *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. V, c. I, resp., p. 214: «Dolor Christi, si consideretur secundum naturam, maximus est dolor. Magnus enim est dolor, qui magis est contra naturam patientis; maior, qui magis est contra naturam patientis et etiam contra voluntatem. Maior ergo fuit dolor in Christo, quia magis contra naturam patientis; unde cum corpus eius fuerit optimae complexionis et optime conveniens animae, anima maxime doluit in separatione, ideo maior dolor. Si consideretur maior dolor secundum quod dicitur contra voluntatem patientis, hoc est dupliciter: nam est voluntas naturalis et est voluntas rationis vel rationalis. Primo modo fuit maximus dolor in Christo; secundo modo non fuit dolor in Christo, quia nunquam fuit martyr, qui tantum informatum charitate desideraret mori, et ex hoc est meritum passionis».

⁸²³ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. V, q. I, m. II, c. I, a. III, resp., p. 201: «... appetitus duplex, ideo voluntas duplex: appetitus naturalis et rationalis; sic rationalis voluntas est duplex: naturalis, respondens appetitui naturali rationis, et deliberativa quae respondet appetitui rationali; utraque autem voluntas idem est secundum rem, sed differens secundum rationem. In naturali ergo voluntate fuit passio, sed non in deliberativa. Naturalis autem voluntas est per comparisonem ad suum corpus, et dolet de contrario, scilicet de separatione; ideo passio fuit in voluntate naturali. Deliberativa est secundum quam contulit utilitatem passionis, et secundum hanc non fuit passio».

Alberto Magno

// De incarnatione

Nel trattato sull'incarnazione Alberto colloca l'analisi delle volontà del Cristo nel quadro dell'indagine relativa alle conseguenze dell'unione nella sua anima, subito dopo la trattazione delle questioni legate alla sua scienza e alla sua potenza. Tre sono le domande che si pone al riguardo: se il Verbo incarnato abbia due volontà; se sperimenti la passione del timore secondo la parte inferiore e secondo la parte superiore della sua anima; infine, da quale parte della ragione scaturisca la sua supplica nel momento della passione. Il percorso tracciato dal Domenicano è tanto chiaro quanto coerente: l'esame delle volontà di Cristo non può non chiamare in causa la questione del timore, che, a sua volta, viene utilizzata come preludio all'analisi della supplica, momento in cui sia il contrasto - per quanto apparente - tra volontà diverse sia la passione del turbamento trovano la loro massima espressione. In questo capitolo ci si occuperà soltanto del primo e del secondo articolo, che sollevano problemi già affrontati in questo lavoro, come la coesistenza di piacere e dolore nella medesima regione dell'anima; l'articolo dedicato alla preghiera sarà invece preso in esame nel capitolo successivo.

Nel primo articolo della seconda questione, intitolato *Utrum habuerit duas voluntates*, Alberto si propone dunque di dimostrare come nel Cristo si rinvengano due volontà distinte, rispettivamente corrispondenti alla sua natura umana e alla sua natura divina, senza tuttavia compromettere l'unità e la coerenza del soggetto volente. Una preoccupazione, questa, evidente nell'esigenza di fornire una giustificazione non soltanto degli argomenti *contra*, fondati sulle *auctoritates* del Damasceno e di Aristotele, ma anche di uno dei due argomenti *pro*, ispirato a un passo di un'epistola dionisiana.

Nel primo argomento si legge che:

- 1) poiché a una sola proprietà naturale segue un'unica *denominatio* (come da "intelletto" deriva "intellettuale"), mentre da due proprietà differenti per specie seguono due diverse *denominationes*;

2) poiché volontà divina e volontà umana differiscono per specie;

3) a queste due specie differenti di volontà corrispondono due *denominationes* distinte e dunque il Cristo non si configura come un soggetto volente unitario⁸²⁴.

Una conclusione che, apparentemente invalidata da un brano del *De fide orthodoxa* in cui il Cristo è presentato come un unico soggetto volente⁸²⁵, viene da Alberto suffragata e corroborata:

Denominationes et denominativa formaliter multiplicantur secundum proprietates, a quibus sumuntur non materialiter. Bene enim potest eadem hypostasis a diversis proprietatibus secundum diversas partes naturae suae sibi convenientibus denominari, sicut videmus, quod homo dicitur longus vel brevis a proprietatibus corporis, intellectivus autem et voluntativus a proprietatibus animae⁸²⁶.

Il numero delle *denominationes* dipende da quello delle proprietà, da cui le prime derivano *formaliter*, come dimostra l'esempio dell'uomo, che è detto basso o alto in rapporto alle proprietà del corpo, dotato di intelletto o dotato di volontà, invece, in relazione alle proprietà dell'anima; analogamente, l'ipostasi può ricevere qualificazioni differenti a seconda delle diverse proprietà corrispondenti alle diverse parti della sua natura. Allo stesso modo, per evitare di cadere in errore, bisogna intendere correttamente il passo della *Metaphysica* in cui Aristotele scrive che la nozione di potenza precede il concetto di atto e da cui sembra di poter dedurre che gli atti di Cristo, non potendo essere al contempo eterni e temporali, materiali e immateriali, scaturiscono

⁸²⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 1, arg. 1, p. 207: «Una proprietas naturalis facit denominationem unam, ut ab intellectu dicitur intellectuale. Ergo a duabus differentibus specie erunt denominationes duae. Sed divina voluntas et humana differunt specie. Ergo ab ipsis non est denominatio una, sed plures. Christus ergo, si habuit has duas voluntates, non erit unus volens».

⁸²⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 1, arg. 1, p. 207; cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 58, n. 14, p. 221.

⁸²⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 1, ad primum, pp. 207-208.

necessariamente da una sola volontà⁸²⁷. Gli atti del Verbo incarnato, infatti, sono distinti al pari delle sue nature: in altri termini, come non c'è conflittualità o interferenza tra la natura umana e quella divina, così non c'è contrasto o incompatibilità tra gli atti attribuibili a ciascuna di esse⁸²⁸.

Particolarmente interessante è la risposta all'argomento 'dionisiano', incentrato sulla nozione di *actio theandrica* o *deivirilis*, allo stesso tempo divina ed umana, in quanto attribuibile a una sola persona - la persona di Cristo - in due nature e dunque originata da due potenze distinte⁸²⁹. In questo passo, spiega Alberto, Dionigi si riferisce a quelle azioni in cui la potenza divina si distingue dalla potenza umana, come, ad esempio, la cura del lebbroso si differenzia rispetto al contatto della mano: mentre quest'ultimo gesto è proprio della natura corporale, la guarigione dalla lebbra è ascrivibile alla natura divina. Si noti però che, come sottolinea prontamente il nostro autore, dietro questo tipo di azioni è possibile individuare una duplice volontà, una volontà cioè secondo la natura e secondo il fine. Mentre *secundum naturam* tali azioni non possono che configurarsi come molteplici, dal momento che ad ogni potenza corrisponde un solo atto - per cui il contatto non si identifica con la sconfitta della lebbra, e viceversa -, in relazione al fine, non si distinguono atti diversi, in quanto si tratta di azioni strettamente interdipendenti: il contatto della mano si identifica allora con l'estinzione della lebbra (Cristo tocca *per* curare), così come in un solo atto si risolvono l'andare in chiesa e il pregare (giacché si va in chiesa *per* pregare). Questa unità, che si presenta come un'unità di intenti, è tuttavia di competenza del filosofo morale, non di quello naturale:

⁸²⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 1, arg. 2, p. 207: «... dicit Philosophus, quod actus sunt praevii potentiis secundum rationem. Actus autem Christi non possunt esse aeterni et temporales, materiales et immateriales simul. Ergo videtur, quod actibus Christi non possit ostendi nisi una voluntas. Ergo in ipso non est nisi una voluntas». Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, l. IX, c. 4 (1049 b 10-11).

⁸²⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 1, ad secundum, p. 208: «... verum est dictum Philosophi, si debito modo intelligatur. Actus enim Christi distincti sunt quemadmodum et naturae, nec una operatur actum alterius nisi per acceptionem. Et ideo diversas potentias indicant actus illi».

⁸²⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 1, s. c. 1, p. 207: «Beatus Dionysius loquitur de theandrica, idest deivirili, actione et dicit hanc esse Christi, secundum quod est una persona in duabus naturis. Ergo actio sua indicat duas potentias in Christo, scilicet humanam et divinam». Cfr. DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *Epistula 4*, in *Corpus Dyonisiacum*, t. II, ed. A. M. RITTER, p. 161.

... ipse [scil. beatus Dyonisius] dicit hoc propter actiones quasdam, in quibus secundum diversa apparuit potentia humana et potentia divina, sicut fuit cura leprosi ad tactum manus. Contactus enim corporalis naturae est, expulsio vero leprae divinae. Et in talibus actionibus est duplex voluntas, scilicet naturae et finis. Secundum naturam sunt ibi multae actiones. Contactus enim non est fuga leprae nec e converso. Et secundum hoc intelligitur, quod unius potentiae est actus unus. In comparatione vero ad finem non sunt ibi plures actus, sed unus, quia contactus est propter fugam leprae, secundum quod dicimus, quod una actio est ire ad ecclesiam et orare. Et hanc unitatem considerat ethicus et non naturalis⁸³⁰.

Terminata la dimostrazione della duplicità *secundum naturam* della volontà del Cristo, Alberto inizia ad occuparsi della passione del timore da lui sperimentata, chiedendosi secondo quali parti dell'anima abbia temuto. Come si è già avuto modo di mettere in luce, l'autore cerca qui di dimostrare che all'interno della medesima facoltà - la ragione - possono convivere senza alcuna incompatibilità passioni tra loro contrarie, come la gioia e il dolore: secondo quanto scrive Aristotele nel *De anima*, infatti, il compito della ragione consiste proprio nel cogliere più oggetti come uno ordinato all'altro; per questo motivo è possibile concludere senza cadere in contraddizione che, quando la ragione del Verbo incarnato percepisce la morte come finalizzata alla redenzione, accogliendo in sé sia la *plena conceptio mortis* sia la *plena conceptio redemptionis*, si genera in essa un duplice affetto, l'uno, il dolore, corrispondente alla morte, l'altro, il piacere, alla redenzione, così che l'oggetto della sofferenza diventi al contempo fonte di gaudio⁸³¹.

Ma la riflessione sulla passione del timore conduce Alberto a interrogarsi anche sulla relazione tra la volontà del Cristo e quella del Padre: se secondo la parte superiore della sua anima Cristo si adegua alle disposizioni divine, *allora* vuole morire; e chi vuole morire non ha paura della morte. Com'è facile intuire si tratta di una conclusione potenzialmente molto pericolosa, non solo perché, se verificata, svuoterebbe di verità l'umanità del Verbo incarnato, ma anche perché potrebbe essere letta come una

⁸³⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 1, ad tertium, p. 208.

⁸³¹ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 2, s. c., p. 208.

giustificazione del suicidio (non a caso nel commento alle *Sentenze* un articolo della diciassettesima questione è dedicato al rapporto tra amore per la vita terrena e suicidio⁸³²). Perciò nella confutazione di questo argomento Alberto si sforza di articolare il rapporto di conformità tra volontà umana - nella fattispecie, quella del Cristo - e volontà di Dio, presentandolo - senza distinguersi in questo dai contemporanei, se non nella terminologia adottata - come duplice. Secondo la causa materiale, individuabile nell'oggetto voluto, è possibile affermare che Cristo si conforma al volere del Padre, nella misura in cui egli vuole la morte, in quanto ordinata alla redenzione del genere umano:

... duplex est conformitas ad voluntatem divinam. Una secundum causam materialem, quae est in voluto, et hac conformavit se Christus voluntati divinae, secundum quod voluit mortem, secundum quod erat ordinata ad redemptionem⁸³³.

⁸³² Nell'articolo VI della *distinctio* XVII del commento alle *Sentenze* Alberto si interroga sulle parole di Agostino riportate dal Lombardo: «Reliquit affectum infirmitatis, quo nemo vult mori» (il riferimento è a Pietro e, in particolare, a Io 36, 39: *Cum senueris, extends manus tuas, et alius cinget te et ducet quo tu non vis*). La prospettiva del Domenicano sembra qui rovesciata rispetto a quella assunta nel *De incarnatione*, ma l'esito dell'argomentazione è lo stesso: ora si cerca di dimostrare che non è mai il disgusto per la vita in sé a condurre al suicidio, dal momento che l'*amor vitae* è connaturato alla vita medesima; nessuno dunque ne è privo, neanche chi, come il Cleombroto/Teombroto di cui parla Cicerone nelle *Tusculanae* (l. I, c. 34, n. 84, ed. M. PHOLENZ, Leipzig 1918, p. 260) e che viene ricordato da Agostino nel *De civitate Dei* (l. I, c. 22, CCSL 47, pp. 23-24), dopo aver letto un libro di Platone, si getta da un muro per conseguire l'immortalità; o chi, come Giuda e Lucrezia, si uccide per la vergogna della turpitudine di un atto commesso liberamente o per forza; o, infine, chi lo fa perché afflitto da melancolia, cioè da quel tedio della tristezza che induce a preferire il non essere all'essere. E, aggiungiamo noi sulla scia del ragionamento di Alberto, non ne è privo neanche Cristo, che, come scrive Agostino nel prosieguo del passo citato nelle *Sentenze* lombardiane, tratto dal commento al Vangelo di Giovanni, «propter nos consolandos hunc [scil. infirmitatis affectum] etiam in se transfiguravit ipse Salvator, dicens: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*: qui utique mori venerat, nec habebat mortis necessitatem, sed voluntatem, potestate positurus animam suam, et rursus eam potestate sumpturus. Sed molestia quantacumque sit mortis, debet eam vincere vis amoris, quo amatur ille qui cum sit vita nostra, etiam mortem voluit perferre pro nobis». Al pari di Pietro e di tutti gli altri martiri, dunque, il Verbo incarnato «nolens ad eam [scil. molestiam mortis] venit, sed volens eam vicit» (AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Iohannis Evangelium*, tr. CXXIII, n. 5, CCSL 36, pp. 679-680). Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, dubium I, pp. 375-376.

⁸³³ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 2, ad secundum, p. 208.

Ad una conclusione analoga si giunge se si considera la volontà di Cristo secondo la causa efficiente, dal momento che egli vuole ciò che Dio vuole che voglia, cioè la morte, che pure è contraria alla natura:

Alia est secundum causam efficientem, scilicet quando nos volumus id quod deus vult nos velle, et hac conformavit se Christus voluntati divinae, quando voluit non mori, secundum quod mors contraria est naturae⁸³⁴.

Mentre nel primo caso, dunque, la conformità è, per così dire, immediata, nel secondo si assiste a un movimento di adeguazione della volontà del Cristo nei confronti della volontà del Padre: nonostante rifugga la morte in virtù di quella stessa natura di cui questi lo ha dotato e pur sperimentando il dolore e il timore causati dalla separazione dell'anima dal corpo, Cristo accetta di sottomettersi alle decisioni divine. Del resto, secondo il filosofo morale, il tollerare e il gioire con forza sono inevitabilmente accompagnati dal dolore e dal timore delle cose da temersi (cioè da un timore virtuoso)⁸³⁵. Per questo motivo, nel momento della prova Cristo afferma *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*⁸³⁶: la carne, infatti, coglie la morte solo nella misura in cui è contraria alla natura, mentre lo spirito, pur temendo la morte proprio in quanto contraria alla natura e soffrendo a causa della sua sopportazione, tuttavia, nella considerazione del fine della morte sconfigge il timore e il dolore grazie alla più potente virtù della forza⁸³⁷.

⁸³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 2, ad secundum, p. 208.

⁸³⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 2, ad secundum, pp. 208-209: «Eo ipso enim quod deus dedit ei talem naturam, eo ipso dedit ei appetitum naturae et voluit ipsum dolere de separatione. Nec ista contrariantur. Sustinere enim fortiter et gaudere in actu fortitudinis simul sunt secundum ethicum cum dolore vel timore periculi timendi. Fortis enim est, qui timet timenda et non timet non timenda».

⁸³⁶ Mt 26, 41.

⁸³⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 2, ad tertium, p. 209: «... caro tantum infirma est, quod illa non apprehendit mortem, nisi ut est contraria naturae. Spiritus autem promptus dicitur, quia licet timeat mortem, prout est contraria naturae, et doleat in perpessione ipsius, tamen considerando finem mortis vincit timorem et dolorem potentiori virtute fortitudinis».

Il commento alle Sentenze

Nel commento alle *Sentenze* la riflessione sulle volontà del Cristo ha luogo, come di consueto, nella *distinctio* XVII. La prima domanda che Alberto si pone al riguardo è relativa alla conformità tra la volontà di Cristo e quella di Dio: in altri termini, il Verbo incarnato ha voluto qualcosa che il Padre non gli ha concesso?

La soluzione del problema è condotta su due binari paralleli: da una parte, bisogna distinguere tra volontà diverse, dall'altra occorre prendere in esame tutte le differenti forme di conformità tra volontà distinte. Per quanto riguarda il secondo aspetto della questione, Alberto afferma che la coincidenza tra volontà divina e volontà umana si configura come quadruplici:

- 1) *conformitas in voluto* o *secundum materiam*. Risiede nell'oggetto del volere e paradossalmente corrisponde al grado zero nella scala della conformità (non a caso viene definita *minima*): quella che è generalmente considerata come la specie più perfetta e meno problematica di *conformitas* viene qualificata da Alberto come non intrinsecamente e necessariamente meritoria, come dimostra il fatto che si può volere ciò che Dio vuole - ad esempio, la morte di un uomo buono - per ragioni malvagie⁸³⁸;
- 2) *conformitas secundum formam volendi*. Speculare al primo tipo di corrispondenza, questo tipo di conformità si definisce non in base all'oggetto, ma in base a ciò che muove la *voluntas*: per questo motivo, scrive Alberto, nel caso in cui il motore della volontà umana sia la medesima *charitas* che muove la volontà divina, «illa [conformitas] facit meritum, etiamsi quandoque non velimus quod Deus vult»⁸³⁹.

⁸³⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, ad objecta, p. 299: «... conformitas est quadruplex qua voluntas nostra conformatur voluntati divinae, scilicet in voluto: et haec secundum materiam est, et est minima, ut velim hoc quod Deus vult: et haec non facit meritum de se, quia quandoque quis male potest velle quod Deus vult, ut alcujus boni mortem».

⁸³⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, ad objecta, p. 299: «Est etiam conformitas secundum formam volendi, ut ex eadem charitate velimus quod volumus, ex qua Deus vult quod vult: quia illa facit meritum, etiamsi quandoque non velimus quod Deus vult ...».

- 3) *conformitas in fine volendi*. Non si definisce in base all'oggetto né all'«affetto motore» del volere, bensì, appunto, in base al fine per cui si vuole qualcosa. Anche in questo caso, a patto che il fine in questione si identifichi con la gloria di Dio, si può parlare di conformità tra volontà umana e volontà divina nonostante vi sia divergenza *in materia voliti*, come quando per la gloria di Dio si vuole che viva qualcuno che Dio, per la stessa ragione, vuole che muoia⁸⁴⁰;
- 4) *conformitas in efficiente volendi*. Si verifica quando si vuole ciò che Dio vuole che si voglia, anche quando questo non corrisponde a ciò che Dio vuole in assoluto. Ad esempio, se, nel vedere un povero, volessi che quello fosse povero, mancherei di misericordia; ma Dio vuole che quello sia povero; dunque, vuole che io voglia ciò che egli non vuole. Ancora, quando scelse la Vergine come madre, Dio volle che l'anima di questa venisse trafitta dalla spada della sua passione corporale, affinché patisse nell'intimo del suo affetto di madre ciò che egli avrebbe sofferto esternamente: dunque volle che la donna volesse che il Figlio non soffrisse. Analogamente, quando volle che il Cristo assumesse una vera natura umana, volle che egli volesse fuggire i pesi dei pericoli della vita umana⁸⁴¹.

Secondo Alberto, quest'ultimo tipo di corrispondenza, che si presenta come una sorta di *conformitas* nella *difformitas*, è sufficiente alla sola volontà naturale, l'unica

⁸⁴⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, ad objecta, p. 299: «Tertia conformitas est in fine volendi, ut propter idem velimus propter quod Deus vult, id est, propter gloriam suam: et haec iterum est laudabilis, et facit ad meritum, etiamsi sit difformitas in materia voliti: quia ad gloriam Dei possem aliquem velle vivere, quem ipse ad gloriam suam vult mori».

⁸⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, ad objecta, pp. 299-300: «Quarta conformitas est in causa efficiente volendi, quando scilicet volo id quod Deus vult me velle, ut videndo pauperem, si volo ipsum esse miserum, jam non sum misericors, et tamen Deus vult eum esse miserum: ergo vult me velle quod ipse non vult: et haec non sunt contraria. Similiter quando elegit Virginem matrem, voluit suam ipsius animam pertransire gladium passionis suae corporalis, ut ipsa intus sustineret in affectu matris, quod ille foris pertulit: ergo voluit eam velle, quod Filius non pateretur. Eodem modo dico, quod quando assumere voluit Christum veram humanitatem, voluit eum velle fugere ea quae sunt periculis vitae humanae».

declinazione della volontà che può configurarsi come retta pur volendo un oggetto differente da quello voluto da Dio; diverso è il caso della *voluntas deliberativa*, che, per essere giusta, deve aderire completamente alla volontà di Dio e a cui, nel caso del Cristo, si aggiunge la *voluntas beneplaciti secundum divinam naturam*, che si identifica con quella del Padre⁸⁴².

La riflessione sulla nozione di *conformitas* si inserisce dunque nel quadro della triquadripartizione della volontà del Verbo incarnato, che, come si è accennato, si configura come il secondo binario dell'indagine di Alberto intorno alla relazione tra la volontà umana e la volontà divina del Cristo. La prima forma di volontà ad essere presa in esame è la *voluntas sensualitatis*, la cui analisi viene affrontata dopo la dimostrazione dell'esistenza nell'anima di Cristo della *sensualitas* medesima. Una questione, questa, che Alberto risolve in maniera estremamente rapida: se è vero infatti che la sensualità si presenta come una facoltà intrinsecamente problematica, in quanto strettamente connessa al peccato, è vero anche che nel Cristo essa si esprime come una potenza moralmente neutra, associata al desiderio dell'anima sensibile e attenta all'integrità della natura e all'attività dei sensi⁸⁴³. Il legame tra sensibilità e peccato è infatti proprio della sensibilità non *secundum naturam*, bensì *secundum corruptionem*, cioè in quanto corrotta dalla colpa: ciò che nell'uomo in generale è dunque effetto e al contempo causa del peccato, nella psicologia del Cristo è un semplice strumento volto da una parte a dimostrare la verità della natura umana assunta, dall'altra a curare la stessa *sensualitas* inferma e malata che affligge lo stato post-lapsario.

Una volta dimostrata la 'liceità' della *sensualitas* in seno all'anima del Verbo incarnato, è possibile associare ad essa una forma di volontà, per quanto, in senso

⁸⁴² ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, ad objecta, p. 300: «et haec conformitas sufficit voluntati naturali». Sulla nozione di *voluntas beneplaciti* (unica, semplice, ferma ed efficace) contrapposta a quella di *voluntas signi*, cfr. A. A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere*, in particolare pp. 70-73. Sulla differenza di conformità alla volontà divina tra volontà naturale e volontà razionale, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaenum*, c. XXVI, 39, p. 623: «*Verumtamen non sicut ego secundum naturalem humanae naturae affectum volo, sed sicut tu vis. Non solum illud quod volo, tibi et tuae conformetur voluntati, sed etiam in forma et modo et fine tuae voluntatis, ut, quod vis et sicut vis et propter quod vis, per omnia fiat*».

⁸⁴³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, sol., p. 302: «... Christus habuit sensualitatem, quae est vis animae sensibilis desiderii intenta in ea quae conferunt ad salutem naturae, et intenta in ea quae conferunt sensibus ad praesentandum».

stretto, non sia possibile parlare di *voluntas* se non in relazione a un *motus* o *appetitus rationalis*:

... *voluntas* sumitur large, et stricte. Stricte non dicitur *voluntas* ... nisi *motus* et *appetitus rationalis*. Large etiam dicitur *voluntas* *appetitus sensualitatis humanae*. Sed omnis abusive dicitur *voluntas* *appetitus brutorum*⁸⁴⁴.

Se è vero dunque che, come insegnano *auctoritates* come Aristotele e il Damasceno, la volontà è a rigore soltanto razionale in quanto massima espressione della libertà, in senso lato si dà anche una volontà propria della natura sensibile, che pure, più che *agire*, è *agita*, mossa dall'istinto o dal comando della ragione⁸⁴⁵.

La *voluntas sensualitatis*, sia in quanto espressione dell'«istinto di autoconservazione» sia in quanto prova della verità della natura umana assunta, è molto vicina a un altro tipo di volontà di cui il Cristo si fa carico, ma che è associata alla sua ragione: è questa la *voluntas rationis ut natura*, che, mossa dal dolore per gli *incommoda* e spinta dal desiderio di fuggirli, non si conforma alla volontà divina ed è così destinata a rimanere insoddisfatta⁸⁴⁶. Si tratta evidentemente di una volontà imperfetta, che Alberto chiama anche *velleitas*, rifacendosi esplicitamente all'*antico*

⁸⁴⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, sol., p. 302.

⁸⁴⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. III, sol., p. 302: «... *voluntas* sumitur large, et stricte. Stricte non dicitur *voluntas* ... nisi *motus* et *appetitus rationalis*. Large etiam dicitur *voluntas* *appetitus sensualitatis humanae*. Sed omnis abusive dicitur *voluntas* *appetitus brutorum*. Unde Joannes Damascenus dicit, quod *voluntas rationalis* est: et si non est *rationalis*, non est *voluntas*: *voluntas* enim dicit id quod liberrimum est in anima: et ideo naturae sensibili quae magis agitur imperio rationis vel naturae instinctu, quam agat, non potest dici proprie *voluntas* inesse».

⁸⁴⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. IV, sol., p. 303: «... nihil prohibet, quod secundum voluntatem rationis ut natura est, homo ille in quantum homo, aliquid appetierit quod non est consecutus: et etiam oravit quod non est datum, eo quod non oravit ut ex deliberatione hoc volens, sed potius ut nostram infirmitatem ostendens: sicut ipse dixit discipulis suis: *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*». Si noti che nel commento al Vangelo di Luca sembra contemplata anche l'ipotesi che anche questa volontà, cui è associata la supplica del «*transfer*» nell'Orto degli Ulivi, trovi in qualche modo soddisfazione. Cristo, infatti, attraverso questa invocazione, non solo dimostra la verità della propria natura, ma chiede - e, appunto, ottiene - che il calice della sofferenza non permanga a lungo in lui: non domanda dunque di essere risparmiato, ma di poter andare incontro alla morte il più in fretta possibile (cfr. ID., *Enarrationes in secundam partem Evangelii Lucae*, c. XXII, 42, pp. 690-691).

maestro Guglielmo di Auxerre⁸⁴⁷: una volontà, cioè, dell'irrealizzabile, detta anche condizionale, che, in quanto tale, non si configura come una volontà in senso proprio⁸⁴⁸. Non per questo, tuttavia, nel Cristo si registra quella che il Domenicano definisce come *contrarietas pugnae*, la cui condizione necessaria è rappresentata dal fomite e, talvolta, dalle scorie del peccato, che sostengono e corroborano la *voluntas infirmitatis carnalis*: nella sua anima non c'è alcuna resistenza pertinace, ma solo una contrapposizione naturale, che, lungi dal condurre a una lotta contro la ragione (in quanto tale), prelude alla sottomissione ai suoi dettami⁸⁴⁹.

Questo è dunque il quadro delle volontà del Verbo incarnato, che Alberto elabora là dove si interroga sulla sufficienza della suddivisione proposta da Pietro Lombardo (che non prevede la volontà della ragione in quanto natura):

⁸⁴⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. IV, ad objectum, p. 303: «Et hoc quidam antiquorum, scilicet Antisiodorensis, vocat *velleitatem*, et non voluntatem perfectam». Come ricorda Ghisalberti, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino definiscono *antiqui* i maestri che, facendo ricorso alla metodologia dialettica di Abelardo e al lavoro documentario di Pietro Lombardo, hanno dato vita alla scolastica latina; tali maestri si contrappongono ai *moderni*, che, introdotti alla 'nuova filosofia', fanno uso dell'aristotelismo in ambito filosofico, teologico e letterario. Cfr. A. GHISALBERTI, *I moderni*, in G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ (edd.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, I, *Il Medioevo Latino*, I/1, Roma 1992, pp. 605-631.

⁸⁴⁸ Sulla nozione di *velleitas* in Alberto Magno - come fonte di Tommaso d'Aquino - e in Guglielmo di Auxerre - come fonte di entrambi -, cfr. A. A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere*, pp. 60-70.

⁸⁴⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. IV, ad objectum., p. 303: «... non est *contrarietas pugnae*, nisi inter quae est *resistentia pertinax*, sicut est in nobis in quibus *voluntas infirmitatis carnalis* confortatur ex fomite, et quandoque ex reliquiis peccatorum: in Christo autem non fuit talis confortatio: et ideo *voluntatis infirmitas* progressa non est ultra naturalia, in his tantum ostendens se ad naturae demonstrationem, et non ad hoc quod pugnetur contra rationem, sed potius quod sequeretur: et hoc notatur cum dicit: *Si non potest hic calix transire nisi bibam illum, fiat voluntas tua*». Al termine dell'articolo dedicato all'effetto della *voluntas rationis*, Alberto esprime e motiva il suo dissenso circa la posizione di coloro che sostengono che nel Cristo non vi è *contrarietas* di sorta, dal momento che i contrari si definiscono in relazione alla stessa cosa, mentre la *sensualitas* e la *ratio* o la *ratio naturalis* e la *ratio* (in quanto *ratio*) non si riferiscono alla stessa cosa in quanto tale. Secondo il Domenicano, questa risposta al problema non è risolutiva, dal momento che, se così fosse, non vi sarebbe la contrapposizione della lotta (*contrarietas pugnae*) neanche nell'uomo in generale (cfr. Guglielmo di Auxerre o l'autore della *Summa halensis*). È piuttosto, sembra dire Alberto, l'intervento della ragione a modificare il giudizio riguardo all'oggetto del volere: è la ragione, dunque, a trasformare in contrari oggetti della volontà che pure *in substantia* non lo sono: «Sunt autem qui aliter solvunt, dicentes quod non est *contrarietas*: quia contraria sunt nata fieri circa idem, et *sensualitas* et *ratio*, vel *ratio naturalis* et *ratio*, non sunt circa idem ut idem. Sed hoc patet, quod nihil est: quia secundum hoc etiam in nobis numquam esset *contraietas pugnae*. Unde *contrarietas pugnae* est ex contrariis volitis totam post se trahere nitentibus, quae quandoque volita (licet non sunt contraria in substantia) tamen per adjunctum sunt contraria, scilicet per rationem, ita quod unum est volitum ut honestum, alterum vero ut turpe» (*ibidem*).

voluntas divina increata			
voluntas humana creata	voluntas rationis	ut deliberativa	voluntas naturalis
		ut natura	
	voluntas sensualitatis		

Le volontà di Cristo, dunque, sono quattro, o tre, se si considera che la volontà della ragione in quanto deliberativa e la volontà della ragione in quanto natura non si differenziano secondo la sostanza e l'essere della potenza medesima, ma solo *secundum modum considerationis ejusdem potentiae* (e in questo modo trova giustificazione la suddivisione lombardiana)⁸⁵⁰; in ogni caso, nessuna di esse è superflua, dal momento che, nonostante la *ratio deliberativa* talvolta concordi con la *ratio naturalis et sensualis* e viceversa, tuttavia non lo fanno alla stessa maniera⁸⁵¹.

⁸⁵⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. V, sol., p. 304: «Voluntas Christi aut divina sive increata est, aut humana et creata. Humana autem aut rationis, aut sensualitatis est. Rationis vero aut est ut natura, aut ut deliberativa. Sed non facit mentionem de illa quae est rationis ut est natura: quia secundum substantiam et esse potentiae non differt ab illa quae est rationis ut deliberativa, sed potius est quidam modus considerationis ejusdem potentiae: quod enim sit ut natura, hoc accidit cuilibet potentiae animae rationalis in quantum est natura hominis: et ideo per esse potentiae non sunt nisi tres, ut dicit Magister. Sed tertia dividitur per duplicem respectum ipsius in duo secundum rationem, et non in duo secundum essentiam».

⁸⁵¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. V, ad tertium, pp. 304-305: «... [voluntates Christi] non superfluum: quia non sunt data ad unum modo: quia licet ratio deliberativa quandoque consentiat cum naturali et sensuali in eodem modo voluto, et converso, non tamen eodem modo». Si ricordi che a una pluralità di volontà non corrisponde una pluralità di soggetti volenti: «... potentiae naturales licet insint secundum diversas partes naturae, tamen referuntur ad unum quod est subjectum: ideo denominatum ab eis non est nisi unum: et ideo Christus non est nisi unus volens, licet multis modis possit velle: quia volens dicit eum qui vult, hoc est subjectum, et non radicem in qua fundatur potentia illa: sed diversitas voluntatum cognoscitur in diversitate volitorum» (*ivi*, ad secundum, p. 304).

Bonaventura

Anche Bonaventura si propone di definire quante siano le volontà del Cristo e come interagiscano l'una con l'altra. Innanzi tutto, secondo il Francescano è fuor di dubbio che il Verbo incarnato è dotato di molteplici volontà, a causa della pluralità delle nature intellettuali che convivono nella sua persona. Come in una natura corporea nobile è possibile riscontrare l'azione sia della luce sia del calore, così in una natura spirituale perfetta si rinviene necessariamente la presenza tanto della *cognitio* quanto dell'*affectio*, che si configurano rispettivamente come *actus rationis* e *actus voluntatis*; quindi, dal momento che Cristo è dotato di più nature spirituali, in quanto frutto dell'unione ipostatica tra la natura umana e quella divina, è evidente che in lui risiedono più intelletti e più volontà. Il numero di queste volontà, poi, varia a seconda del punto di vista che si assume:

... voluntas tripliciter habet considerari: aut secundum *naturam*, aut secundum *potentiam*, per quam quis vult, aut secundum *modum volendi*. Et secundum istam triplicem considerationem tripliciter habet dividi voluntas in Christo⁸⁵².

In relazione alla natura del Verbo incarnato, si distinguono, sulla scorta dell'insegnamento del Damasceno, due tipi di volontà, una umana, l'altra divina. Se invece si valutano le potenze attraverso cui si vuole, è possibile individuare tre tipi di volontà, corrispondenti rispettivamente alla *potentia divina*, alla *potentia rationalis creata* e alla *potentia sensitiva*, in una tripartizione facilmente riducibile alla bipartizione precedente: infatti, mentre la volontà divina del Cristo non può che uniformarsi alla *cognitio divina*, la sua volontà umana può seguire ora la *cognitio intellectiva* ora la *cognitio sensitiva*⁸⁵³. Infine, se si adotta la distinzione di Ugo di San Vittore, che si basa sulla considerazione del *modum volendi*, le volontà diventano

⁸⁵² BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, q. II, resp., p. 366.

⁸⁵³ Questa è l'interpretazione che Bonaventura dà della suddivisione lombardiana. Per quanto riguarda il principio secondo cui ad ogni atto conoscitivo segue una *affectio* (vale a dire una modificazione che l'anima subisce in risposta a un'azione esterna) e a ogni *affectio* corrisponde un atto volitivo, cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, q. II, s. c. 4, p. 366.

quattro: vi è infatti una *voluntas divinitatis*, con cui il Cristo rivela il suo volto di giudice, una *voluntas rationalis*, attraverso cui manifesta la sua obbedienza al Padre, una *voluntas pietatis*, mediante la quale soffre per il dolore altrui, e, infine, una *voluntas carnis*, che lo induce a mormorare a causa delle proprie pene⁸⁵⁴.

È facile comprendere come Bonaventura si sforzi qui di ricondurre alcune delle più note distinzioni delle volontà del Cristo alla tripartizione lombardiana, al fine di mostrarne la necessità e la sufficienza⁸⁵⁵. E tuttavia a questo tentativo di composizione sfugge un nome illustre, quello di Aristotele: il Filosofo, infatti, scrive sia nel *De anima* sia nei *Topica* che la volontà risiede soltanto nella parte razionale dell'anima⁸⁵⁶; un problema, questo, che Bonaventura risolve affermando che Aristotele parla della volontà in senso stretto, come sinonimo di appetito raziocinativo, laddove il Lombardo e le altre *auctoritates* cristiane ne estendono il concetto ad ogni forma di affetto umano, sia che proceda dalla ragione sia che derivi dalla sensibilità⁸⁵⁷.

⁸⁵⁴ Cfr. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De quatuor voluntatibus in Christo* (PL 176, 841). Cfr. B. T. COOLMAN, "Hugh of St. Victor on 'Jesus Wept': Making Christological Sense of Jesus's Tears and Conceiving Ideal *humanitas*", *Theological Studies*, 69 (2008), pp. 528-556.

⁸⁵⁵ Si ricordi che la tripartizione lombardiana delle volontà contempla una *voluntas divina* e una *voluntas humana*, che a sua volta si suddivide in *voluntas sensualitatis* e *voluntas rationis*. Si noti che agli occhi di Bonaventura appare in qualche modo superflua anche la quadripartizione della volontà sulla base della quadripartizione della *cognitio* in *cognitio sensitiva exterior*, *cognitio sensitiva interior*, *cognitio intellectiva humana* e *cognitio intellectiva divina*: le due forme di conoscenza sensibile si riducono infatti alla sola *sensualitas*, giacché, come scrive Agostino nel *De Trinitate*, se non intervenisse l'*interior intentio*, dotata di una funzione unificante, non ci sarebbe una percezione perfetta dell'oggetto da parte dell'organo di senso. Alla conoscenza sensibile, dunque, corrisponde una sola volontà, la *voluntas sensualitatis*: cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, q. II, ad quartum, p. 367); AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, l. XI, c. 2 (CCSL 50, pp. 334 ss.).

⁸⁵⁶ ARISTOTELE, *De anima*, l. III, c. 9 (432b 5); ID., *Topica*, l. IV, c. 5 (126a 12-14).

⁸⁵⁷ Qui risiede una delle più importanti differenze tra Bonaventura e Tommaso d'Aquino: mentre quest'ultimo, sulla base dell'*auctoritas* di Aristotele, distingue nettamente l'appetito intellettuale, cioè la volontà, dall'appetito sensitivo, che a sua volta si divide in irascibile e concupiscibile e dal quale si originano le passioni, il Francescano, che si avvale molto più di Agostino che del Filosofo, tende a identificare la volontà sia con l'appetito intellettuale sia con l'appetito sensitivo e, quindi, a ricondurre in ultima istanza entrambe le forme di appetito alla parte intellettuale dell'anima. Sembra di avvertire qui un'eco della stoiceggiante sentenza agostiniana secondo cui tutti i moti affettivi non sono altro che atti di volontà (cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, l. XIV, c. 6, CCSL 48, p. 421). Si veda ad esempio ciò che Bonaventura afferma nel *Breviloquium*: «Per *intellectivam* ... *discernit verum, refugit malum et appetit bonum*: *verum quidem discernit per rationalem, malum repellit per irascibilem, bonum appetit per concupiscibilem*» (BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars II, c. IX, p. 227). Cfr. P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul*, p. 132; cfr. anche C. O'DONNELL, *The Psychology of St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas. A dissertation*, Washington D.C. 1937, pp. 10-13, 50-53, 55-60.

Come già anticipato, un ultimo problema è rappresentato dall'interazione tra le molteplici volontà del Cristo. È la stessa Scrittura a suggerire in molte occasioni la *repugnantia* nel Verbo incarnato delle diverse forme di volere: nell'orto degli Ulivi, il Figlio innalza al Padre una drammatica preghiera, che si conclude con le parole: *Non sicut ego volo, sed sicut tu*⁸⁵⁸; piange sulla distruzione di Gerusalemme, che pure è giusta, in quanto voluta da Dio⁸⁵⁹; ha paura della morte, anche se nella sua volontà razionale alberga una sicurezza che non può che derivare dalla coscienza della necessità e della giustezza del sacrificio ormai prossimo. La questione è particolarmente ardua: si rivela difficile infatti conciliare tale *contrarietas* con l'assoluta innocenza del Cristo, dal momento che opporsi alla volontà divina significa commettere un peccato di insubordinazione. Secondo Bonaventura, la soluzione del problema consiste nel distinguere tra conformità *in voluto*, che si verifica quando volontà diverse vogliono la stessa cosa, e conformità *in ratione volendi*, che ha luogo quando volontà diverse vogliono la stessa cosa nello stesso modo oppure quando una delle due volontà vuole qualcosa nello stesso modo in cui la volontà superiore vuole che essa voglia, cioè quando la volontà inferiore, pur volendo qualcosa di diverso, si conforma alle disposizioni di quella superiore. Mentre il secondo tipo di conformità è sempre necessario perché si possa parlare di assenza di *repugnantia* tra volontà diverse, il primo è ora necessario, ora solo conveniente, ora sia conveniente sia necessario. Poiché dunque, come la Scrittura insegna, tra le volontà del Cristo si rinviene in ogni istante una perfetta armonia relativamente al modo di volere, è possibile affermare che il Verbo incarnato dà costantemente prova di una piena concordia tra le sue volontà, sebbene in rapporto all'oggetto del volere non vi sia identità alcuna, dal momento che ognuna delle volontà vuole ciò che le è proprio: la *voluntas rationis*, al pari della *voluntas divina*, desidera morire, mentre la *voluntas sensualitatis*, com'è naturale, agogna la vita e si strugge dal dolore⁸⁶⁰. E, del resto, non può che essere così, giacché in Cristo non c'è

⁸⁵⁸ Mt 26, 39.

⁸⁵⁹ Lc 19, 41.

⁸⁶⁰ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, q. III, resp., pp. 368-369, dove viene riportata la posizione di Ugo di San Vittore; ID., *In primum librum Sententiarum*, d. ILVIII, a. II, q. II, in *Opera omnia*, t. I, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882, pp. 857-859; ID., *Breviloquium*, pars IV, c. VIII, p. 249; ID., *Commentarius in Ioannem*, c. XII, n. 42, p. 419. Un'altra distinzione che Bonaventura elabora per risolvere la questione del rapporto tra le volontà del Cristo è quella tra *conformitas secundum assimilationem* e *conformitas secundum subiectionem*: mentre la seconda è necessaria perché ci sia piena

alcuna traccia di peccato né di corruzione: tutti i moti della sua ragione sono retti e quelli della sua sensibilità pacati, come preannunciato attraverso la calma e la quiete degli animali dell'arca di Noè⁸⁶¹. Così, ancora una volta, il Cristo si configura come una via di mezzo tra la natura decaduta, in cui la sensibilità dissente dalla ragione sia rispetto all'oggetto del volere sia rispetto al modo di volere, e la natura *instituta*, cioè anteriore al peccato originale, in cui la *sensualitas* si sottomette alla ragione sia *quantum ad volitum* sia *quantum ad actum volendi*:

Et est ponere *medium*, ita quod consentiat ratio sensualitati respectu *actus volendi*, sed non respectu *voliti*; et hoc pertinet ad naturam habentem poenam absque culpa, qualis fuit natura a Christo assumpta, quae aliquid habuit de natura insituta, aliquid de natura lapsa⁸⁶².

concordia tra molteplici volontà, la prima non lo è minimamente. Secondo il Francescano, queste categorie interpretative sono indispensabili per giustificare le dinamiche della psicologia del Cristo: come sostiene anche Alberto Magno, non basta affermare che diversi modi di volere generano disaccordo soltanto nella misura in cui vengono considerati in relazione alla medesima volontà (cfr. ID., *In III Sent.*, d. XVII, a. I, q. III, ad primum, p. 369). Si noti che Bonaventura è il primo ad appropriarsi in maniera esplicita della distinzione del Damasceno tra *thelesis* e *bulesis* in rapporto al Cristo, termini che egli rispettivamente traduce come *voluntas naturalis* e *voluntas deliberationis* (cfr. *ivi*, q. II, s. c. 3, p. 366).

⁸⁶¹ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, q. III, resp., p. 369; ID., *Breviloquium*, pars IV, c. VIII p. 249, dove scrive: «... non erat in Christo colluctatio et pugna, sed pacata ordinatio et tranquillitas ordinata». Per quanto riguarda l'associazione affetti del Cristo-animale dell'arca di Noè, cfr. *supra*, p. 322, n. 804.

⁸⁶² BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. I, q. III, ad sextum, p. 370.

La preghiera

La Summa aurea di Guglielmo di Auxerre

Dopo essersi occupato delle volontà del Cristo e delle sue modalità di sperimentazione di passioni quali il timore e l'angoscia, Guglielmo affronta il problema della preghiera nell'Orto degli Ulivi: *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste*. Ma da quale facoltà dell'anima viene formulata questa supplica?

Com'è facile intuire, si tratta di un problema di non facile soluzione. Da una parte, infatti, la *petitio* sembra provenire dalla *ratio*, non solo perché la *sensualitas* non è in grado di ergersi alla considerazione delle cose celesti⁸⁶³, ma anche per l'incapacità di questa potenza dell'anima sia di valutare il contenuto dell'impetrazione prima che questo venga proferito sia di elaborare una richiesta *sub conditione*, frutto di un'attenta valutazione della circostanze e di una precisa analisi dei presupposti di 'esaudibilità' della preghiera stessa:

Probatio quod fuit rationis, quia dicit Sapientis auctoritas:
«Sermo tuus prius veniat ad limam quam ad linguam», id est
prius veniat ad limam rationis quam ad linguam oris sive ad
prolationem. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, implevit
illud preceptum; ergo petitio illa prius venit ad limam rationis
quam ad prolationem ... Item, hec petitio proponitur sub
conditione; sensualitas autem non attendit aliquam conditionem
sed simpliciter rem; rationis autem est conferre res sive per
conditionem sive alio modo; ergo illa petitio non fuit
sensualitatis, sed potius rationis⁸⁶⁴.

⁸⁶³ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, arg. 2, c. III, p. 82: «Item, sensualitas non cogitat de celestibus; ergo nullo modo erigit se ad celestia; ergo non erigit se ad Deum orando; sed illa petitio sive oratio fuit directa et erecta ad Deum Patrem; ergo non fuit sensualitatis. Et fuit sensualitatis vel rationis; ergo fuit rationis».

⁸⁶⁴ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. III, argg. 1, 3, p. 82. Per quanto riguarda la *Sapientis auctoritas*, cfr. *ivi*, p. 82, n. 6, dove l'editore richiama H. WALTHER (ed.), *Carmina Medii Aevi Posterioris Latina*, t. II/1, n. 1153, Göttingen 1963, p. 134 («Ante petant limam quam linguam verba loquentis, Ne possint aures offendere percipientis»).

Poiché dunque Cristo non solo è sapientissimo, ma addirittura si identifica con la somma sapienza medesima, non è ammissibile che la sua supplica non passi prima al vaglio della lima della ragione, l'unica facoltà in grado di subordinare la propria richiesta a una condizione di possibilità.

D'altro canto, però, come Guglielmo ha dimostrato in precedenza, è la *sensualitas* a rifiutare la separazione dal corpo, mentre la ragione accetta, anzi, vuole la morte, in quanto consapevole della necessità del sacrificio in vista della redenzione del genere umano⁸⁶⁵: che senso avrebbe dunque una *petitio* innalzata in maniera *indiscreta*, non accompagnata dalla richiesta della sua soddisfazione⁸⁶⁶? Sembra allora che la ragione di Cristo chieda per ottenere ciò che domanda: ma, se così fosse, la preghiera di allontanare il dolore non verrebbe esaudita dal Padre, che perciò tratterebbe il Figlio ingiustamente⁸⁶⁷. Inoltre, verrebbero smentite le parole di Paolo e del Salmista, secondo cui ogni invocazione di Cristo è stata ascoltata e accolta⁸⁶⁸.

Per superare l'*impasse*, l'unica soluzione possibile consiste nell'attribuire la supplica sia alla *sensualitas* sia alla *ratio*, ma *aliter et aliter*:

Rationis fuit tanquam illam proponentis; sensualitatis fuit, quia vice sensualitatis proposita fuit a ratione. Ratio enim inclinata a sensualitate ad hoc proposuit illam tanquam adovcatus sensualitatis, et eam proposuit ad nostram instructionem duplicem. Prima est qui per illam instruiamur quod nobis licet velle aliquid proprium ex sensualitate et quod martires non debent timere, si horreant mortem,

⁸⁶⁵ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. III, s. c. 1, p. 82: «Christus petiit hoc et discrete, quoniam nichil egit indiscrete, cum ipse sit summa sapientia; ergo ipse voluit quod petiit, scilicet remotionem calicis; ergo voluit illud ratione vel sensualitate. Non ratione, quia sic voluisset contraria simul voluntate rationis; ergo voluit sensualitate illud quod petiit; et constat quod illa petitio fuit a voluntate interiori; ergo illa petitio fuit ex sensualitate; ergo illa petitio fuit sensualitatis».

⁸⁶⁶ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. III, s. c. 3, p. 83: «... ipse petiit petendum vel non petendum. Si non petendum, ergo indiscrete, ergo stulte. Sed hoc falsum est».

⁸⁶⁷ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. III, s. c. 3, p. 83: «Si petendum, et discrete petiit, et non petiit nisi hoc, et non est exauditus in hoc; ergo iniuste actum est cum eo, cum exaudiendus esset. Preterea, ipse erat summus sacerdos; ergo debebat impetrare quod petebat, et non impetravit; ergo iniuste actum est cum eo».

⁸⁶⁸ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. III, s. c. 4, p. 83: «Preterea, ipse non fuit exauditus in hoc. Videtur ergo quod Apostolus mentiatur in epistola ad Hebreos, dicens de Christo: *In omnibus exauditus est pro sua reverentia*. Videtur etiam mentiri Psalmista, dicens de Christo: *Et voluntate labiorum eius non fraudasti eum*». Cfr. rispettivamente Hebr 5, 7 e Ps 20, 3.

cum Filius Dei exhorruerit illam. Secunda est ut non instrueret quod nos debemus supponere voluntatem sensualitatis voluntati divine.

Unde subiungit: *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*⁸⁶⁹.

L'intenzione della preghiera, dunque, scaturisce dalla *sensualitas*, ma è la *ratio* che, assunte le vesti dell'avvocato difensore della *sensualitas*, se ne fa carico e la propone in vista di un duplice scopo pedagogico: da una parte, per insegnare agli uomini in generale che la *sensualitas* può legittimamente volere ciò che le è proprio e ai martiri in particolare che non v'è motivo di sgomento nell'accorgersi che la morte spaventa e atterrisce; dall'altra, per indicare che la *voluntas sensualitatis*, per quanto lecite siano le sue istanze, deve sempre assoggettarsi alla volontà divina. È questo uno dei possibili significati della condizione *si possibile est*, che la ragione introduce nella supplica *ex parte sua*, senza interpellare la *sensualitas*, come talvolta fa l'avvocato, proponendo molte cose di cui l'assistito non è a conoscenza⁸⁷⁰.

Cadono dunque le obiezioni fondate sull'argomentazione secondo cui "Cristo chiede per ottenere e in maniera discreta; dunque *deve* essere ascoltato". Nel

⁸⁶⁹ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. III, sol., p. 83.

⁸⁷⁰ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. III, ad secundum, p. 84: «... hec conditio 'si possibile est' non est de petitione in quantum proponitur pro sensualitate; sed est addita ab ipsa ratione. Ratio enim ex parte sua illud proposuit, sicut advocatus multa proponit quandoque que nescit ille cuius est advocatus. Hoc autem fecit ratio Christi ad nostram instructionem, ut doceret nos supponere voluntatem sensualitatis voluntati divine et discrete petere sub conditione competenti. Est enim sensus: *Pater, transeat a me calix iste*; et hoc est ex parte sensualitatis. *Si possibile est*, hoc est ex parte rationis. Et est sensus: *Si possibile est* quod multitudo gentium subintret ad fidem sine excecatione Iudeorum, *transeat <a> me calix iste*». In alternativa a questa soluzione interpretativa, scrive Guglielmo, si può supporre che Cristo parli a nome delle membra del corpo di cui egli è il capo, chiedendo che non vengano assorbite dalle passioni del mondo: «Similiter exponitur illa petitio, ut nec pro se nec pro sua sensualitate loquatur Christus, sed pro omnibus membris suis ad similitudinem sui, ut sit sensus: *Transeat a me*, id est a meis, *calix iste*, id est passiones mundi sint transitorie discipulis meis, ut illi non absorbeantur ab eis, sicut nec ego absorbeor» (*ibidem*). Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XVII, f. 77rb: «Solutio. Dicimus quod petitio illa fuit rationis et sensualitatis sed aliter et aliter. Rationis quidem fuit ut advocati siue ut proponentis, sensualitatis ut facientis. In petitione enim duo sunt, scilicet appetitus intrinsecus et indicatio eius extrinsecus. Appetitus sensualitatis fuit, indicatio eius rationis, sicut stomachus esurit et lingua cibum petit. Et ita ratio advocata fuit sensualitatis in proponendo illam petitionem quod fieri uoluit Christus duplici de causa. Prima ut sic doceret nos quod licitum est uelle contrarium uoluntati diuine uoluntate sensualitatis. Secunda ut discrete petamus, scilicet supponendo uoluntatem nostram uoluntati diuine, quod notatur in conditione apposita 'si fieri potest'. Sic patet solutio ad primum, quia illa petitio prius uenit ad limam quam ad linguam. Ratio enim illam formauit et ordinauit et conditionem apposuit. Et per hoc soluitur ad secundum». La *sensualitas* desidera internamente, la ragione, sua avvocata, propone, indica, esprime questo desiderio esternamente, come la lingua si fa interprete del bisogno dello stomaco di mangiare.

Getsemani, infatti, la sua ragione non chiede nulla per sé, limitandosi a farsi portavoce della *sensualitas* presso Dio; al contrario, quando Cristo prega *voluntate rationis*, le sue richieste vengono sempre soddisfatte⁸⁷¹.

⁸⁷¹ GUILLELMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. III, ad tertium-quartum, p. 84: «... hec argumentatio non valet: 'Christus petiit petendum et discrete; ergo debuit exaudiri', quoniam non petiit illud ex voluntate rationis. Sed exauditus fuit Christus in omnibus que petiit voluntate rationis, propter quod tantum dicit Apostolus: *In omnibus exauditus est pro sua reverentia*, quoniam in omnibus que petiit ex voluntate rationis. Quod optime exprimit Psalmista, dicens: *Et voluntate labiorum eius non fraudasti eum*, id est in omni petitione labiorum quam proposuit ex voluntate rationis, que proprie dicitur voluntas, exaudisti eum». Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *In III Sent.*, d. XVII, ff. 77rb-77va : «Ad tertium dicimus quod petijt petendum sensualitati, non rationi, nec tamen debuit exaudiri quia sola ratio exauditur cum per se petit. Si queris utrum discrete petierit, dicimus quod sic quantum ad propositionem extrinsecam que rationis fuit ut dictum est. Auctoritas prophete et apostoli intelligitur de uoluntate rationis. Illa enim numquam fuit inexpleta quia illa nichil uoluit nisi cum uoluntate diuina. Et ideo semper exauditur illa uoluntas».

La Summa di Rolando di Cremona

Rolando di Cremona affronta il tema della preghiera del Cristo in aperta polemica con la soluzione proposta da Guglielmo di Auxerre. La costante e in parte velata critica nei confronti del secolare diventa particolarmente evidente in questo frangente, in cui viene riportato - e confutato - l'intero passo della *Summa aurea* in cui il rapporto *sensualitas-ratio* viene modellato su quello di avvocato-assistito, in un parallelo particolarmente realistico ed incisivo che godrà di enorme fortuna presso molti degli autori successivi, da Ugo di San Caro a Bonaventura e Tommaso d'Aquino⁸⁷².

La posizione assunta da Guglielmo è dal Domenicano giudicata inconveniente per due ordini di ragioni. Innanzi tutto perché si fonda sul presupposto che la *sensualitas* possa in qualche modo *inclinare* la ragione, come se questa potesse essere trascinata da quella, in uno stravolgimento dei ruoli inapplicabile alla perfezione morale del Cristo⁸⁷³. In secondo luogo - e questo è il punto cruciale della questione -, perché la *sensualitas* non necessita dell'intervento della ragione per esprimere le proprie istanze, né in caso di imminente pericolo di morte né in altre situazioni, come prova il fatto che è possibile recitare un salmo intero senza l'intervento della facoltà superiore; o come dimostra il pappagallo, che si rivela in grado di proferire una frase perfetta, pur non essendo dotato della *collatio* propria della ragione⁸⁷⁴. La *sensualitas*, infatti, è dotata di una propria, peculiare capacità collativa, che, nella fattispecie, consente al Cristo - che, nel fare ciò, si adegua al modo di esprimersi tipico degli uomini - di «stimolare gli

⁸⁷² Cfr. ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIII, n. 13, pp. 107-108.

⁸⁷³ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIII, n. 14, p. 108: «Sed videtur quod solutio istorum non sit conveniens. Primo, quia dicunt quod sensualitas inclinavit rationem in Christo. Non enim convenit quod sensualitas inclinaverit rationem, quasi quod ratio tracta sit a sensualitate; in eo enim penitus sensualitas erat subiecta rationi».

⁸⁷⁴ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIII, n. 14, p. 108: «Item non videtur quod a ratione propositus fuerit ille sermo vice sensualitatis, quia non vice nostre infirmitatis, sed, cum nobis imminet periculum mortis, sine deliberatione talia dicimus; ergo in talibus non est usus rationis, sed potius sensualitas istud facit»; *ivi*, n. 16, p. 108: «Michi videtur, sine preiudicio, quod ista conditio divisa est: *Si possibile est, transeat a me calix iste*. Dicimus quod illa sensualitas ... movit instrumenta ad proferendum istam partem conditionis: *Transeat calix iste*. Nec illa sensualitas in Christo erat omnino sine aliqua collatione, quia videmus aliquando papagallum proferre sententiam perfectam, et tamen collationem rationis non habet, quamvis habeat aliquid loco collationis; et nos quandoque dicimus unum psalmum totum sine attentione rationis».

strumenti» necessari all'enunciazione della parte "ottativa"⁸⁷⁵ della preghiera: *transeat a me calix iste*. È la *sensualitas* che parla qui; dal canto suo, la ragione si limita ad aggiungere la condizione: *si possibile est*. Una condizione, sottolinea Rolando, da non intendersi in senso assoluto e come sintomo di dubbio:

Illum ergo sermonem dixit sensualitas: *Transeat a me calix iste*. Istum aliud sermonem adiunxit illi ratio: *Si possibile est*. Nec intelligitur illud *si possibile* simpliciter et cum dubitatione, sed talis est sensus: tu dicis, sensualitas: *transeat*, non apponendo aliquam conditionem, quoniam tuum non est apponere; et ego, ratio, appono conditionem: fiet quod petis, *si possibile est*, id est si expedit saluti generis humani⁸⁷⁶.

Da questo brano, in cui la ragione dialoga con la *sensualitas* nel tentativo di mettere in luce i ruoli giocati da ciascuna facoltà nella formulazione della supplica, emerge come la prima, lungi dal sostituirsi alla seconda, si preoccupi soltanto di subordinare il soddisfacimento della preghiera alla considerazione della sua opportunità in vista della redenzione del genere umano⁸⁷⁷. Solo a questo punto la ragione, che sa che l'allontanamento del calice non conviene alla salvezza dell'umanità e il cui compito consiste nell'indicare la giusta direzione alla *sensualitas*, inizia ad esprimersi al posto di

⁸⁷⁵ Quel *transeat*, infatti, non è un comando, ma solo l'espressione del desiderio della *sensualitas* (e, in quanto tale, non richiede di essere soddisfatto): «Ad aliud quod opponit - *transeat*, in illa petitione, aut est optativi modi, aut imperativi - dicimus quod est optativi modi, ut *optatio* sumatur large pro appetitu sensualitatis. Nec est inconueniens quod Christus optaverit aliquid secundum sensualitatem, et non obtinuerit, quoniam nec voluit illud obtinere» (ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIII, n. 22, pp. 110).

⁸⁷⁶ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIII, n. 16, p. 108.

⁸⁷⁷ In questo senso va intesa la frase *si possibile est*: il termine *possibile*, infatti, non si riferisce né a Dio né al corso delle cose (e dunque non viene assunto nell'accezione comune): «Ad illud quod ultimo opponebat - cum dicebat: *Si possibile est*, aut intelligebat *possibile* quantum ad Deum, aut quantum ad cursum rerum - dicimus quod non sumitur ibi *possibile* secundum usum communem, sed ita: *Si possibile est*, idest si expedit, fiet quod petis, sed non expedit. Ergo procedebat ibi secundum equivocationem nominis» (ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIII, n. 24, p. 110). Parallelamente, la congiunzione *si* non ha valore dubitativo, ma assertivo: «Ad aliud quod dicit - Christus bene sciebat an erat impossibile ut transiret calix; ergo non fecit sapienter, quando illud dixit, tanquam dubitaret - iam diximus quod hec dictio *si* non sumitur ibi dubitative. Sed potius dicitur illud more nostro; ut, quando aliquid petitur quod non fiet illis quod non expedit ut fiat, tunc dicitur: 'Fiet, si possibile est', idest si utile est, quasi: 'Non est possibile'. Ergo li *si* sumitur ibi assertive et non dubitative. Et ita cessat illa obiectio» (*ivi*, n. 21, pp. 109-110).

questa attraverso la prosopopea, quella particolare figura retorica con cui si introduce a parlare chi altrimenti non potrebbe farlo a quel modo:

More nostro loquitur. Sed non est possibile, idest non expedit saluti generis humani. Unde, cum rationis sit dirigere sensualitatem in nobis, totum sequentem sermonem assumpsit ratio pro sensualitate. *Non quod ego volo*: in loco sensualitatis loquitur hic ratio per figuram que dicitur prosopopeia, introductio persone ad loquendum que per se non scit loqui illo modo⁸⁷⁸.

In alternativa a questa soluzione, considerata come la più soddisfacente, Rolando ne elabora un'altra, in cui la *sensualitas* sollecita gli strumenti atti a formulare *tutta* la preghiera, mentre la ragione, sopperendo all'incapacità di parlare che caratterizza la facoltà inferiore, ne indirizza l'affetto ed enuncia la supplica⁸⁷⁹.

In ogni caso, la *sensualitas* è priva di *discretio* e, dunque, della capacità di chiedere con criterio e discernimento. Questo, tuttavia, non implica la presenza in essa di un difetto: l'avverbio *in-discrete*, applicato alla modalità di supplica propria della facoltà inferiore, non è infatti sinonimo di *stulte et male*, bensì allude soltanto a una mancanza costituzionale, compensata dall'intervento della ragione⁸⁸⁰.

⁸⁷⁸ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIII, n. 16, p. 108.

⁸⁷⁹ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIII, n. 17, p. 109: «Posset aliter dici, ut dicatur quod sensualitas movit instrumenta ad dicendum totum illum sermonem; et ratio iuvit impossibilitatem eius componendi sermonem, et composuit pro ea sermonem illum. Ergo sermo ille fuit sensualitatis moventis, et fuit rationis componentis et dirigentis affectum sensualitatis et seriem sermonis. Prior solutio magis placet».

⁸⁸⁰ ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, l. III, c. XXXIII, n. 18, p. 109: «Ad illud quod dicebat - Christus petivit illud aut discrete, aut indiscrete - dicimus quod illa est duplex ex equivocatione: 'aut discrete, aut indiscrete'. Dicimus quod Christus petivit illud *transeat* secundum sensualitatem, id est sensualitas movit ... instrumenta ad illam petitionem. Cum ergo dicit: 'Aut petivit Christus illud discrete aut indiscrete', sensus est: sensualitas petivit illud, vel ratio pro sensualitate: quod sensualitas petiverit illud discrete, non videtur, quia in sensualitate non dicitur esse discretio. 'Non ergo sensualitas petivit illud discrete; ergo indiscrete': duplex est conclusio ex equivocatione, sicut ista: 'Aut petivit illud discrete, aut indiscrete'. Si hoc ipsum *indiscrete* importet vitium, ut sit sensus: *indiscrete*, idest stulte et male, falsa est illa conclusio. Si autem hec dictio *in* in illa compositione sumatur tantum privative, tunc dico quod Christus, quantum ad sensualitatem, idest sensualitas petivit illud indiscrete, idest sensualitas non discrevit, sicut ratio fecit. Cum ergo dicit: 'Christus petivit illud aut discrete, aut indiscrete', distinguas ut dixi»; *ivi*, n. 19, p. 109: «Sed quia ratio petivit illud, idest illam compositionem composuit, potest queri si ratio petivit illud discrete, aut indiscrete, illo modo quo petivit. Dicimus quod illud petivit discrete quantum ad se, quia

Alessandro di Hales e la Summa halensis

La trattazione della preghiera del Cristo nella *Summa halensis* è molto contratta e modellata sulla riflessione condotta da Guglielmo di Auxerre nella *Summa aurea*, di cui vengono citati piccoli passaggi. Anche qui due sono le questioni in gioco: se la supplica formulata dal Verbo incarnato nel Getsemani sia espressione della ragione o della sensualità e, in secondo luogo, se sia stata esaudita oppure no.

Alla prima domanda l'autore risponde ricorrendo al modello assistito-avvocato: la *sensualitas* sollecita la preghiera, fornendone la materia, mentre la *ratio* la formula, la elabora, proponendone la forma. Una forma che, configurandosi come condizionale, cioè subordinata alla disposizione divina, non può essere frutto dell'opera della sensualità, che si rivela incapace di decidere se fare questo o quello stabilendo confronti e valutazioni⁸⁸¹:

Dicendum “quod illa petitio vel oratio fuit rationis et sensualitatis, sed aliter et aliter”, quia sensualitatis ut moventis, rationis ut proponentis. Unde dicunt quod in hac petitione “ratio fuit sicut advocatus sensualitatis”. Unde et in petitione notanda est materia petitionis et forma: materia petitionis fuit ut transiret calix; forma vero fuit conditionalis, si possibile esset secundum dispositionem divinam. Materiam ergo petitionis vel orationis sumpsit ratio a sensualitate, sed

bene sciebat quo modo illa petitio et ad quid tendebat. Indiscrete autem petivit quantum ad sensualitatem [sic!], id est sensualitas non discernibat».

⁸⁸¹ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, q. II, c. I, arg. 3, p. 180: «... ad solam rationem pertinet conferre res [cfr. ARISTOTELE, *De anima*, l. III, c. 11, 434a 8] sive per conditionem sive alio modo, ad sensualitatem vero pertinet simpliciter res apprehendere et non per collationem vel conditionem. Ergo cum petitio illa proponeretur a Christo sub conditione: *Pater, si possibile est* etc., relinquitur quod petitio illa vel oratio fuit rationis et non sensualitatis». Il riferimento al modello assistito-avvocato compare anche nel ms. L della *Glossa* di Alessandro (ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XVII (L), n. 18, p. 179, dove l'autore, dopo aver riportato il passo del *De fide orthodoxa* in cui il Damasceno afferma che Cristo soffre e rifiuta la morte in maniera naturale *permittente divina voluntate* [cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 62, n. 5, p. 253], scrive: «Sed opponitur: dicitur secundum voluntatem sensualitatis dixisse: *Pater, si possibile est*; sed conditio talis non cadit sub sensu; ergo non fuit voluntas sensualitatis. Respondeo: conditio ista [cedit] sub ratione in quantum ratio gerit personam sensualitatis ut eius advocatus».

formam petitionis vel orationis ex se sive ex sua intentione adiunxit⁸⁸².

In altri termini, dunque, è la *sensualitas* che rifiuta la morte, mentre la ragione, pur desiderandola, accetta di farsi portavoce della facoltà inferiore. Ciononostante, pregando che gli venga risparmiato il calice della passione, Cristo non fa qualcosa di cui vuole l'opposto: egli, infatti, in quanto soggetto *discretus* e dunque saggio, prega per gli altri, non per sé, al pari di chi, insegnando ad altri a combattere, minaccia di ferire senza l'intenzione di farlo davvero. Come insegna Guglielmo di Auxerre, innalzando a Dio la propria supplica, il Verbo incarnato si propone da una parte di insegnare agli uomini in generale che è lecito dar voce alle istanze della *sensualitas* e ai martiri in particolare che non è fonte di pericolo il timore che nasce nell'imminenza del patibolo; dall'altra, intende mostrare che bisogna comunque sottomettere le richieste della *sensualitas* al disegno stabilito da Dio⁸⁸³.

Poiché dunque la preghiera del Cristo, pur essendo dettata dalla *sensualitas*, è tuttavia formulata e controllata da una ragione perfettamente ordinata alla volontà divina, è possibile concludere che essa viene sempre esaudita; o, meglio, che Cristo viene ascoltato in ogni sua supplica *quantum est de se, secundum formam petitionis*⁸⁸⁴: non bisogna infatti dimenticare che egli non chiede di essere risparmiato *absolute*, ma

⁸⁸² *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, q. II, c. I, resp., p. 180.

⁸⁸³ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, q. II, c. I, ad quartum, p. 180: «Ad illud quod obicit quod 'nullus discretus facit aliquid cuius contrarium velit', dicendum quod discretus propter se non facit aliquid cuius contrarium velit, sed propter alios. Discretus enim et bonus propter alios bene operatur aliquid, quod, si completeretur, quodam modo esset contra illud quod vult, sicut accidit in illis qui docent alios pugnare, quia faciunt intentiones ad laedendum, et tamen nolunt laedere. Secundum istum modum dicendum quod Christus proposuit petitionem vel orationem, quam impetrare noluit, "propter instructionem nostram duplicem. Prima est, quia per illam instruimur quod nobis licet velle aliquid proprium ex sensualitate", nec est periculosum martyribus, "si horreant mortem, cum Filius Dei illam horruerit". Alia est "quod nos debemus supponere voluntatem sensualitatis voluntati divinae in periculis positi. Unde subiunxit: *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*". Ancora una volta viene citato Guglielmo di Auxerre (*Summa aurea*, l. III, tr. VI, c. III, sol., p. 83).

⁸⁸⁴ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, q. II, c. II, resp., p. 180: «... *in omnibus est exauditus, quantum est de se, secundum formam petitionis*».

*sub conditione*⁸⁸⁵, e che la parole del Salmo 21 a lui attribuite (*Deus meus, clamabo per diem, et non exaudies*) si riferiscono in realtà alle membra del corpo mistico⁸⁸⁶.

⁸⁸⁵ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, q. II, c. II, ad secundum, p. 181: «... secundum formam petitionis est exauditus, non secundum materiam: non enim petiit passionem amoveri absolute, sed sub conditione».

⁸⁸⁶ *Summa theologica*, l. III, pars prima, inq. un., tr. IV, q. I, q. II, c. II, ad primum, pp. 180-181: «Illa ergo auctoritas Psalmi: *Deus meus, clamabo per diem, et non exaudies*, non intelligitur de capite secundum se, sed de capite ratione membrorum». Cfr. ALEXANDER DE HALES, *In III Sent.*, d. XVII (AE), n. 1, p. 174 [e (L), n. 15, p. 178], dove questo versetto del salmo 21 viene messo a confronto con Hebr 5, 7 (*Exauditur propter sui reverentiam*) e Ps 20, 2 (*Voluntate labiorum non fraudasti eum*): «... primae auctoritates [scil. Hebr 5, 7 e Ps 20, 2] intelliguntur de capite, et secunda [scil. Ps 21, 3] de capite ratione membrorum». Si noti che nella *Glossa* di Alessandro di Hales il tema della preghiera del Cristo è affrontato in maniera molto sintetica, in particolare nella redazione A, dove non trova pressoché spazio. Nei codici E e L, invece, esso diventa l'occasione per introdurre un'ampia analisi dell'*oratio* in generale, in cui ci si domanda che cosa sia la preghiera, che cosa si debba domandare, chi si debba invocare, quali siano le condizioni da rispettare affinché la supplica sia efficace (cfr. *ivi*, d. XVII (L), n. 24, pp. 181-184; (E), n. 27, pp. 184-188). Si è deciso così di inserire l'analisi della riflessione di Alessandro sulla preghiera del Cristo nel capitolo dedicato alla *Summa halensis*.

Alberto Magno

// De incarnatione

Nel terzo articolo della seconda questione del quarto trattato, intitolato *Cuius partis rationis fuit oratio Christi in passione*, Alberto rifiuta apertamente la tesi secondo cui, durante la preghiera, la *tristitia* viene introdotta miracolosamente nella parte inferiore della ragione, tesi fondata sulla convinzione erronea che niente possa discendere da una potenza superiore in una potenza inferiore *secundum naturam* e apparentemente avvalorata dalla constatazione che il Cristo, pur avendo sempre conosciuto ora e modalità della sua morte, prova paura solo in quel momento, in cui tra l'altro i sensi non vengono colpiti da alcunché⁸⁸⁷. Aristotele, infatti, nel *De insomniis*, afferma che talvolta le potenze inferiori sono naturalmente mosse dalle potenze superiori, come accade in chi in sogno vede se stesso *disputare et versificari*, operazioni tipiche della ragione⁸⁸⁸; inoltre, i filosofi hanno avuto modo di illustrare le dinamiche delle cosiddette *potentiae reflexivae*, mediante le quali dall'universale che risiede nell'anima si passa al particolare o immaginato o percepito attraverso i sensi⁸⁸⁹; infine, ancora Aristotele, questa volta nel *De anima*, scrive che la *phantasia* agisce sempre, senza soluzione di continuità, naturalmente non secondo quell'atto in base al quale essa si qualifica come *motus a sensu factus*, ma in base a quell'atto che consiste nel *fingere imaginalia* e che, non derivando dai sensi, non si interrompe mai, come appare evidente nei dormienti⁸⁹⁰. E

⁸⁸⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 3, argg., p. 209: «Dicunt enim quidam, quod tunc oravit pro inferiori parte rationis, in quam fecit cadere causam tristitiae miraculose. Hoc autem dicunt ideo, quia videtur eis, quod a superiore potentia in inferiorem nihil posset descendere secundum naturam. Item ideo, quia dicunt, quod ab instanti [hora] conceptionis scivit mortis et horam et genus, et tamen non semper timuit. Unde cum in illa hora nihil videret, cum oravit, oportuit, quod cadere faceret a superiori in inferiorem».

⁸⁸⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 3, s. c. 1, p. 209: «Contra: Dicit Philosophus, quod quandoque inferiores potentiae naturaliter moventur a superioribus. Et hoc frequenter accidit in potentiis animae sensibilis, ut patet in his qui in somniis agunt opera vigiliae. In operibus etiam animae rationalis videtur in his qui vident se in somniis disputare et versificari. Ergo naturaliter aliquid descendit a superiore parte rationis in inferiorem». Cfr. ARISTOTELE, *De insomniis*, c. III (460b 28ss).

⁸⁸⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 3, s. c. 2, p. 209: «Praeterea, philosophi locuti sunt de potentiis reflexivis, per quas ex universali, quod est apud animam, contingit devenire in particulare vel imaginatum vel sensum. Ergo naturaliter est descensus a superioribus ad inferiora».

⁸⁹⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 3, s. c. 3, p. 209: «Praeterea, dicit Philosophus, quod phantasia semper agit. Hoc autem non potest intelligi de actu, de quo ipse dicit in II de anima,

così Alberto può finalmente concludere che «licet Christus non viderit crucem tunc, tamen eo ipso quod scivit, quid erat crux et quid mors, poterat imaginari crucem. Et ex illo sequebatur timor»⁸⁹¹.

Se poi ci si chiede perché solo nel momento della preghiera egli provi timore, si può rispondere che ciò che scatena la paura non è la *certitudo mortis*, ma la sua *imminentia*: come scrive Agostino, il timore è la fuga da un qualche male⁸⁹²; ma nessuno fugge un male se non quando è vicino.

scilicet quod phantasia est motus a sensu factus. Non enim semper accipit a sensu, ut patet in dormientibus. Sed habet alium actum, qui est fingere imaginalia, et secundum illum semper agit». Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, l. III, c. 3 (428b 11).

⁸⁹¹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 3, s. c. 3, p. 209.

⁸⁹² ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, t. IV, q. 2, a. 3, ad secundum, p. 209: «... certitudo mortis non causat timorem, sed iminentia. Sicut enim dicit Augustinus, timor est fuga quaedam mali. Nullus autem fugit malum, nisi sit vicinum». Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Iohannis Evangelium*, tr. XLVI, n. 8 (CCSL 36, p. 403): «Fuga animi, timor est»; cfr. anche ID., *Enarrationes in Psalmos*, psalmus LXVII, n. 2, (CCSL 39, p. 870): «Fuga quippe animi, est timor».

Il commento alle Sentenze

Come già nel *De incarnatione*, anche nel commento alle *Sentenze* la riflessione albertina sulla preghiera di Cristo non mostra alcuna traccia delle discussioni relative al rapporto tra *sensualitas* e *ratio* rinvenibili negli altri testi analizzati nel corso di questa ricerca; o, almeno, non ne contiene traccia nelle forme e nei modi scelti dagli altri autori. Il Domenicano, infatti, sembra interessato non tanto a dar conto della relazione sussistente tra la *sensualitas* e la *ratio* nella formulazione dell'implorazione, quanto piuttosto a descrivere l'eziologia e la fisiologia del timore di cui Cristo dà prova in maniera particolarmente evidente e intensa nel momento della supplica nell'Orto degli Ulivi.

Nell'articolo VII della *distinctio* XVII del suo commento alle *Sentenze*, Alberto si domanda se nell'angustia della morte Cristo abbia pregato secondo la sensibilità o secondo la ragione. Secondo l'autore, la richiesta che il Verbo incarnato rivolge al Padre nel tentativo di evitare la morte è propria della ragione *in quanto natura* e congiunta nella stessa sostanza con il *sensualis affectus*⁸⁹³. Tuttavia, bisogna riconoscere che durante la preghiera la morte è ancora lontana dai sensi del Cristo⁸⁹⁴; inoltre, se è vero, come è vero, che egli conosce *ab instanti conceptionis* tutto ciò che gli accadrà, non si capisce perché cominci a provare paura e angoscia soltanto ora⁸⁹⁵. Infine, la capacità di prevedere non appartiene alla *sensualitas*, ma piuttosto alla ragione in quanto unita alla divinità: dal momento quindi che il timore non interessa la parte razionale della sua anima, egli non avrebbe mai provato né paura né dolore spirituale, non avrebbe mai pregato, non avrebbe sperimentato i tormenti dell'agonia⁸⁹⁶.

⁸⁹³ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. VII, sol., p. 307: «Dicendum ad hoc, quod oratio fuit rationis ut est natura, et conjuncta in eadem substantia cum sensuali affectu».

⁸⁹⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. VII, arg. 4, p. 307: «... [sensualitas] non afficitur circa hoc quod non est praesens sensibus: sed mors illa tempore quo oravit, non erat praesens sensibus: ergo sensualitas non circa mortem affecta fuit: ergo non oravit».

⁸⁹⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. VII, arg. 5, p. 307: «Ab instanti conceptionis scivit omnia quae ventura erant super eum: ergo si haec scientia causabat hoc quod coepit timere et moestus esse, ab instanti conceptionis videtur coepisse pavere, et moestus esse».

⁸⁹⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. VII, arg. 5, p. 307: «Si praescivit, hoc non fuit secundum effectum sensualitatis, sed potius secundum rationem unitam deitati: et cum secundum illam numquam timuerit, videtur quod nihil timuit, nec tristatus est, nec oravit, nec in agonia fuit».

Secondo Alberto, la risposta a queste obiezioni risiede nella facoltà dell'immaginazione e nel suo ruolo di mediatrice tra *sensualitas* e *ratio*:

... ex praevisione, non ex sensu causabatur tristitia: sed ex colligatione inferiorum una cum superioribus accidit quod in ratione est scientia, quod hoc descendens et induens imagines corporales quibus determinantur, efficitur imaginatum per imaginationem, et tunc movet ad tristitiam et timorem: et hoc nihil est inconveniens: quoniam sicut motus incipiunt a sensu et ascendunt ad intellectum, ita fit e converso per reflectionem intellectus ad sensum⁸⁹⁷.

La *tristitia* nell'Orto del Getsemani, infatti, lungi dall'essere causata dal senso, è generata dalla *praevisio*, a sua volta conseguenza della *reflectio* delle rappresentazioni dell'intelletto nella sensibilità e all'origine della passione del timore: se infatti dalla *colligatio* delle potenze inferiori con le potenze superiori si genera la *scientia* all'interno della ragione, si dà anche il percorso inverso, dall'*intellectus* al *sensus*, grazie all'intervento dell'immaginazione: perché, scrive Alberto, come i moti hanno inizio nel senso e risalgono verso l'intelletto, così si verifica il movimento contrario, per ripiegamento dell'intelletto verso il senso. Subito dopo, però, per rispondere alla seconda obiezione, il Domenicano puntualizza come in realtà non sia tanto la *praevisio mali* la causa del timore, quanto piuttosto l'*imminentia mali poenae*; nella sostanza, tuttavia, il senso del discorso non cambia⁸⁹⁸.

⁸⁹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. VII, ad quartum, p. 308.

⁸⁹⁸ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. VII, ad quintum, p. 308: «Ad id autem quod objicitur, quod ab instanti conceptionis debuit timere: dicendum quod non sequitur: quia non est causa timoris praevisio mali, sed potius imminencia mali poenae. Unde licet praevideretur prius ab ipso mors, tamen non praevidebatur ut imminens». Una riflessione del tutto analoga a quella condotta da Alberto si rinviene sia in Bonaventura sia in Tommaso d'Aquino. Il primo, nel suo commento alle *Sentenze*, sostiene che la ragione del Cristo, prevedendo la morte ormai imminente, suscita la sua immaginazione nella parte sensuale dell'anima, sollecitandola e provocando in essa l'*horror mortis*. A questo punto, però, può essere sollevata un'altra obiezione, prontamente prevista da Bonaventura: *rebus sic stantibus*, l'*ordo cognitionis*, che generalmente prende le mosse dalla *sensualitas* e si conclude con l'intervento della ragione, appare in qualche modo invertito. Obiezione fondata, è disposto ad ammettere Bonaventura, ma solo in parte, e comunque non se applicata al caso del Verbo incarnato, nel quale alberga la pienezza della conoscenza, associata alla perfetta obbedienza delle potenze inferiori alle potenze superiori. Del resto, è vero anche che tutti gli uomini, nei quali pure la conoscenza procede per acquisizione dall'inferiore, fanno esperienza di un'immaginazione non pienamente e non necessariamente vincolata alla percezione dei sensi.

Nonostante dunque sia la ragione, attraverso l'immaginazione, a sollecitare la sensibilità, tuttavia essa rimane in qualche modo immune dal timore, o, meglio, mantiene una capacità di controllo e di dominio costanti sulle parti inferiori dell'anima, impedendone il sovvertimento (BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XV, dubium IV, p. 342). Bonaventura ripropone la questione nel commento al Vangelo di Giovanni, ma, questa volta, dal punto di vista della *sensualitas*. Il problema, tuttavia, è sempre lo stesso: se il turbamento non interessa la *sensualitas*, allora investe la razionalità. Il Francescano risponde all'obiezione affermando che è vero che l'immaginazione della morte si trova nella *vis sensibilis interior*, ma non a *sensu procedens*, bensì a *rationis cognitione descendens*: quando pre-conosciamo qualcosa, possiamo immaginarlo, e, a causa di ciò che teniamo per certo, perturbarci. Anche qui viene posto il problema dell'*ordo cognitionis*, un problema che, scrive Bonaventura, alcuni credono di risolvere facendo ricorso alla straordinarietà della condizione del Cristo, in cui nulla è impedito in virtù della perfetta subordinazione sopra menzionata delle facoltà inferiori alle facoltà superiori. Secondo il Francescano, invece, l'ordine della conoscenza sarebbe invertito se le specie intelligibili discendessero nei sensi e diventassero sensibili; ma così non è, dal momento che, in questo caso, le specie, le rappresentazioni rimangono *in imaginatione*: non c'è alcun capovolgimento se la sensibilità immagina ciò che la ragione pensa e ne resta turbata (ID., *Commentarius in Ioannem*, c. XIII, n. 39, p. 431). Una posizione, questa, adottata anche da Tommaso d'Aquino nel suo commento alle *Sentenze*, precisamente alla *distinctio XV* del libro III, dove l'Aquinate risponde all'obiezione secondo cui, dal momento che

1) nel Cristo il timore potrebbe manifestarsi solo *secundum sensualitatem*;

2) il timore riguarda un male futuro;

3) la *sensualitas* non è in grado di conoscere il futuro (*futurum comprehendere*),

si può concludere che nel Cristo non può rinvenirsi il timore, ma solo il dolore per un male presente.

Tommaso ribatte affermando che nell'uomo l'appetito sensibile muove in maniera immediata *ex imaginationis sive aestimationis apprehensione*, in maniera mediata, invece, muove anche *ex apprehensione rationis*, la quale ragione imprime i concetti elaborati nell'immaginazione; così, quando la ragione del Cristo prevedeva la lesione del corpo, « *fiebat species laesivi in imaginatione*», in modo da muovere l'appetito sensibile al timore (THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XV, q. II, a. II, qc. III, ad tertium, pp. 167-168. Cfr. *ivi*, d. XVII, q. I, a. IV, ad quartum, p. 187 e ID., *Compendium theologiae*, I, I, CCXXXII, p. 181). L'immaginazione, dunque, funge da intermediaria tra la sensibilità e la ragione sia in un verso sia nell'altro, cioè sia quando la conoscenza procede dalla sensibilità alla razionalità sia quando procede in senso inverso, dalla razionalità alla sensibilità: un fenomeno, questo, in cui non c'è nulla di straordinario, in quanto accomuna tutti gli uomini; l'unico elemento eccezionale è costituito da quella che si potrebbe definire una forma di ipersensibilità del Cristo, dovuta alla sua complessione perfetta e alla natura assai delicata della sua carne, oltre che da un completo dominio dell'anima - e dunque anche dell'immaginazione - sul corpo. Tale dominio, tuttavia, non deve essere confuso con una forma di onnipotenza dell'anima sul corpo: se è vero che quest'ultimo viene naturalmente modificato da un'immaginazione particolarmente attiva, non bisogna dimenticare che non tutte le disposizioni corporali sono suscettibili di questa influenza. Come scrive Tommaso nella *Summa*, in una *quaestio* dedicata appunto al controllo del Cristo sul proprio corpo, «*imaginationi, si fortis fuerit, naturaliter obedit corpus quantum ad aliquam*». Per questo motivo, l'immaginazione, in quanto principio del moto locale, può indurre a cadere da una trave posta in alto o, in quanto capace di causare alterazioni *secundum calorem et frigus*, può scatenare quelle passioni dell'anima che coinvolgono l'organo del cuore, giungendo a sconvolgere l'intero organismo; tuttavia, per quanto sia forte, non può in alcun modo modificare la conformazione di un arto. E questo vale anche per il Verbo incarnato (*ST*, III, q. 13, a. 3, ad tertium, p. 176). L'esempio della trave è tratto da AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, pars IV, c. 4, ed. S. VAN RIET, Louvain-Leiden 1968, p. 64. Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XXVI, a. X, arg. 4, p. 782, dove si legge: «*Praeterea, ex forti causa sequitur fortis effectus; operatio autem animae est causa corporalis immutationis, sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorem*». Anche in questo passo è presente una citazione

Nel Cristo orante, dunque, si rinviene l'affetto della paura, per quanto circoscritto entro i confini della sensibilità: se è vero infatti che egli fa esperienza del dubbio quando chiede, se possibile, che il calice della passione venga allontanato da lui, è vero anche che tale dubbio, lungi dal configurarsi come un «interminatus motus rationis super utramque partem contradictionis»⁸⁹⁹, è espressione di quel *tremor sensualitatis* e di quel *naturalis appetitus* che inducono a paventare la morte in maniera non vituperabile, in segno della verità della natura assunta⁹⁰⁰. Sulla scorta di queste considerazioni è dunque possibile ammettere che il Cristo preghi *per sé*, per paura cioè della morte che sta per colpirlo; ciononostante, è legittima anche l'opinione di chi, come Ilario di Poitiers, sostiene che egli prega *per noi* e *per i suoi discepoli*. Da questo punto di vista, chiosa Alberto, Cristo invoca il Padre in quanto mosso da un triplice intento: per mostrare la condivisione con i discepoli della natura umana; per fare in modo che chi viene perseguitato non disperi, ma, in balia dell'infermità, trovi conforto nell'esempio del capo; infine, per insegnare all'uomo come ordinare l'effetto sensuale alla ragione⁹⁰¹.

di Avicenna: cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, pars IV, c. 4, p. 61, l. 80 ss. Per un'analisi della questione dei poteri dell'immaginazione e della relativa eredità dei pensatori arabi, cfr. P. ZAMBELLI, *L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindī, al-Fārābī e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento*, in A. ZIMMERMANN, I. CRAEMER-RUEGENBERG (edd.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin-New York 1985, pp. 188-206 (ripubblicato in P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, Venezia 1996, pp. 53-75).

⁸⁹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. VIII, arg., p. 309.

⁹⁰⁰ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. VIII, sol., p. 309: «Dubitatio hic non exprimit nisi tremorem sensualitatis inter hoc quod sequeretur rationem, et naturalem appetitum oppositi, scilicet quod evaderet mortem: quod nihil vituperabile ponit in Christo, sed potius ostensionem veritatis nostrae naturae». Il riferimento è qui al passo del *De fide* di Ambrogio citato da Pietro Lombardo (cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De fide*, l. II, c. 5, nn. 42-43, ed. O. FALLER, CSEL 78, Wien 1962, p. 71; PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, l. III, d. XVII, c. 3, n. 1, p. 110).

⁹⁰¹ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sent.*, d. XVII, a. IX, sol., p. 310: «... Hilarius optime loquitur: quia discipulis et nobis oravit tripliciter, et uno modo sibi, scilicet ut naturam discipulorum in se ostenderet: hoc enim erat ad gloriam nostram, non suam: quia nostra natura in eo exaltata: et ut nobis, non sibi per hoc utilis esset: qui quandoque infirmitate circumdati quaerimus evasionem persecutionis, et non desperamus, quia scimus fecisse caput nostrum. Tertio, ut nobis ordinandi nostrum sensualem effectum ad rationem, formam et doctrinam daret: ut cum ipso diceremus: Non quod ego volo fiat, sed quod tu vis. Sic igitur nullo modo sibi, id est, ad utilitatem sui petiit, sed nobis». Cfr. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, l. X, cc. 29-30, CCSL 62A, pp. 484-485; PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, l. III, d. XVII, c. 3, n. 2, pp. 110-111. Per altri possibili significati della supplica “*transfer*”, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Enarrationes in secundam partem Evangelii Lucae*, c. XXII, 42, pp. 690-691).

Bonaventura

Agli occhi di Bonaventura, la vita del Verbo incarnato si configura come una continua e incessante invocazione al Padre⁹⁰²: rimane tuttavia oscuro il senso di questo gesto, che sembra proprio dell'uomo soltanto, così come incomprensibili appaiono di primo acchito le motivazioni che inducono il Cristo a innalzare le proprie preghiere a un Essere di cui condivide la natura divina.

Come il Francescano spiega nel suo commento alle *Sentenze*, le ragioni della *condecencia* delle suppliche del Verbo incarnato sono molteplici. Innanzitutto, egli prega *propter meritum*, cioè allo scopo di intercedere presso Dio in favore degli uomini; in secondo luogo, *propter exemplum*, per esortare i suoi discepoli e tutti i credenti ad applicarsi al par suo nello *studium orationis*, strumento indispensabile nella lotta contro le tentazioni (Mt 26, 41); ancora, *propter veritatis argumentum*, per manifestare la realtà della sua umanità e per dimostrare di essere stato veramente inviato da Dio (Io 11, 41); infine, *propter officium*, in quanto dotato della dignità sacerdotale e pontificale, cui appartiene il compito sia di offrire sacrifici per i peccati commessi sia di pregare per il perdono dei peccatori (Hebr 5, 1; 7, 26)⁹⁰³.

Queste motivazioni sono tutte volte a mostrare come il Cristo, lungi dal pregare *propter supplendam intelligentiam propriam*, si rivolga al Padre *propter supplendam indigentiam alienam*, cioè per porre rimedio a una mancanza che inerisce non alla sua natura perfetta, bensì alla natura decaduta di coloro che si propone di redimere mediante il suo sacrificio. Tuttavia, sebbene attraverso queste precisazioni sia possibile salvaguardare l'eccellenza morale del Verbo incarnato, la questione di fondo, non a caso sollevata anche dalla riflessione sulla sua vita affettiva, rimane insoluta: se il Cristo è al contempo *viator* e *comprehensor*, la sua preghiera rischia di assumere le sembianze della simulazione teatrale. Ancora una volta, la risposta risiede nella teoria della doppia natura: come scrive Bonaventura, il chiedere e il pregare competono al Cristo secondo

⁹⁰² Cfr. BONAVENTURA, *Lignum*, c. IV, n. 13, p. 74.

⁹⁰³ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. I, resp., p. 371. Cfr. anche ID., *Commentarius in Ioannem*, c. XI, n. 55, p. 404 e ID., *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XI, n. 2, p. 277, dove Bonaventura afferma che il Cristo prega *in argumentum verae humanitatis, in adiumentum nostrae infirmitatis* e, infine, *in exemplum perfectae virtutis*.

la natura assunta, laddove il potere di esaudire (*impletio*) spetta unicamente alla sua natura divina. Dunque, se si considera la preghiera come un «actus conveniens personae ratione naturae»⁹⁰⁴, è possibile affermare senza il rischio di cadere in contraddizione che il Verbo incarnato si configura al contempo come *Pontifex petens* e *Rex et Princeps exaudiens*: sacerdote supplichevole in quanto vero uomo, signore clemente in quanto vero Dio⁹⁰⁵. Se invece si accetta la definizione del Damasceno, che nell'*oratio* vede l'ascesa dell'anima verso Dio, è necessario operare una sottile ma importante distinzione:

... *ascensus* potest dici *large*, vel *stricte*. Secundum quod *large* dicitur, sic potest dici intellectus ascendere in Deum, quando fertur in eum qui supra se est, implorando misericordiam [...] aut relevando miseriam ...; et hoc modo accipiendo, non tantum competit nobis, verum etiam Christo ... *Alio* modo *ascensus* in Deum dicit *novam* Dei considerationem, prout dicit elevationem intellectus nostri ad Deum, procedentem gradatim a consideratione creaturae ad considerationem Creatoris⁹⁰⁶.

In quest'ultimo senso, l'invocazione-ascesa, configurandosi come un movimento del tutto disinteressato di conversione a Dio, è propria soltanto dello stato del *viator*, che, per ottenere la piena conoscenza del Creatore, deve necessariamente intraprendere un percorso di graduale innalzamento dalla realtà materiale; perciò, scrive Bonaventura, «*quodam modo fuit, et quodam modo non fuit [in Christo]*»⁹⁰⁷:

[Ascensus] Fuit quidem quantum ad hoc, quod Christus in actu orationis se revocabat ab occupatione vitae activae, ut totus esset intentus operationi vitae contemplativae. Quantum autem ad hoc, quod Christus erat continue comprehensor, sive vacaret actioni, sive

⁹⁰⁴ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. I, ad secundum, p. 372. Cfr. ID., *Commentarius in Ioannem*, c. XIV, n. 35, p. 442; c. XVII, n. 8, p. 468). Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 68, pp. 267-269.

⁹⁰⁵ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. I, ad quartum, p. 372; ID., *Commentarius in Ioannem*, c. XI, n. 58, p. 405.

⁹⁰⁶ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. I, ad tertium, p. 372.

⁹⁰⁷ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. I, ad tertium, p. 372.

cessaret ab actione; sic non dicitur fuisse in eo innovatio ascensionis
per eum modum, per quem est in nobis⁹⁰⁸.

Un altro problema sollevato dalla preghiera del Cristo è relativo alla sua efficacia⁹⁰⁹: di fronte alla possibilità che le invocazioni del Verbo incarnato cadano nel vuoto di un silenzio sordo e ostile, è inevitabile chiedersi se le sue invocazioni trovino sempre soddisfazione e come le sue richieste vengano esaudite.

A queste domande la Scrittura sembra dare risposte contraddittorie e inconciliabili. Prima della resurrezione di Lazzaro, il Cristo si rivolge a Dio con queste parole: *Pater, gratias ago tibi quoniam audisti me. Ego autem sciebam quia semper me audis*⁹¹⁰; ma, quando chiede che gli vengano risparmiati i supplizi della passione, il Padre, apparentemente insensibile, non muta i suoi disegni. Ancora, il Salmista, in occasione dei festeggiamenti del re, ricorda: *Desiderium animae eius tribuisti ei, et voluntate labiorum eius non fraudasti eum*⁹¹¹; ma, poco oltre, si abbandona a un disperato grido di angoscia: *Deus meus, clamabo per diem, et non exaudies*⁹¹². Tuttavia è inammissibile che le suppliche di una volontà in tutto conforme a quella divina rimangano inascoltate: le preghiere del Cristo sono infatti intrinsecamente giuste, perseveranti e sempre devote⁹¹³. Ecco come Bonaventura risolve le questione:

... cum oratio sit petitio procedens ex voluntate et desiderio;
secundum quod voluntas humana fuit in Christo secundum triplicem
differentiam, sic et oratio. Nam quaedam oratio fuit exprimens sive
procedens a voluntate *rationis*, quaedam a voluntate *pietatis*, quaedam
a voluntate *carnis*⁹¹⁴.

⁹⁰⁸ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. I, ad tertium, p. 372.

⁹⁰⁹ Per una fine analisi del problema della preghiera e della sua efficacia nel pensiero medievale si veda P. ZOMBORY-NAGY, *Au-delà du Verbe. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps* in J. F. COTTIER (ed.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout 2006, pp. 441-471.

⁹¹⁰ Io 11, 41-42.

⁹¹¹ Ps 20, 3.

⁹¹² Ps 21, 3.

⁹¹³ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. II, arg. 5, p. 373.

⁹¹⁴ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. II, resp., p. 373.

Mentre la preghiera che procede da un desiderio razionale non può che essere esaudita, in quanto espressione di una volontà sovrapponibile a quella del Padre, l'invocazione che scaturisce dalla *voluntas pietatis* o dalla *voluntas carnis* non sempre trova soddisfazione, a causa della sua frequente inconciliabilità con i disegni divini: privo di qualsiasi valore impetratorio, questo tipo di supplica ha piuttosto un intento pedagogico e parenetico. In tal senso, dunque, bisogna leggere sia l'implorazione innalzata dal Cristo nell'Orto del Getsemani, volta a fornire un'ulteriore prova della realtà della sua umanità, sia la richiesta di perdono dei suoi crocifissori, estrema manifestazione di benignità e di misericordia.

Come si è già avuto modo di mettere in luce, quello dell'agonia è forse il momento in cui il Cristo sperimenta nella maniera più acuta le passioni dell'angoscia e del timore; affetti, questi, che egli condivide con tutti gli altri esseri umani, ma che, nel quadro della sua articolata psicologia, presentano caratteristiche peculiari. Secondo Bonaventura, infatti, esistono tre differenti tipi di timore: innanzitutto, vi è un timore gratuito (*timor gratuitus*), che, a sua volta, si divide in timore della pena (*timor poenae* o *timor servilis*), timore dell'offesa (*timor offensae* o *timor initialis*) e timore di riverenza (*timor reverentiae* o *timor filialis*); in secondo luogo, vi è un timore libidinoso (*timor libidinosus*), che si manifesta ora sotto forma di timore mondano (*timor mundanus*), ora sotto forma di timore umano (*timor humanus*); infine, vi è un timore naturale (*timor naturalis*), che si configura ora come primo moto (*timor sensualitatis praevenientis rationem*), ora come passione perfettamente ordinata (*timor sensualitatis subiacentis rationi*), ora come affetto del tutto disordinato (*timor ipsius partis rationalis*). Com'è facile comprendere, le uniche forme di *timor* rinvenibili nel Cristo sono quelle compatibili con la sua somma perfezione morale, vale a dire il *timor filialis*, attraverso cui mostra la sua totale sottomissione al Padre, e il *timor sensualitatis subiacentis rationi*, che, lungi dall'accecare l'occhio della mente, si limita a diffondersi nella sola sensibilità.

Ed è quest'ultimo il timore che il Verbo incarnato conosce nella sua tremenda agonia e che lo induce a innalzare a Dio la penosa preghiera: *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste*⁹¹⁵. Una supplica che, sebbene sia dettata da un timore confinato nella parte inferiore dell'anima, scaturisce sia dalla sensibilità sia dalla razionalità.

⁹¹⁵ Mt 26, 39.

Come Bonaventura spiega nel commento alle *Sentenze*, ciò è possibile in quanto la preghiera viene intesa diversamente a seconda che si assuma il punto di vista della materia o il punto di vista della forma. Dal punto di vista della materia (*quantum ad materiam*), l'*oratio* si configura come propria della *sensualitas*, in quanto espressione del desiderio tutto sensibile di non morire; al contrario, dal punto di vista della forma (*quantum ad formam*), l'implorazione altro non è che la manifestazione della volontà razionale, dal momento che la forma della richiesta è intrinsecamente connessa alla *discretio* di colui che prega. In altri termini, durante la preghiera, la ragione del Cristo recita la parte dell'avvocato della sensibilità, che, pur mantenendo un atteggiamento prudente e fedele alla legge divina, si fa portavoce presso Dio del desiderio di vivere della parte inferiore dell'anima:

... *sensualitatis quantum ad materiam, sed rationis quantum ad formam; item, sensualitatis ut moventis, sed rationis ut proponentis; item, sensualitatis ut pro quo, sed rationis ut a quo*⁹¹⁶.

La facoltà razionale, dunque, pur non rinunciando alla sua egemonia e al suo ruolo di garante dell'ordine dell'anima, accetta di mettere al servizio della sensibilità le sue capacità di precognizione del futuro, di organizzazione concettuale e di costruzione di un discorso in forma proposizionale, al fine di innalzare a Dio una preghiera altrimenti destinata a rimanere senza voce. Cionostante, «restat quaestio»⁹¹⁷: perché la ragione del Cristo acconsente a patrocinare la causa della sensibilità, pur essendo consapevole del fatto che la sua richiesta non può essere esaudita né è degna di essere soddisfatta? Secondo Bonaventura, tre sono le ragioni di questa scelta:

Prima, ad *manifestationem veritatis naturae assumtae, quae naturaliter refutabat passionem; et in hoc erudit nostram fidem*. Secunda vero, ad *confirmandam nostram imbecillitatem, ut non diffidamus, si passionum pericula exhorremus; et in hoc erexit nostram spem*. Tertio, ut ostenderet, *voluntatem nostram divinae voluntati esse per omnia*

⁹¹⁶ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. III, resp., p. 375; cfr. ID., *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XXII, n. 54, pp. 556-557.

⁹¹⁷ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. III, resp., p. 375.

*subiiciendam, quod ostendit in conditione apposita, non sicut ego volo, sed sicut tu; et in hoc ordinavit in nobis caritatem, quae affectum nostrum divinae voluntati per omnia conatur subiicere. Unde magis orabit pro nobis in illa oratione, quam oraret pro se*⁹¹⁸.

In ultima analisi, dunque, la preghiera del Cristo trova fondamento e giustificazione nel suo imprescindibile valore pedagogico e morale: attraverso l'invocazione nell'Orto del Getsemani, il Verbo incarnato implora il Padre non solo e non tanto per sé, ma anche e soprattutto per la totalità del genere umano. E così, ancora una volta, di fronte a un problema esegetico di difficile soluzione, Bonaventura fa appello al celebre principio in base al quale «quando non potest aliquid mysteriari in capite, transferendum est in membra»⁹¹⁹:

Potest etiam exponi, quod Christus oraverit pro membris, ut petat, quod calix transferatur, id est scandalum passionis, vel timor mortis. Alio modo, sicut Beda exponit, pro Iudaeis, vel ut per Iudaeos Christo haec mors non infligatur, ne ita excaecentur, vel ut excaecati revocentur ... Tunc est sensus: *a me*, id est *meis*⁹²⁰.

Analogamente, è *propter confortationem nostram* che il Verbo incarnato viene soccorso da un angelo; ed è per manifestare il suo desiderio di morire per la salvezza del genere umano che lascia che il suo sudore sanguigno scorra copiosamente per terra.

Come mette giustamente in luce Angelico Poppi, «l'esegesi bonaventuriana dell'agonia di Gesù appare completa e molto accurata persino nei dettagli più secondari. Ma è soprattutto il valore esemplare dell'orazione di Gesù che viene rilevato a scopo parentetico e pastorale»⁹²¹. Attraverso la sua invocazione, il Verbo incarnato mostra al

⁹¹⁸ BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, a. II, q. III, resp., p. 375. Cfr. ID., *Lignum*, c. V, n. 18, pp. 75-76. A questo proposito si veda anche quanto Bonaventura scrive nella soluzione del quarto *dubium*, posto a conclusione della *distinctio* XVII: «... orare pro aliquo contingit dupliciter: aut secundum formam orationis aut secundum intentionem orantis. Secundum formam orationis Christus orabat pro se, id est pro voluntate sua sensuali; secundum autem intentionem orantis in illa petitione Christus non pro se oravit, sed magis pro nobis» (ID., *In III Sent.*, d. XVII, *dubium* IV, p. 376).

⁹¹⁹ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, c. XIV, n. 23, p. 397.

⁹²⁰ BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XXII, n. 54, p. 557.

⁹²¹ A. POPPI, *La passione di Gesù in S. Bonaventura*, in *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Brescia 1974, p. 79.

fedele gli 'ingredienti' indispensabili per una preghiera corretta ed efficace, vale a dire segretezza, devozione, discrezione, vigore, intenso coinvolgimento emotivo e, infine, pietosa sollecitudine nei confronti dei fratelli: come una chioccia con i suoi pulcini, infatti, il Cristo, premuroso e compassionevole, non dimentica i suoi doveri di prelado e accetta di interrompere per ben tre volte la sua tormentata meditazione per portare conforto agli amici addormentati⁹²².

⁹²² Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. XXII, nn. 51-58, pp. 555-558, dove Bonaventura parla di *septiformis conditio* della preghiera: «[Oratio] Debet esse *secreta, sollicita, devota, discreta, vigorosa, anxia et circumspecta*»; cfr. *ivi*, c. XI, n. 2, pp. 277-278.

Tommaso d'Aquino

La riflessione che Tommaso d'Aquino dedica alla preghiera del Cristo sia nel commento alle *Sentenze* sia nella *Summa theologiae* si colloca, come di consueto, appena dopo la trattazione del problema delle volontà⁹²³.

La prima domanda che il Domenicano si pone al riguardo si riferisce alla convenienza di questa invocazione: è opportuno che Cristo, sì vero uomo, ma anche vero Dio, si rivolga al Padre in tono di supplica? La brevità della risposta denota l'assoluta a-problematicità della questione: se è vero infatti che, secondo la sua natura divina, non ha alcuna ragione di pregare, dal momento che la volontà divina è in grado di attuare da sola tutto ciò che vuole, secondo la sua natura umana, si rivolge a Dio, non potendo fare a meno del ricorso alla potenza divina:

... sicut dictum est in secunda parte, oratio est quaedam explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo sibi competeret orare, quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quae vult, secundum illud Psalmi, *omnia quaecumque voluit dominus fecit*. Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana; et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum ea quae vult, nisi per virtutem divinam, inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare⁹²⁴.

⁹²³ Poiché l'analisi condotta nella *Summa* non si differenzia molto da quella elaborata nel commento alle *Sentenze*, si è deciso di prediligere il testo più maturo, rilevandone analogie e differenze rispetto all'opera giovanile; un discorso analogo vale per altre opere in cui Tommaso si occupa della preghiera del Cristo, tra cui il *Compendium theologiae*.

⁹²⁴ *ST*, III, q. XXI, a. I, resp. Come sottolinea Torrell nel suo commento a questo passo della *Summa*, l'analisi tommasiana della preghiera del Cristo si colloca sullo sfondo della riflessione sulla preghiera in generale condotta nella II^a II^{ae} (e richiamata all'inizio del citato *respondeo*; cfr. *ST*, II^a II^{ae}, q. 83; J.-P. TORRELL, *Appendice I. Notes explicatives*, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné*, t. III, n. 72, p. 343). Su questa questione si vedano ad esempio anche THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, l. III, d. XVII, q. I, a. III, qc. I, pp. 185-186; ID., *Commentum in Matthaeum*, c. XXVI, n. 5, pp. 253-254; ID., *Commentum in Joannem*, c. XI, l. VI, in *Opera omnia*, t. X, Typis P. Fiaccadori, Parma 1861, pp. 498-501).

Questo, tuttavia, non significa che egli preghi a motivo della sua impotenza; al contrario, lo fa a scopo pedagogico, per far comprendere agli uomini che egli procede dal Padre - come insegna Ilario di Poitiers - e, come suggeriscono Ambrogio e Agostino, per formarli con il suo esempio ai precetti della virtù⁹²⁵. Analogamente, nel caso di Cristo, il moto di elevazione a Dio in cui consiste la preghiera non va inteso come l'atto di un ente imperfetto, implicante il passaggio dalla potenza all'atto; al contrario, esso indica l'atto di un ente perfetto, vale a dire già in atto: solo se si adotta questa accezione del termine *ascensio*, è possibile affermare che l'intelletto del Cristo si innalza costantemente a Dio, dal momento che lo contempla ininterrottamente come esistente al di sopra di sé⁹²⁶.

⁹²⁵ ST, III, q. XXI, a. I, ad primum: «... Christus poterat perficere omnia quae volebat secundum quod Deus, non autem secundum quod homo, quia, secundum quod homo, non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est. Nihilominus tamen, idem ipse Deus existens et homo, voluit ad patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem, ut ostenderet se esse a patre. Unde ipse dicit, Ioan. XI, propter populum qui circumstat dixi, scilicet verba orationis, *ut credant quia tu me misisti*. Unde Hilarius, in X de Trin., dicit, *non prece eguit, nobis oravit, ne filius ignoraretur*. Secundo, ut nobis exemplum daret. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *noli insidiatrices aperire aures, ut putes filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit. Potestatis enim auctor, obedientiae magister, ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo*. Unde et Augustinus dicit, super Ioan., *poterat dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio. Sed ita se patri voluit exhibere precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem*». Cfr. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, l. X, c. 71 (CCSL 62A, p. 527); AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, l. V, n. 42 (CCSL 14, p. 150); AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Iohannis Evangelium*, tr. CIV, n. 2 (CCSL 36, p. 602). Nel commento alle *Sentenze*, sulla scorta dell'insegnamento del Damasceno, viene contemplata una terza motivazione, la manifestazione della verità della natura assunta: «... Christo, secundum quod Deus, non competit orare nec obedire, nec aliquid quod minorationem sonat, aut quod ad diversitatem voluntatis pertinet: sed secundum quod homo, competit sibi orare propter tria, ut dicit Damascenus. Primo propter veritatem humanae naturae insinuandam, secundum quam minor est patre, et obediens ei, et orans ipsum. Secundo ad exemplum orandi nobis praebendum: quia omnis ejus actio, nostra est instructio; cum sit nobis datus quasi exemplum virtutis. Tertio ad ostendendum quod a Deo venerat, et sibi contrarius non erat, dum eum orando principium recognoscebat» (THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XVII, q. I, a. III, qc. I, sol., p. 185) Per quanto riguarda la citazione del Damasceno, cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, c. 68, n. 1, p. 267.

⁹²⁶ ST, III, q. XXI, a. I, ad tertium: «... ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum. Motus autem, ut dicitur in III de anima, dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti. Et sic ascendere competit ei quod est potentia sursum et non actu. Et hoc modo, ut Damascenus dicit, in III libro, *intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum, cum sit semper Deo unitus et secundum esse personale, et secundum beatam contemplationem*. Alio modo dicitur motus actus perfecti, idest existentis in actu, sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus. Et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem». La duplice definizione di moto è mutuata da ARISTOTELE, *De anima*, l. III, c. 7, 431a 6-7). Tommaso giunge ad una conclusione analoga nel commento alle *Sentenze*, per quanto lì non faccia uso della categoria aristotelica di moto: l'intelletto di Cristo si eleva a Dio non quanto all'atto della

Una volta dimostrata la convenienza della preghiera del Cristo, Tommaso si interroga sulla fonte di questa supplica, chiedendosi, in particolare, se essa provenga in qualche modo dall'appetito sensitivo. Il *respondeo*, piuttosto articolato, si fonda sulla duplice accezione dell'espressione *orare secundum sensualitatem*. In primo luogo, questa locuzione può essere intesa come relativa a un *atto* proprio della *sensualitas*. In questo senso, Cristo, al pari di qualunque altro uomo, non prega secondo l'appetito sensitivo, giacché questo si rivela incapace di farlo per due ordini di motivi: da una parte, perché il movimento di questa facoltà non può trascendere la sfera del sensibile per elevarsi a Dio, come richiede l'atto della preghiera; dall'altra, perché la preghiera implica una certa *ordinatio* di cui solo la ragione è capace, nella misura in cui, attraverso la supplica, si esprime il desiderio di qualcosa la cui realizzazione dipende da Dio⁹²⁷.

In una seconda accezione, si può dire che qualcuno prega secondo la *sensualitas* quando la ragione sottopone a Dio ciò che la facoltà inferiore desidera: in questo senso, si può asserire che Cristo prega secondo l'appetito sensitivo, dal momento che la ragione gli dà la possibilità di esprimere il proprio desiderio, facendosi in qualche modo sua avvocata presso il Padre:

Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia scilicet eius ratio orando Deo proposuit quod erat in appetitu sensualitatis ipsius. Et secundum hoc, Christus oravit secundum sensualitatem, inquantum scilicet eius oratio exprimebat sensualitatis affectum, tanquam sensualitatis advocata⁹²⁸.

contemplazione, ma solo nella misura in cui la potenza divina, invocata mediante l'implorazione, si colloca al di sopra di lui; cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, l. III, d. XVII, q. I, a. III, qc. I, ad primum, pp. 185-186).

⁹²⁷ *ST*, III, q. XXI, a. II, resp.: «... orare secundum sensualitatem potest dupliciter intelligi. Uno modo, sic quod oratio sit actus sensualitatis. Et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit. Quia eius sensualitas eiusdem naturae et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensualia transcendere, et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quandam ordinationem, prout aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum, et hoc est solius rationis. Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est». Cfr. *ST*, II^a II^{ae}, q. 83, a. 1, dove la preghiera viene descritta come un atto della ragione pratica, attraverso cui essa chiede il compimento di qualcosa a coloro che non le sono soggetti, procurandosi dunque i mezzi atti a conseguire lo scopo.

⁹²⁸ *ST*, III, q. XXI, a. II, resp. Simile, ma non uguale è la soluzione che Tommaso propone nel commento alle *Sentenze*, dove si legge che la preghiera può essere attribuita alla *sensualitas* solo nella misura in cui

Secondo una soluzione ormai consolidata, la ragione si fa dunque carico del desiderio della sensibilità, che propone il contenuto della preghiera, ma non è in grado di formulare verbalmente la supplica. Tommaso avverte l'esigenza di ribadire che Cristo agisce in questo modo animato da un triplice intento pedagogico: innanzi tutto, per dimostrare di aver assunto una vera natura umana con tutta la sua affettività naturale; in secondo luogo, per manifestare che secondo questa affettività naturale è lecito volere qualcosa che non corrisponde all'oggetto della volontà divina; in terzo luogo, per ricordare che a questa volontà la propria sensualità deve essere infine sottomessa⁹²⁹. Del resto, come Tommaso ha avuto modo di mettere in luce nella parte dedicata alla volontà sulla scorta dell'insegnamento del Damasceno, il desiderio naturale dell'appetito sensibile non è *simpliciter* contrario al volere divino: se la volontà umana di Cristo desidera qualcosa di diverso da ciò che vuole la sua volontà divina, questo accade perché la stessa volontà divina lo consente⁹³⁰.

In una certa misura, dunque, è possibile asserire che Cristo prega per sé e, nel far questo, non si limita a dar voce al desiderio della sensualità o della volontà considerata come natura, chiedendo, ad esempio, che gli venga risparmiato il calice della passione (Mt 26, 39), ma, attraverso la preghiera, egli esprime anche il desiderio della sua volontà deliberata, considerata come ragione, come quando domanda la gloria della risurrezione (Io 17, 1 sgg.)⁹³¹. La preghiera del Verbo incarnato, infatti, non risponde

questa è intesa come l'oggetto della supplica, non come principio produttore l'atto: «... actus sensualitatis dicitur dupliciter. Uno modo sensualitatis sicut principii elicentis actum: et sic oratio non potest esse actus sensualitatis in Christo ... Alio modo dicitur sensualitatis ut objecti, idest de eo quod sensualitas volebat: et sic erat aliqua ejus oratio sensualitatis: quia ratio orans, erat quasi advocatus sensualitatis, proponens Deo appetitum sensualitatis. Hoc autem non faciebat quasi ratio vellet hoc quod pro sensualitate petebat; sed ut doceret omnem hominis voluntatem Deo subdendam esse, et in omnibus necessitatibus ad eum recurrendum; unde subdit: *non mea voluntas, sed tua fiat*; Luc. 22, 42» (THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XVII, q. I, a. III, qc. III, sol., p. 186).

⁹²⁹ *ST*, III, q. XXI, a. II, resp.: «Et hoc, ut nos de tribus instrueret. Primo, ut ostenderet se veram humanam naturam assumpsisse, cum omnibus naturalibus affectibus. Secundo, ut ostenderet quod homini licet, secundum naturalem affectum, aliquid velle quod Deus non vult. Tertio, ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinae voluntati subiicere».

⁹³⁰ *ST*, III, q. XVIII, a. VI, ad primum: «... hoc ipsum quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat quam eius voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cuius beneplacito natura humana propriis motibus movebatur in Christo, ut Damascenus dicit».

⁹³¹ *ST*, III, q. XXI, a. III, resp.: «... Christus pro se oravit dupliciter. Uno modo, exprimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est; vel etiam voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura; sicut cum

soltanto alla sua volontà di istruire e di ergersi ad esempio per gli uomini; al contrario, egli usa la supplica come modalità di relazione con il Padre anche per mostrare che questi è il principio da cui egli eternamente procede secondo la natura divina e da cui, secondo la natura umana, ha ricevuto e continua a ricevere tutto ciò che possiede. La preghiera, dunque, diventa per lui il mezzo attraverso cui rendere grazie al Padre dei beni ricevuti e, al contempo, domandargli i beni che ancora gli mancano⁹³²: sebbene infatti egli possa prevedere il futuro, tuttavia sa anche che alcune delle cose a lui note si verificheranno solo grazie alla sua preghiera⁹³³.

In ogni caso, anche la richiesta da parte del Cristo della glorificazione del proprio corpo non si riduce a un'invocazione meramente privata e personale, ma, al contrario, si ripercuote sugli uomini, che dal Figlio di Dio dipendono come le membra dal capo: la salvezza dell'umanità, infatti, non si compie con la morte di Cristo, bensì con la sua resurrezione e il suo ingresso nella gloria. Nel chiedere dunque la glorificazione per sé, in realtà Cristo prega per gli altri, come chiunque domandi una grazia al fine di usarla a vantaggio altrui:

... ipsa gloria quam Christus orando sibi petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Rom. IV, *resurrexit propter iustificationem nostram*. Et ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis. Sicut et quicumque homo aliquod bonum

oravit a se calicem passionis transferri. Alio modo, exprimendo affectum voluntatis deliberatae, quae consideratur ut ratio, sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter».

⁹³² *ST*, III, q. XXI, a. III, resp.: «... Christus ad hoc uti voluit oratione ad patrem, ut nobis daret exemplum orandi; et ut ostenderet patrem suum esse auctorem a quo et aeternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum humanam naturam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humana natura quaedam bona habebat a patre iam percepta, ita etiam expectabat ab eo quaedam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo, sicut pro bonis iam perceptis in humana natura gratias agebat patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Matth. XXVI et Ioan. XI, ita etiam, ut patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat quae sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis et alia huiusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum ut de perceptis muneribus gratias agamus, et nondum habita orando postulemus». Anche in questo caso, dunque, è l'intento pedagogico a prevalere su ogni altro genere di considerazione.

⁹³³ *ST*, III, q. 21, a. 1, ad secundum: «... inter alia quae Christus scivit futura, scivit quaedam esse fienda propter suam orationem. Et huiusmodi non inconvenienter a Deo petiit». Sulla funzione della preghiera in generale, cfr. *ST*, II^a II^{ae}, q. 83, a. 2, dove la preghiera viene descritta come uno strumento attraverso cui gli uomini possono impetrare quanto Dio ha disposto che venga compiuto mediante la preghiera medesima. Lo scopo della supplica non consiste infatti nel mutare le disposizioni divine.

a Deo postulat ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat⁹³⁴.

Inoltre, come si legge nel commento alle *Sentenze*, nel Cristo non c'è nulla che per volontà di ragione egli non voglia che si realizzi⁹³⁵. Per questo motivo, la sua supplica, nella misura in cui la preghiera si fa in qualche modo interprete della volontà umana intesa come ragione (cioè in senso assoluto), viene sempre esaudita: poiché infatti la sua volontà razionale è sempre in accordo con la sua volontà divina, la prima si compie quando si compie la seconda⁹³⁶.

Ciononostante, la preghiera che Cristo innalza nell'Orto degli Ulivi sembra non essere accolta: come spiegare l'insensibilità di Dio al grido di dolore lanciato dal Figlio? Nella *Summa*, nel tentativo di dare una risposta a questa domanda, Tommaso riporta le soluzioni elaborate da alcuni Padri, tra cui Ilario di Poitiers, secondo cui Cristo, lungi dal voler evitare il calice, chiede soltanto che anche gli altri lo bevano senza sconforto, senza paura di soffrire e senza paventare la morte; Dionigi di Alessandria, secondo cui Cristo, sfiorato dalla tentazione, prega per esserne subito affrancato; Gerolamo, che, nel suo commento al Vangelo di Matteo, identifica il calice con il popolo ebraico (che non può addurre la scusa dell'ignoranza, avendo goduto dell'annuncio della Legge e dei

⁹³⁴ Nel commento alle *Sentenze* Tommaso adotta un punto di vista differente, per quanto la conclusione sia sostanzialmente la stessa: «... oratio semper est ad supplendum aliquem defectum. Christus autem non patiebatur aliquem defectum quantum ad bona spiritualia, quia beatus erat; patiebatur autem defectum, inquantum passibilis erat in anima et in corpore: unde omnis oratio Christi quae erat pro bonis spiritualibus, non erat pro se, sed pro aliis; sicut illud: *ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus*, Joan. 17: sed oratio quae erat pro his quae pertinent ad corpus, etiam erat ipsi pro seipso, sicut patet per illud Psal. 40, 11: *resuscita me, et retribuam eis*; quae quidem oratio, etsi sit pro se, idest ut ipse resuscitaretur; tamen est pro aliis, inquantum ad aliorum salutem tendit: quia *resurrexit propter justificationem nostram*, Rom. 4, 25, et instructionem, quia ejus exemplo ab ipso Deo petere debemus» (THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XVII, q. I, a. III, qc. II, sol., p. 186).

⁹³⁵ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XVII, q. I, a. III, qc. II, ad tertium, p. : «... in Christo non erat aliquid quod voluntate rationis absolute et simpliciter non vellet tunc esse in se; erat tamen in ipso passibilitas, quam volebat, peracto redemptionis opere, per gloriam resurrectionis a se remove; et erat in eo aliquid, scilicet passio imminens, quam volebat etiam tunc non inesse voluntate sensualitatis, et rationis ut naturae».

⁹³⁶ *ST*, III, q. XXI, a. IV, resp.: «... oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanae. Tunc ergo alicuius orantis exauditur oratio, quando eius voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est voluntas rationis, hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus ... Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis, et per consequens, omnis eius oratio fuit exaudita».

Profeti). Infine, Tommaso ricorda l'opinione di Ambrogio, Origene e Crisostomo, secondo cui egli prega *come un uomo*, assecondando la sua volontà naturale⁹³⁷.

Ora, scrive il Domenicano, se si accolgono le prime due opinioni, la preghiera di Cristo viene soddisfatta; al contrario, se si intende che egli ha chiesto di non bere il calice della passione e della morte, o di non berlo per mano dei Giudei, allora ciò che domanda non si realizza, poiché la ragione - che presenta la richiesta - non ne vuole il compimento, ma si propone soltanto di manifestare agli uomini la sua volontà naturale e di dimostrare l'esistenza nel Cristo uomo del movimento dell'appetito sensitivo⁹³⁸. Mentre infatti, come si è messo in luce, attraverso la ragione si esprime una volontà assoluta, ciò che si desidera mediante la sensualità o con la volontà intesa come natura è piuttosto oggetto di una *velleitas*, cioè di una volontà condizionata alla deliberazione razionale⁹³⁹.

⁹³⁷ *ST*, III, q. XXI, a. IV, ad primum: «... illa petitio de translatione calicis diversimode a sanctis exponitur. Hilarius enim, super Matth., dicit, *quod autem ut a se transeat rogat, non ut ipse praetereatur orat, sed ut in alterum id quod a se transit excedat. Atque ideo pro his orat qui passuri post se erant, ut sit sensus, quomodo a me bibitur calix passionis, ita ab aliis bibatur, sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis* [HILARIUS PICTAVIENSIS, *In Matthaeum*, t. II, c. 31, n. 7, SC 258, ed. J. DOIGNON, Paris 1979, p. 234]. Vel, secundum Hieronymum, *signanter dicit, calix iste, hoc est, populi Iudaeorum, qui excusationem ignorantiae habere non potest, si me occiderit, habens legem et prophetas, qui me vaticinantur* [HIERONYMUS, *Commentariorum in Matheum libri IV*, l. IV, 26, 39, CCSL 77, p. 255]. Vel, secundum Dionysium Alexandrinum, *quod dicit, transfer calicem istum a me, non hoc est, non adveniat mihi, nisi enim advenerit, transferri non poterit. Sed, sicut quod praeterit nec intactum est nec permanens, sic salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli* [*De Martyrio*, ad Orig., c. 7]. Ambrosius [AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, l. X, n. 127, CCSL 14, p. 381] autem et Origenes [ORIGENES, *Commentariorum series in Matthaeum*, 92, GCS 38, p. 208] et Chrysostomus [IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentariorum in Matthaeum continuatio*, hom. 83, n. 1 (PG 58, 746)] dicunt quod petiit quasi homo naturali voluntate mortem recusans».

⁹³⁸ *ST*, III, q. XXI, a. IV, ad primum: «Sic igitur, si intelligatur quod petierit per hoc alios martyres suae passionis imitatores fieri, secundum Hilarium; vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret; vel quod mors eum non detineret, omnino impletum est quod petivit. Si vero intelligitur petiisse quod non biberet calicem passionis et mortis; vel quod non biberet ipsum a Iudaeis, non quidem est factum quod petiit, quia ratio, quae petitionem proposuit, non volebat ut hoc impleretur; sed, ad instructionem nostram, volebat declarare nobis suam voluntatem naturalem, et sensualitatis motum, quam, sicut homo, habebat».

⁹³⁹ *ST*, III, q. XXI, a. IV, resp.: «Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet, si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet si aliud non obsisteret». Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XVII, q. I, a. III, qc. IV, sol., p. 186: «... omnis oratio quam Christus obtulit hac intentione, ut ipsam impetraret, fuit exaudita. Sed cum aliquis impetrare non intendat quod absolute non vult; haec sola oratio Christi exaudita fuit quae erat de eo quod Christus absolute voluit. Hoc autem dicitur aliquis simpliciter et absolute velle in quo ultimus ejus consensus stat.

Infine, così come si adegua sempre e spontaneamente al volere del Padre, durante l'agonia Cristo non dubita mai del suo potere, per quanto Ambrogio, in un passo riportato nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo, sembri sostenere il contrario⁹⁴⁰. Secondo Tommaso, infatti, esistono due forme di dubbio: la prima - e principale - si identifica con la difficoltà di ordine intellettuale che la ragione incontra nell'individuare il corno corretto di una *contradictio*; la seconda, al contrario, di ordine affettivo, deriva dalla paura sperimentata dalla *sensualitas* di fronte a un pericolo avvertito come incombente e terribile. Com'è facile prevedere, mentre il dubbio della ragione non si rinviene nel Cristo, la sua *sensualitas* trepida e si affanna, a causa dell'incapacità propria di questa facoltà di prevedere l'imminente aiuto divino:

... dubitatio dupliciter dicitur. Primo enim et principaliter significat motum rationis super utraque parte contradictionis cum formidine determinandi. Iterum secundo translatum fuit hoc nomen ad significandum formidinem affectus in aggrediendo vel sustinendo

Ultimus autem consensus est secundum supremam partem appetitus in homine. Appetitus autem rationis est supra appetitum sensus, et in appetitu rationis est supremum quod in finem tendit, vel in aliquid conjunctum fini. Et ideo hoc solum Christus absolute voluit quod secundum rationem voluit ut finem, et ut in ordine ad finem; et omnis talis sua oratio fuit exaudita. Quod autem secundum sensualitatem voluit, absolute non voluit; et ideo ratio non hoc, orando proposuit ut impetraret. Nec tamen fuit simulatio, quia appetitum sensualitatis exprimebat ratione jam dicta: similiter quod volebat ratio ut natura, si in eo non sicut in fine quiescebat, non simpliciter volebat, ut prius dictum est; et ideo etiam haec non hoc proposuit orando ut impetraret; et propter hoc hujusmodi orationes non fuerunt exaudita». Per quanto riguarda la nozione di *velleitas* [del Cristo] in Tommaso d'Aquino - per la cui analisi si rimanda al già citato saggio di Robiglio - si segnala l'efficace definizione che ne fornisce Madigan: «an anemic wish that barely counts as volitional» (K. MADIGAN, *The Passions of Christ in High-Medieval Thought*, p. 87). Analogamente, nel *Compendium theologiae* si legge che, mentre attraverso l'invocazione *transeat a me calix iste* Cristo dà voce al moto dell'appetito inferiore e naturale che induce chiunque a temere la morte e a desiderare la vita, le parole *verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis* esprimono il moto della ragione superiore considerante tutte le cose «prout sub ordinatione divinae sapientiae continentur». Per questo motivo, sebbene Cristo non sia stato risparmiato, non si può dire che la sua preghiera non sia stata esaudita: essendo infatti la supplica un mezzo di espressione del proprio desiderio, si chiede *simpliciter* ciò che si vuole *simpliciter*, vale a dire ciò che si desidera *secundum rationem superiorem*. E ciò che Cristo vuole secondo questa parte della ragione è la morte, in base a quanto disposto dalla volontà divina; perciò la sua preghiera è stata accolta (cfr. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, l. I, c. CCXXXIII, p. 182). Sulla questione dell'esaudimento della preghiera del Cristo e sui problemi ad essa connessi si vedano anche ID., *Expositio in aliquot libros Veteris Testamenti et in Psalmos L*, psalmus XXI, 2, in *Opera omnia*, t. VIII, Typis P. Fiaccadori, Parma 1863, p. 219; ID., *Commentum in Joannem*, c. XII, l. V, n. 2, pp. 514-515; ID., *In Epistolam ad Hebraeos*, c. V, l. I, p. 710.

⁹⁴⁰ AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De fide*, l. II, c. 5, nn. 42-43 (CSEL 78, p. 71). Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, l. III, d. XVII, c. 39, n. 1, p. 110.

aliquod terribile. Primo autem modo dicta dubitatio contingit ex defectu medii sufficientis ad veritatem inveniendam; et ideo contingit ex defectu scientiae; et propter hoc in Christo non fuit. Secundo autem modo dicta contingit ex infirmitate ejus quod laesivum imminens evadendi facultatem non videt. Et quia Christus habebat infirmitatem in carne ... et laesivum mortis imminens, sensualitas trepidabat; ideo erat talis dubitatio in Christo quantum ad sensualitatem, quamvis esset summa securitas quantum ad rationem, quae auxilium divinum imminere videbat, quod sensualitas apprehendere non poterat⁹⁴¹.

⁹⁴¹ THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. XVII, q. I, a. IV, sol., p. 186. Anche Bonaventura, confrontandosi con il passo di Ambrogio, distingue due forme di dubbio, una di ordine intellettuale, assente nel Cristo («indifferentia iudicii, rationis respectu utriusque partis contradictionis, ita quod neutrum praeeligat alteri»); l'altra di ordine affettivo, ammissibile nel Cristo, in quanto definita come quell'«indifferentia ... partis sensibilis ad sequendum affectum naturae inclinantem vel rationem imperantem» (cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XVII, dubium III, p. 376).

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

ALANUS DE INSULIS

- *Liber sententiarum ac dictorum memorabilium Magistri Alani de Insulis*, PL 210, 229-252.

ALBERTUS MAGNUS

- *De incarnatione*, in *Opera omnia*, t. XXVI, ed. I. BACKES, Münster 1958.

- *Enarrationes in Marcum*, in *Opera omnia*, t. XXI, ed. S. C. A. BORGNET, Paris 1894.

- *Enarrationes in primam partem Evangelii Lucae (I-IX)*, in *Opera omnia*, t. XXII, ed. S. C. A. BORGNET, Paris 1894.

- *Enarrationes in secundam partem Evangelii Lucae (X-XXIV)*, in *Opera omnia*, t. XXIII, ed. S. C. A. BORGNET, Paris 1895.

- *Scriptum super libros Sententiarum*, in *Opera omnia*, tt. XXV-XXX, ed. S. C. A. BORGNET, Paris 1893-1894.

- *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, in *Opera omnia*, t. XXXVI/2, ed. M. BURGER, Münster 1999.

- *Super Dionysii Mysticam Theologiam et Epistulas*, in *Opera omnia*, t. XXXVII/2, ed. P. SIMON, Münster 1978.

- *Super Matthaenum*, in *Opera omnia*, t. XXI, ed. B. SCHMIDT, Münster 1987.

ALEXANDER DE HALES

- *Glossa in tertium librum Sententiarum Petri Lombardi*, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1951-1957.

- *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960.

- *Summa theologica seu sic ab origine dicta "Summa Fratris Alexandri"*, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1924-1948.

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS

- *De fide*, CSEL 78, ed. O. FALLER, Wien 1962.

- *De incarnationis dominicae sacramento*, CSEL 79, ed. O. FALLER, Wien 1964.

- *Expositio evangelii secundum Lucam*, CCSL 14, ed. M. ADRIAEN, Turnhout 1957.

ANSELMUS CANTUARIENSIS

- *Cur Deus homo*, in *Opera omnia*, t. II, ed. F. S. SCHMITT, Edinburgh 1946.

- *De conceptu virginali et de originali peccato*, in *Opera omnia*, t. II, ed. F. S. SCHMITT, Edinburgh 1946.

ARISTOTELE

- *Aristotelis Opera*, ed. Academia Regia Borussica, Berlin 1831-1870.

PS. ARISTOTELE

- *Liber de causis*, ed. A. PATTIN, Leuven 1966.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS

- *Contra Julianum libri sex*, PL 44, 641-874.

- *De civitate Dei*, edd. B. DOMBART, A. KALB, CCSL 47-48, Turnhout 1975.

- *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. MUTZENBECHER, CCSL 44A, Turnhout 1975.

- *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. J. ZYCHA, CSEL 28/1, Praha-Wien-Leipzig 1984.

- *De libero arbitrio*, ed. W. M. GREEN, CCSL 29, Turnhout 1970.

- *De patientia*, ed. J. ZYCHA, CSEL 41, Praha-Wien-Leipzig 1900.

- *De quantitate animae*, ed. W. HÖRMANN, CSEL 89, Wien 1986.

- *De Trinitate*, edd. W. J. MOUNTAIN, F. GLORIE, CCSL 50-50A, Turnhout 1968.

- *Enarrationes in Psalmos*, edd. DEKKERS, J. FRAIPONT, CCSL 38-40, Turnhout 1956.

- *Epistulae*, ed. A. GOLDBACHER, CSEL 44, Praha-Leipzig 1904.

- *In Iohannis Evangelium. Tractatus CXXIV*, ed. R. WILLEMS, CCSL 36, Turnhout 1954.

PS. AUGUSTINUS

- *De spiritu et anima*, PL 40, 779-832.

AVERROES CORDUBENSIS

- *Commentarium magnum in Arisotelis De anima libros*, ed. F. STUART CRAWFORD, Cambridge, Mass. 1953.

AVICENNA LATINUS

- *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1968.

BEDA VENERABILIS

- *Homeliarum evangelii libri II*, ed. D. HURST, CCSL 122, Turnhout 1955.

- *In Marci evangelium expositio*, ed. D. HURST, CCSL 120, Turnhout 1960.

BERNARDUS CLARAVALLENSIS

- *De consideratione*, in *Sancti Bernardi opera*, t. III, edd. J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS, Roma 1963.

- *Sermones super Cantica Canticorum*, in *Sancti Bernardi opera*, tt. I-II, edd. J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. M. ROCHAIS, Roma 1957-1958.

BOETHIUS (ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS PATRICIUS)

- *De persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, PL 64, 1337-1354.

- *Philosophiae consolatio*, ed. L. BIELER, CCSL 94, Turnhout 1958.

BONAVENTURA

- *Breviloquium*, in *Opera omnia*, t. V, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891.

- *Collationes in Hexaëmeron*, in *Opera omnia*, t. V, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891.

- *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, in *Opera omnia*, tt. I-IV, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882-1889.

- *Commentarius in Evangelium Lucae*, in *Opera omnia*, t. VII, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1895.

- *Commentarius in Ioannem*, in *Opera omnia*, t. VI, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1893.

- *De perfectione vitae ad Sorores*, in *Opera omnia*, t. VIII, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1898.
- *De triplici via*, in *Opera omnia*, t. VIII, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1898.
- *Lignum vitae*, in *Opera omnia*, t. VIII, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1898.
- *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in *Opera omnia*, t. V, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891.
- *Soliloquium*, in *Opera omnia*, t. VIII, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1898.
- *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, traduction, introduction et notes par E.-H. WEBER, Paris 1985.
- *Questioni disputate della scienza di Cristo*, a cura di F. MARTÍNEZ FRESNEDA, traduzione dal latino di L. MAURO, Roma 2005.

CICERO (MARCUS TULLIUS CICERO)

- *Tusculanae disputationes*, ed. M. PHOLENZ, Leipzig 1918.

DIONYSIUS PS. AREOPAGITA

- *Corpus Dionysiacum*, t. I, *De divinis nominibus*, ed. B. R. SUCHLA, Berlin-New York 1990.
- *Corpus Dionysiacum*, t. II, *De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, edd. G. HEIL, A. M. RITTER, Berlin-New York 1991.
- *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l' Aéropage...*, ed. PH. CHEVALLIER, Bruges 1937.

GREGORIUS MAGNUS

- *Moralia in Iob*, ed. M. ADRIAEN, CCSL 143-143A-143B, Turnhout 1979-1985.

GREGORIUS NAZIANZENSUS

- *Orationes XXVII-XLV*, PG 36, 11-664.

GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS

- *Summa aurea*, ed. J. RIBAILLIER, Paris-Grottaferrata 1980-1987.

HIERONYMUS

- *Commentariorum in Matheum libri IV*, edd. D. HURST, M. ADRIAEN, CCSL 77, Turnhout 1969.

- *In Hieremiam Libri VI*, ed. S. REITER, CCSL 74, Turnhout 1960.

HILARIUS PICTAVIENSIS

- *In Matthaem*, SC 254, 258, ed. J. DOIGNON, Paris 1978-1979.

- *De Trinitate*, ed. P. SMULDERS, CCSL 62-62A, Turnhout 1979-1980.

HRABANUS MAURUS

- *Expositio in Matthaem*, ed. B. LÖFSTEDT, CCCM 174-174A, Turnhout 2000.

HUGO DE SANCTO CARO

- *In IV libros Sententiarum*, ms. Basel, Univ. Bibl., B II 20.

HUGO DE SANCTO VICTORE

- *Commentariorum in Hierarchiam coelestem libri X*, PL 175, 923-1154.

- *De quatuor voluntatibus in Christo*, PL 176, 841-846.

- *De sacramentis Christianae fidei*, PL 176, 17-618.

- *De sapientia animae Christi*, PL 176, 845-856.

IOHANNES CHRYSOSTOMUS

- *Commentariorum in Matthaem continuatio*, PG 58, 469-1058.

- *Homiliae LXXXVIII in Joannem*, PG 59, 23-190.

IOHANNES DAMASCENUS

- *De Haeresibus liber*, PG 94, 678-780.

- *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus, Burgundionis Versio*, ed. E. M. BUYTAERT, New York-Louvain-Paderborn 1955.

ISIDORUS HISPALENSIS

- *Sententiae*, ed. P. CAZIER, CCSL 111, Turnhout 1998.

LEO PAPA

- *Sermones in praecipuis totius anni festivitibus ad romanam plebem habiti*, PL 54, 137-467.

NEMESIUS EMESEUS

- *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, edd. G. VERBEKE, J. R. MONCHO, Leiden 1975.

ORIGENES

- *Commentariorum series in Matthaeum*, in *Origenes Matthäuserklärung*, edd. E. BENZ-E. KLOSTERMANN, GCS 38, Leipzig 1933.

- *Exegetica in Psalmos*, PG 12, 1053-1686.

OVIDIUS (PUBLIUS OVIDIUS NASO)

- *Heroides*, in *P. Ovidius Naso*, t. III, ed. R. EHWALD, Leipzig 1907.

PETRUS LOMBARDUS

- *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas, ad Hebraeos*, PL 192, 9-520.

- *Sententiae in IV libris distinctae*, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971-1980.

RICHARDUS DE SANCTO VICTORE

- *Benjamin major*, PL 196, 63-202.

ROLANDUS CREMONENSIS

- *Summae Magistri Rolandi Cremonensis O.P. Liber tercius*, ed. A. CORTESI, Bergamo 1962.

SENECA (LUCIUS ANNAEUS SENECA)

- *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*, in *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, t. III, ed. O. HENSE, Leipzig 1853.
- *De clementia*, in *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, t. I/2, ed. C. HOSIUS, Leipzig 1900.
- *De ira*, in *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, t. I/1, ed. E. HERMES, Leipzig 1905.

THOMAS DE AQUINO

- *Commentum in Matthaenum et Joannem Evangelistas*, in *Opera omnia*, t. X, Typis P. Fiaccadori, Parma 1861.
- *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, in *Opera omnia*, tt. VI-VII, Typis P. Fiaccadori, Parma 1856-1858.
- *Compendium theologiae*, in *Opera omnia*, t. XLII, editio Leonina, Roma 1979.
- *Expositio in aliquot libros Veteris Testamenti et in Psalmos L*, in *Opera omnia*, t. VIII, Typis P. Fiaccadori, Parma 1863.
- *Expositio in omnes s. Pauli Epistolas*, in *Opera omnia*, t. XIII, Typis P. Fiaccadori, Parma 1862.
- *Quaestiones disputatae De veritate*, in *Opera omnia*, t. XXII, editio Leonina, Roma 1972-1976.
- *Summa theologiae*, in *Opera omnia*, tt. IV-XII, editio Leonina, Roma 1888-1906.
- *De la vérité, Question 2. La science en Dieu*, introduction, traduction et commentaire par S.-Th. BONINO, Fribourg-Paris 1996.
- *Somme théologique. Le Verbe incarné*, tt. II-III, traduction française, notes et appendices par J.-P. TORRELL, Paris 2002.

Letteratura secondaria

ABEL, K.

- "Das Propatheia-Theorem: ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre", *Hermes*, 111 (1983), pp. 78-97.

AERTSEN, J.

- *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden 1988.

ALESSIO, F.

- *Sentenze e compendi*, in P. ROSSI, C. A. VIANO, *Storia della filosofia medievale*, t. II, Roma-Bari 1994, pp. 130-140.

ALFARO, J.

- "Cristo glorioso, Revelador del Padre", *Gregorianum*, 39 (1958), pp. 222-270.
- "Encarnación y revelación", *Gregorianum*, 49 (1968), pp. 431-459.

ALVIRA, T.

- *Naturaleza y libertad: estudio de los conceptos tomistas de "voluntas ut natura" y "voluntas ut ratio"*, Pamplona 1985.

ARNOLD, J.

- «*Perfecta communicatio*». *Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*, Münster 1995.

AUERBACH, E.

- "Passio come passione", in ID., *S. Francesco, Dante, Vico ed altri saggi di filologia romanza*, tr. it., Bari 1970, pp. 155-176.

BARTOS, J. F.

- *Gesù Cristo rivelazione di Dio nel pensiero di S. Bonaventura*, Roma 1990.

BATAILLON, L.-J.-DAHAN, G.-GY, P.-M.

- (edd.), *Hugues de Saint-Cher († 1263) bibliste et théologien*, Turnhout 2004.

BELLINI, E.

- "Per una lettura globale del *De Incarnationis Dominicae sacramento*", *La scuola cattolica*, 102 (1974), pp. 389-402.

BENSON, J. C.

- "Structure and Meaning in St. Bonaventure's *Quaestiones Disputatae De Scientia Christi*", *Franciscan Studies*, 62 (2004), pp. 67-90.

BIFFI, I.

- *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Milano 1994.

- "Il commento di s. Tommaso alle «Sentenze» di Pietro Lombardo", *Sacra Doctrina*, 46 (2001), pp. 13-122.

BINO, C.

- *Dal trionfo al pianto. La fondazione del 'teatro della misericordia' nel Medioevo (V-XIII secolo)*, Milano 2008.

BINO, C.-GRIGNOLATI, M.

- (edd.), *Il corpo passionato. Modelli e rappresentazioni medievali dell'amore divino, Comunicazioni sociali*, 25 (2003).

BITTREMIEUX, J.

- "La science infuse du Christ, d'après saint Bonaventure", *Études Franciscaines*, 34 (1922), pp. 308-326.

BLOMME, R.

- *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain-Gembloux 1958.

BODEI, R.

- «*Ordo amoris*»: *conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991.

BOGLIOLO, L.

- "Strutture antropologiche e visione beatifica dell'anima di Cristo", *Doctor Communis*, 36 (1983), pp. 331-346.

BOQUET, D.

- *L'ordre de l'affect au Moyen-Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005.
- "Les mots avant les choses: mystique cistercienne et anthropologie historique de l'affectivité", in A. DIERKENS, B. BEYER DE RYKE (edd.), *Mystique, la passion de l'Un. De l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles 2005, pp. 109-119.
- "Un homme sous influence. Vers une histoire de la personne humaine dans *Satan hérétique* d'Alain Boureau", *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 37 (2006), pp. 189-197.
- "Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle", in P. NAGY, D. BOQUET (edd.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris 2009, pp. 163-186.

BOQUET, D.-NAGY, P.

- "Émotions historiques, émotions historiennes », *Écrire l'histoire*, 2 (2008), pp. 15-26.
- "Pour une histoire des émotions. L'historien face aux questions contemporaines", in P. NAGY, D. BOQUET (edd.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris 2009, p. 15-51.

BOUGEROL, J.-G.

- *Lexique Saint Bonaventure*, Paris 1969.
- (ed.) *Bibliographia bonaventuriana (c. 1850-1973)*, Grottaferrata 1974.
- "Saint Bonaventure, le savoir et le croire", *Antonianum*, 50 (1975), pp. 124-140.
- *Introduction à saint Bonaventure*, Paris 1988.

BOUREAU, A.

- *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris 2004.
- "Un sujet agité. L'émergence des passions de l'âme au XIII^e siècle", in P. NAGY, D. BOQUET (edd.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris 2009, pp. 187-200.

BOYLE, L. E.

- "Il contesto della *Summa Theologiae* di san Tommaso", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 92 (2000), pp. 3-25.

BRADY, I.

- "Remigius-Nemesius", *Franciscan Studies*, 8 (1948), pp. 275-284.

BREUNING, W.

- *Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona*, Trier 1962.

BYERS, S. C.

- "Augustine and the Cognitive Cause of Stoic «Preliminary Passions» (*Propatheiai*)", *Journal of the History of Philosophy*, 41 (2003), pp. 433-448.

CASAGRANDE, C.

- "Agostino, i medievali e il buon uso delle passioni", in A. MARINI (ed.), *Agostino di Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, Milano 2004, pp. 65-75.

- "Per una storia delle passioni nell'Occidente. Il Medioevo cristiano (De civ. Dei, IX, 4-5; XIV, 5-9)", *Peninsula*, 3 (2006), pp. 11-18.

- "Le philosophe dans la tempête. Apathie et contrôle des passions dans les *exempla*", in TH. RICKLIN, D. CARRON, E. BABEY (edd.), «*Exempla docent*». *Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2006, pp. 21-33.

- "Il dolore virtuoso. Storia medievale della pazienza", in C. CASAGRANDE, S. VECCHIO (edd.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze 2009, pp. 31-47.

CASAGRANDE, C.-VECCHIO, S.

- (edd.) *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze 1999.

- *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000.

- "Les théories des passions dans la culture médiévale", in P. NAGY, D. BOQUET (edd.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris 2009, pp. 107-122.

- "Alle origini del modello cristiano delle passioni: Agostino, Cassiano, Gregorio Magno", in G. D'ONOFRIO (ed.), *Il paradigma medievale. Pensiero religioso e filosofia*, Turnhout, di prossima pubblicazione.

CESSARIO, R.

- "Incarnate Wisdom and The Immediacy of Christ's Salvific Knowledge", in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t. V, Città del Vaticano 1991, pp. 334-340.

CHÂTILLON, J.

- "*Quidquid convenit Filio Dei per naturam convenit filio hominis per gratiam*", *Divinitas*, 2 (1967), pp. 715-727.

CHENU, M.-D.

- *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1943.

- *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950.

- *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957.

- *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959.

CLAVERIE, F.

- "La science du Christ", *Revue Thomiste*, 16 (1908), pp. 385-410.

- "La science du Christ", *Revue Thomiste*, 17 (1909), pp. 56-78.

- "La science du Christ", *Revue Thomiste*, 18 (1910), pp. 766-779.

- "La science du Christ", *Revue Thomiste*, 19 (1911), pp. 302-313.

COCCIA E.

- "Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall'antichità al medioevo", in P. NAGY, D. BOQUET (edd.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris 2009, pp. 123-161.

COHEN, E.

- "The Animated Pain of the Body", *American Historical Review*, 105 (2000), pp. 36-68.

COLISH, M. L.

- *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden 1990.

- *Peter Lombard*, Leiden 1994.

CONSTABLE, G.

- "The Ideal of the Imitation of Christ", in ID., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Princeton 1995, pp. 143-248.

COOLMAN, B. T.

- "The Salvific Affectivity of Christ in Alexander of Hales", *The Thomist*, 71 (2007), pp. 1-38.

- "Hugh of St. Victor on 'Jesus Wept': Making Christological Sense of Jesus's Tears and Conceiving Ideal *humanitas*", *Theological Studies*, 69 (2008), pp. 528-556.

CORVEZ, M.

- "Le Christ voyait-il l'essence de Dieu pendant sa vie mortelle?", *Doctor Communis*, 36 (1983), pp. 406-411.

CORVINO, F.

- *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Roma 2006.

CREMASCOLI, G.

- "La *Summa* di Rolando da Cremona. Il testo del prologo", *Studi Medievali*, 16 (1975), pp. 825-876.

CULKINS, A. B.

- "On the Beatific Vision in Christ: An Enquiry", in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t. V, Città del Vaticano 1991, pp. 326-333.

DELIO, I.

- *Crucified Love. Bonaventure's Mysticism of the Crucified Christ*, Quincy 1998.

DENZINGER, H.

- *Symboles et définitions de la foi catholique*, edd. P. HÜNERMANN, J. HOFFMANN, Paris 1996.

DEWAN, L.

- "St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being", in J. A. WEISHEIPL (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Toronto 1980, pp. 291-320.

DIEPEN, H. M.

- "La psychologie humaine du Christ", *Révue Thomiste*, 50 (1950), pp. 515-562.

- *La Théologie de l'Emmanuel. Les lignes maîtresses d'une christologie*, Paris 1960.

DI MARTINO, C.

- «*Ratio particularis*». *La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d'Aristote*, Paris 2008.

DISTELBRINK, B.

- *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, Roma 1975.

DONDAINE, H.-F.

- "Hugues de S. Cher et la condamnation de 1241", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 33 (1949), pp. 170-174.

- "L'objet et le «medium» de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 19 (1952), pp. 60-130.

DONDAINE, H.-F.-GUYOT, B. G.

- "Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 44 (1960), pp. 225-242.

DOUCET, M.

- "Vues récentes sur les 'métamorphoses' de la pensée de saint Maxime le Confesseur", *Science et Esprit*, 31 (1979), pp. 269-302.

- "Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Réflexion sur un ouvrage de F. M. Léthel", *Science et Esprit*, 35 (1983), pp. 5-83.

- "La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture", *Science et Esprit*, 37 (1985), pp. 123-159.

DOUCET, V.

- *Prolegomena in librum III necnon in libros I et III «Summae Fratris Alexandri»*, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1948.

DOUCET, V.-PIANA, C.-GÁL, G. *Prolegomena* a ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, t. III, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1954, pp. 5*-36*.

- *Prolegomena* a ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, t. I, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, pp. 5*-41*.

DREYER, E.

- "Affectus in St. Bonaventure's Theology", *Franciscan Studies*, 42 (1982), pp. 5-20.

DUBARLE, A.-M.

- "La science humaine du Christ selon saint Augustin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 29 (1940), pp. 244-263.

- "La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin", *Ephemerides theologicae lovanienses*, 18 (1941), pp. 5-25.

DUBY, G.

- "Riflessioni sul dolore fisico nel Medioevo", in ID., *Medioevo maschio. Amore e matrimonio*, tr. it., Roma-Bari 1998, pp. 191-196.

ERNST, J. TH.

- *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, Freiburg im B. 1971.

FAES DE MOTTONI, B.

- "Tommaso d'Aquino e la conoscenza mattutina e vespertina degli angeli", *Medioevo*, 18 (1992), pp. 169-202.

- "La connaissance matinale de l'ange selon Bonaventure", in B. C. BAZÁN, E. ANDUJAR, L. G. SBROCCHI (edd.), *Les Philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, t. III, Ottawa 1995, pp. 1253-1262.

- *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Napoli 1995.

- “La conoscenza di Dio di Adamo innocente nell’*In II Sententiarum*, dist. 23, a. 2, q. 3 di Bonaventura”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), pp. 3-32.

- *Introduzione* a BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di San Luca/1*, Roma 1999, pp. 7-26.

- “Les manuscrits du commentaire des *Sentences* de Hugues de Saint Cher”, in L.-J. BATAILLON, G. DAHAN, P.-M. GY (edd.), *Hugues de Saint-Cher († 1263) bibliste et théologien*, Turnhout 2004, pp. 273-298.

- *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze 2007.

FALLER, O.

- *Prolegomena* a AMBORSIUS MEDIOLANENSIS, *De Spiritu Sancto libri tres. De Incarnationis Dominicae Sacramento*, in *Sancti Ambrosii Opera*, CSEL 79, Wien 1964, pp. 5*-69*.

FEUILLET, A.

- “La science de vision de Jésus et les Evangiles. Recherche exégétique”, *Doctor Communis*, 36 (1983), pp. 158-179.

FILLION-LAHILLE, J.

- *Le «De ira» de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris 1984.

FILTHAUT, E.

- *Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner*, Vechta i. O. 1936.

FISHER, J.

- “Hugh of St. Cher and the Development of Medieval Theology”, *Speculum*, 31 (1956), pp. 57-69.

FORSTER, W. J.

- *The Beatific Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries*, Roma 1958.

FRUGONI, C.

- *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 1993.

GALOT, J.

- "Le Christ terrestre et la vision", *Gregorianum*, 67 (1986), pp. 429-450.

GALTIER, P.

- "L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ", *Recherches de Science Religieuse*, 15 (1925), pp. 54-68.

GARDEIL, A.

- "La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels", *Revue Thomiste*, 31 (1926), pp. 477-489.

- *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, Paris 1927.

- *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1952-1953.

GASTALDI, S.

- *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino 1990.

GAUTHIER, R.-A.

- "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 21 (1954), pp. 51-100.

GESCHE, A.

- *La christologie du "Commentaire sur les Psaumes" découvert à Toura*, Gembloux 1962.

GHISALBERTI, A.

- *I moderni*, in G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ (edd.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, I, *Il Medioevo Latino*, I/1, Roma 1992, pp. 605-631.

- "L'esegesi della scuola domenicana del sec. XIII" in G. CREMASCOLI (ed.), *La Bibbia nel Medio Evo*, Bologna 1996, pp. 291-304.

GIGANTE, M.

- "Thelesis e Boulesis in San Tommaso", *Asprenas*, 26 (1979), pp. 265-273.

GILLON, L.-B.

- "Aux origines de la *Puissance obéissante*", *Revue Thomiste*, 47 (1947), pp. 304-310.

GILSON, E.

- *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922.
- *La philosophie au moyen âge*, Paris 1952.
- *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1953.

GLORIEUX, P.

- "La christologie du *Compendium theologiae*", *Sciences ecclésiastiques*, 13 (1961), pp. 7-34.

GONDREAU, P.

- *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster 2002.

GÖSSMANN, E.

- "Der Christologietraktat in der *Summa Halensis*, bei Bonaventura und Thomas von Aquin", *Münchener theologische Zeitschrift*, 12 (1961), pp. 175-191.

GRAVER, M.

- "Philo of Alexandria and the Origin of the Stoic *Προπάθειαι*", *Phronesis*, 44 (1999), pp. 300-325.

GRIJS, F. DE

- "Thomas Aquinas on *ira* as a Divine Metaphor", in H. SCHOOT (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Leuven 1996, pp. 19-46.

GRILLMEIER, A.

- *Le Christ dans la tradition chrétienne*, tr. fr., Paris 1973-1996.

HASSE, D. N.

- *Avicenna's «De Anima» in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London-Torino 2000.

HEINZER, F.

- *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg 1980.

HEINZER, F.-SCHÖNBORN, C.

- (edd.) *Maximus Confessor*, Fribourg 1982.

HÖDL, L.

- “«Gottschau» im theologischen Verständnis des hl. Bonaventura und die aktuelle Frage der Gotteserfahrung”, *Franziskanische Studien*, 56 (1974), pp. 164- 178.

HOROWSKI, A.

- *La «Visio Dei» come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales*, Roma 2005.

IAMMARRONE, L.

- «L'autocoscienza in Cristo secondo S. Bonaventura», *Miscellanea francescana*, 57 (1957), pp. 317-332.

- “L'unità psicologica di Cristo secondo S. Bonaventura e il suo valore teologico”, *Miscellanea Francescana*, 74 (1974), pp. 123-160.

- “La visione beatifica di Cristo viatore nel pensiero di San Tommaso”, *Doctor Communis*, 36 (1983), pp. 287-330.

INGLIS, J.

- “A Rationale for Material Elements of Christ's Human Cognition: Reading Aquinas within his Dominican Theological and Political Context”, *Traditio*, 58 (2003), pp. 257-284.

INWOOD, B.

- *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.

- "Seneca and Psychological Dualism," in J. BRUNDSCHWIG, M. C. NUSSBAUM (edd.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge 1993, pp. 150-183.

JEROME DE PARIS

- "Saint Bonaventure et la science humaine du Christ", *Études Franciscaines*, 33 (1921) pp. 210-234, 317-343.

JOÜON, P.

- "Les verbes ΒΟΥΛΟΜΑΙ et ΘΕΛΩ dans le Nouveau Testament", *Revue des Sciences religieuses*, 30 (1940), pp. 227-238.

JUGIE, M.

- "Jean Damascène (saint)", DTC, t. VIII/I, coll. 693-751.

KAEPPELI, TH.

- *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma 1970-1993.

KAISER, PH.

- *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981.

KELLY, J. N. D.

- *Early Christian Creeds*, London 1972.

KERESTZKY, R.

- "Relation Between Anthropology and Christology: St. Bernard, a Teacher of our Age", *Analecta Cisterciensia*, 46 (1990), pp. 271-299.

KNUUTTILA, S.

- "Über praktische Argumentation *und* Logik des Wollens im Mittelalter", in K. JACOBI (ed.), *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden 1993, pp. 607-619.

- "Medieval Theories of the Passions of the Soul", in H. LAGERLUND, M. YRJÖNSUURI (edd.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht-Boston-London 2002, pp. 49-83.

- *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004.

LAFONT, G.

- *Structure et méthode dans la «Somme théologique» de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1996.

LANDGRAF, A. M.

- *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Regensburg 1952-1956.

- *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, tr. fr., Montréal 1973.

LAVALETTE, H. DE

- "Candide, théologien méconnu de la vision béatifique", *Recherches de science religieuse*, 49 (1961), pp. 426-429.

LAYTON, R. A.

- "Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions", *Vigiliae Christianae*, 54 (2000), pp. 262-282.

- "From «Holy Passion» to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of *Propassio*", in P. M. BLOWERS, A. RUSSELL CHRISTMAN, D. G. HUNTER (edd.), *In Dominico Eloquio/In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken*, Grand Rapids 2002, pp. 280-293.

- *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria*, Chicago 2004.

LEBRETON, J.

- *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris 1910.

LECLERCQ, J.

- "Sur la dévotion à l'humanité de Christ" (App. I a ID., "Drogon et Saint Bernard"), *Revue Bénédictine*, 63 (1953), pp. 128-130.

- *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medievale*, tr. it., Cinisello Balsamo 1996.

LEGET, C.

- *Living with God. Thomas Aquinas on the Relation Between Life on Earth and 'Life' After Death*, Leuven 1997.

LE GOFF, J.

- *Il corpo nel Medioevo*, tr. it. Roma-Bari, 2005.

LEONARDI, C.-ORBE, A.-SIMONETTI, M.

- (edd.) *Il Cristo*, Roma-Milano 1985-1992.

LÉTHEL, F.-M.

- *Théologie de l'agonie de Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Maxime le Confesseur*, Paris 1979.

- "La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite", in F. HEINZER, C. SCHÖNBORN (edd.), *Maximus Confessor*, Fribourg 1982.

LOTTIN, O.

- "Roland de Crémone et Hugues de Saint Cher", in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 12 (1940), pp. 136-143.

- *Psychologie et morale aux XII^e e XIII^e siècles*, Louvain-Gembloux 1942-1960.

MADIGAN, K.

- "High-Medieval Interpretations of Jesus in Gethsemane in Patristic Context: Some Reflections on Tradition and Continuity in Christian Thought", *Harvard Theological Review*, 88 (1995), pp. 157-173.

- "Did Jesus 'Progress in Wisdom'? Thomas Aquinas on Luke 2:52 in Ancient and Medieval Context", *Traditio*, 52 (1997), pp. 179-200.

- "On the Reception of Hilary of Poitiers in the High Middle Ages: A Study in the Discontinuity of Tradition in Christian Thought", *Journal of Religion*, 78 (1998), pp. 213-229.

- "Christus Nesciens? Was Christ ignorant of the Day of Judgment? Arian and Orthodox Interpretation of Mark 13:32 in the Ancient Latin West", *Harvard Historical Review*, 96 (2003), pp. 255-278.

- *The Passions of Christ in High-Medieval Thought. An Essay on Christological Development*, Oxford University Press, New York 2007.

MAHONEY, E. P.

- *Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas, and Siger*, in N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (edd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge 1982, pp. 602-622.

MAILLARD, P.-Y.

- *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'«In Ioannem» à la lumière de ses sources augustiniennes*, Paris 2001.

MANSI, J. D.

- *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XI, Firenze 1765.

MANSINI, G.

- "Understanding St. Thomas on Christ's Immediate Knowledge of God", *The Thomist*, 59 (1995), pp. 91-124.

MARGERIE, B. DE

- "De la science du Christ. Science, préscience et conscience, même prépascales, du Christ Rédempteur", *Doctor Communis*, 36 (1983), pp. 123-157.

- "Les sept yeux de l'Agneau. Reprise du dossier sur la science humaine de Jésus avant Pâques", *Divus Thomas*, 86 (1983), pp. 3-54.

MARTÍNEZ FRESNEDA, F.

- "La plenitud de gracia en Jesucristo según Odón Rigaldo", *Carthaginensia*, 4 (1988), pp. 45-77.

- "La ciencia humana de Jesucristo en Alejandro de Hales", *Carthaginensia*, 9 (1993), pp. 51-78.

- "La ciencia humana de Jesucristo según Odón Rigaldo", *Recherches de Théologie et de Philosophie Médiévales*, 62 (1995), pp. 157-181.

- *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, «Summa Halensis» e Buenaventura*, Murcia 1997.

MASCARUCCI, P.

- "Il progresso di Cristo nella scienza in Sant'Alberto Magno. Studio comparativo con i teologi del suo tempo", *Divus Thomas*, 51 (1948), pp. 217-250.
- "L'onniscienza del Cristo in S. Alberto Magno", *Sapienza*, 3 (1950), pp. 251-265, 420-440.

MATERA, G. M.

- *La scienza acquisita del Cristo. Dottrina di san Tommaso d'Aquino*, Fribourg 1995.

MAURO, L.

- «Umanità» della passione in S. Tommaso, Firenze 1974.
- *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla «philosophia» alla «contemplatio»*, Genova 1976.
- *Introduzione a BONAVENTURA, Opuscoli teologici/2. Breviloquio*, Roma 1996, pp. 7-10.

MCCORD ADAMS, M.

- *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology*, Milwaukee 1999.

MICHAUD-QUANTIN, P.

- "Le traité des passions chez saint Albert le Grand", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 17 (1950), pp. 90-120.
- "Albert le Grand et les puissances de l'âme", *Revue du Moyen Age Latin*, 11 (1955), pp. 59-86.
- *La psychologie de l'activité chez saint Albert le Grand*, Paris 1966.

MONDIN, B.

- *La cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Roma 1997.

MOTTA, C.

- "Le passioni del Cristo nelle opere di san Bonaventura", *Studi Francescani*, 104 (2007), pp. 229-302.

- "Piacere e dolore del Cristo nella riflessione teologica del XIII secolo", in C. CASAGRANDE, S. VECCHIO (edd.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze 2009, pp. 187-220.

- "Piacere e dolore del Cristo in San Bonaventura", *Doctor Seraphicus*, 56 (2009), pp. 17-30.

- "Il ruolo dell'immaginazione del Cristo nel momento dell'agonia in alcuni autori del XIII secolo", in M. BETTETINI, F. PAPARELLA, R. FURLAN (edd.), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2010, pp.149-161.

MOYA, C.

- *La doctrina de San Buenaventura sobre el cuerpo humano de Jesucristo*, Roma 1969.

MULLIGAN, R. W.

- "Ratio Superior and Ratio Inferior: the Historical Background", *The New Scholasticism*, 29 (1955), pp. 1-32.

- "Portio Superior and Portio Inferior Rationis in the Writings of St. Bonaventure", in *Franciscan Studies*, 15 (1955), pp. 332-349.

MURPHY, F.-X.-SHERWOOD, P.

- *Constantinople II et III*, Paris 1974.

MURRAY, J. C.

- *The Infused Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries*, Windsor 1963.

NERI LUSANNA, E.

- *La pittura in San Francesco dalle origini al Quattrocento*, in L. GAI (ed.), *San Francesco. La chiesa e il convento a Pistoia*, Pisa 1993, pp. 81-164.

NICOLAS, M.-J.

- "Voir Dieu dans la «condition charnelle»", *Doctor Communis*, 36 (1983), pp. 384-394.

O'DONNELL, C.

- *The Psychology of St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas. A dissertation*, Washington D.C. 1937.

OBERTELLO, L.

- “«Apprehensio» e «comprehensio» in S. Bonaventura”, *Doctor Seraphicus*, 34 (1987), pp. 5-18.

OLS, D.

- “A propos de la vision béatifique du Christ viateur: notes de lecture”, *Doctor Communis*, 36 (1983), pp. 395-405.

ONOFRIO, G. D'

- (ed.) *Storia della teologia*, t. II, Casale Monferrato 2003.

- (ed.) *Storia della teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato 1996.

OSBORNE, K. B.

- “Alexander of Hales: Precursor and Promoter of Franciscan Theology”, in ID. (ed.), *The History of Franciscan Theology*, St. Bonaventure 1994, pp. 1-38.

OTT, L.

- *Untersuchungen zur theologischen Brieffliteratur der Frühscholastik: unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises*, Münster 1937.

PALHORIES, P.

- “La Théorie de l'Intelligence chez Saint Bonaventure”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 6 (1912), pp. 465-489.

PARAVICINI BAGLIANI, A.

- *Cardinali di curia e 'familiae' cardinalizie dal 1227 al 1254*, Padova 1972.

PARENTE, P.

- *L'Io di Cristo*, Rovigo 1981.

PATFOORT, A.

- *La «Somme» de saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Saint-Maur 1998.

PESCH, O. H.

- *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris 1994.

PRINCIPE, W. H.

- "The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century: The Doctrines of William of Auxerre, Alexander of Hales, Hugh of Saint-Cher, and Philip the Chancellor", *Mediaeval Studies*, 24 (1962), pp. 393-394.
- *William of Auxerre's Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1963.
- *Alexander of Hales' Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1967.
- *Hugh of Saint-Cher's Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1970.
- *Philip the Chancellor's Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1975.
- "Quaestiones Concerning Christ from the First Half of the Thirteenth Century: II. Quaestiones from Douai Ms. 434: The Need of the Incarnation; The Defects Assumed by Christ", *Mediaeval Studies*, 42 (1980), pp. 1-40.
- "Quaestiones concerning Christ from the First Half of the Thirteenth Century: V. Quaestiones from Douai MS. 434: Christ's Knowledge", *Mediaeval Studies*, 50 (1988), pp. 1-45.
- "Some Examples of Augustine's Influence on Medieval Christology", in B. BRUNING, M. LAMBERIGTS, J. VAN HOUTEM (edd.), *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, t. II, Leuven 1990, pp. 955-974.

POPPI, A.

- "La passione di Gesù in S. Bonaventura", in *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Brescia 1974, pp. 67-122.
- "Razionalità e felicità nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio", *Doctor Seraphicus*, 38 (1981), pp. 7-27.

PORRO, P.

- "Fisica aristotelica e escatologia cristiana: il dolore dell'anima nel dibattito scolastico del XIII secolo", in M. BARBANTI, G. R. GIARDINA, P. MANGANARO (edd.), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002, pp. 617-642.

POULIOT, F.

- *La doctrine du miracle chez Thomas D'Aquin. Deus in omnibus intime operatur*, Paris 2005.

PRINZIVALLI, E.

- *Introduzione* a DIDIMO IL CIECO, *Lezioni sui Salmi. Il «Commento ai Salmi» scoperto a Tura*, Milano 2005, pp. 11-81.

PRÜGL, TH.

- "*Tristitia. Zur Theologie der passionis animae bei Thomas von Aquin*", in M. THURNER (ed.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, Stuttgart 1998, pp. 141-157.

QUILLIET, H.

- *Compréhensive (science)*, DTC, t. III/1, coll. 632-635.

QUINTO, R.

- "«Timor» e «timiditas». Note di lessicografia tomista", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 77 (1985), pp. 387-410.

- "*Timor reuerentialis* nella lingua della scolastica", in *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 48-49 (1990), pp. 103-143.

- "Per la storia del trattato tomistico *de passionibus animi*. Il timor nella letteratura teologica tra il 1200 e 1230 ca", in E. MANNING, *Thomistica*, Louvain 1995, pp. 35-88.

- "Hugh of Saint Cher's Use of Stephen Langton", in S. EBBESEN, R. L. FRIEDMAN (edd.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhagen 1999, pp. 281-300.

- "Le commentaire des *Sentences* d'Hugues de Saint-Cher et la littérature théologique de son temps", in L.-J. BATAILLON, G. DAHAN, P.-M. GY (edd.), *Hugues de Saint-Cher († 1263) bibliste et théologien*, Turnhout 2004, pp. 299-324.

- *La teologia dei maestri secolari di Parigi e la primitiva scuola domenicana*, in G. BERTUZZI (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*, Bologna 2006, pp. 81-104.

RIEDLINGER, H.

- *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg-Basel-Wien 1966.

RIESTRA, J. A.

- "Experiencia mística y visión beatífica en Cristo, según santo Tomás", in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t. V, Città del Vaticano 1991, pp. 318-325.

ROBIGLIO, A. A.

- *L' impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano 2002.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D.

- "Béatitude et désir naturel d'après Saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 18 (1929), pp. 193-222.

ROSA, R.

- "La scienza acquisita di Gesù secondo san Tommaso d'Aquino", *Divus Thomas*, 43 (1966), pp. 54-71.

RUELLO, F.

- *La christologie de Thomas d'Aquin*, Paris 1987.

SALGADO, J. M.

- "La science du Fils de Dieu fait homme. Prises de position des Pères et de la Pré-scolastique (II^e-XII^e siècle)", *Doctor Communis*, 36 (1983), pp. 180-286.

SANTIAGO-OTERO, H.

- "La sabiduría del alma de Cristo según Hugo de Sancto Victor", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 34 (1967), pp. 131-158.

- "La actividad sapiencial de Cristo en cuanto hombre en la «Summa de las sentencias»", *Rivista española de teología*, 28 (1968), pp.77-91.

- *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII. De la exclusiva ciencia divina del alma de Cristo (escuela de Laon) a los primeros interrogantes sobre su saber experimental (corriente monástica)*, Pamplona 1970.

- "Pedro Lombardo. Su tesis acerca del saber de Cristo hombre", in *Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, Vitoria 1975, pp. 115-125.

- "Quidquid habet Filius Dei per naturam habet filius hominis per gratiam. ¿Impronta agustiniana?", *La ciudad de Dios*, 200 (1987), pp. 441-462.

SAROT, M.

- *God, Passibility and Corporeality*, Kampen 1992.

SCHEFFCZY, L.

- "Der Wandel in der Auffassung von menschlichen Wissen Christi bei Thomas von Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach der Prinzipien der Problemlösung", *Münchener theologische Zeitschrift*, 8 (1957), pp. 278-288.

SCHWALM, M.-B.

- «Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ», *Revue Thomiste*, 12 (1904), pp. 257-297.

SCHLOSSER, M.

- "Lux inaccessibilis. Zur negativen Theologie bei Bonaventura", *Franziskanische Studien*, 68 (1986), pp. 1-140.

SCHOOT, H.

- *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on Naming Christ*, Leuven 1993.

SCIUTO, I.

- "Le passioni e la tradizione monastica", *Doctor Seraphicus*, 45 (1998), pp. 3-39.

SCRIBANO, E.

- *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari 2006.

SÉPINSKI, A.

- *Cristo interiore secondo san Bonaventura*, tr. it., Napoli 1964.

SILEO, L.

- "Il libro: forme d'insegnamento e generi letterari", in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, t. II, Casale Monferrato 1996, pp. 551-601.

SORABJI, R.

- *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.

SPEER, A.

- "The Certainty and Scope of Knowledge. Bonaventure's Disputed Questions on the Knowledge of Christ", *Medieval Philosophy and Theology*, 3 (1993), pp. 35-61.

SPIAZZI, R.

- "Le passioni e la passione di Cristo in San Tommaso d'Aquino", in *Sacra Doctrina*, 1 (1992), pp. 5-34.

STENECK, N. H.

- "Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses", *Isis*, 65 (1974), pp. 193-211.

- "Albert on the Psychology of Sense Perception", in J. A. WEISHEIPL (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Toronto 1980, pp. 263-90.

SWEENEY, L.

- "Some Mediaeval Opponents of Divine Infinity", *Mediaeval Studies*, 19 (1957), pp. 233-245.

SZABÓ, S.

- *De scientia beata Christi commentatio theologica*, Roma 1924.

TORRELL, J.-P.

- (ed.) *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230 : la contribution d'Hugues de Saint-Cher (Ms. Douai 434, Question 481)*, Louvain 1977.

- *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Âge (XIII^e-XIV^e siècles): études et textes*, Fribourg 1992.

- *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Fribourg-Paris 1993.

- "Saint Thomas d'Aquin et la science du Christ. Une relecture des Questions 9-12 de la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie*", in S.-TH. BONINO (ed.), *Saint Thomas au XX^e siècle*, Paris 1994, pp. 394-409.

- *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, Fribourg 1996.

- "La vision de Dieu *per essentiam* selon Saint Thomas d'Aquin", in *Micrologus*, 5 (1997), pp. 43-68.

- *La «Somme de théologie» de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1998.

- *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1999.

- *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris 2000.

- "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs", *Revue Thomiste*, 101 (2001), pp. 355-408.

TREMBINSKI, D.

- "[Pro]passio Doloris: Early Dominican Conceptions of Christ's Physical Pain", *The Journal of Ecclesiastical History*, 59 (2008), pp. 630-656.

TROTTMANN, CH.

- "La vision béatifique dans la seconde école franciscaine: de Matthieu d'Acquasparta à Duns Scot", *Collectanea franciscana*, 64 (1994), pp. 121-180.

- "Psychosomatique de la vision béatifique selon Gueric de Saint-Quentin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 78 (1994), pp. 203-225.

- *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995.

VAN BAVEL, T. J.

- *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin*, Fribourg 1954.

VALSECCHI, A.

- *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Roma 2003.

VANNI ROVIGHI, S.

- *San Bonaventura*, Milano 1974.

VAN STEENBERGHEN, F.

- *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1966.

VANSTEENKISTE, C.

- "L'Editio princeps della *Somma* di Rolando da Cremona O.P.", *Angelicum*, 41 (1964), pp. 421-437.

VAUGHAN, L. S.

- *The Acquired Knowledge of Christ According to the Theologians of the 12th and the 13th Centuries*, Roma 1957.

VECCHIO, S.

- "Ira mala/ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù" in *Doctor Seraphicus*, 45 (1998), pp. 41-62.

- *Introduzione a TOMMASO D'AQUINO, Le passioni dell'anima*, Firenze 2002, pp. 5-18.

VEGETTI, M.

- *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989.

VIGNAUX, P.

- *Note sur la considération de l'infini dans les «Quaestiones disputatae De scientia Christi»*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, Grottaferrata 1973, pp. 107-130.

VIGUE, P.

- "Quelques précisions concernant l'objet de la science acquise du Christ", *Recherches de Science Religieuse*, 10 (1920), pp. 1-27.

WALTHER, H.

- (ed.) *Carmina Medii Aevi Posterioris Latina*, t. II/1, Göttingen 1963.

WEBER, E.-H.

- *Dialogue et dissensions entre Saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris 1974.

- *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988.

- *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris 1991.

WEINANDY, T. G.

- *In the Likeness of the Sinful Flesh. An Essay on the Humanity of Christ*, London-New York 1993.

WEISHEIPL, J. A.

- "The Life and Works of St. Albert the Great", in ID. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Toronto 1980, pp. 3-51.

- *Thomas d'Aquino and Albert His Teacher*, Toronto 1980.

- *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Works*, New York 1983.

WICKI, N.

- *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg (Schweiz) 1954.

WIELOCKX, R.

- "Incarnation et vision béatifique: Aperçus théologiques", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 86 (2002), pp. 601-639.

ZAMBELLI, P.

- *L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindī, al-Fārābī e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento*, in A. ZIMMERMANN, I. CRAEMER-RUEGENBERG (edd.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin-New York 1985, pp. 188-206.

- *L'ambigua natura della magia*, Venezia 1996.

ZOMBORY-NAGY, P.

- "Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale", in *Médiévales*, 27 (1994), pp. 37-49.

- *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris 2000.

- "Au-delà du Verbe. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps", in J. F. COTTIER (ed.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout 2006, pp. 441-471.

*L'umanità del Cristo orante: conoscenza, sensibilità e volontà del dio-
uomo nella riflessione teologica del secolo XIII*

- (ed.), *Emotions médiévales*, numéro thématique double de la revue *Critique*, 716-717 (2007).

ZOMBORY-NAGY, P.-BOQUET, D.

- (edd.) *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris 2009.