

Su una fonte sconosciuta del personalismo trinitario di Guglielmo di Saint-Thierry

Roberto Silva

Convitto Nazionale «Maria Luigia» (Parma)

1. Personalismo trinitario e questione delle fonti

L'*Aenigma fidei* raccoglie, come è noto, in trattato la dottrina trinitaria di Guglielmo di Saint-Thierry. Secondo alcuni studiosi – J.-M. Déchanet, M.-J. Le Guillou, T. M. Tomasic, P. Verdeyen¹ –, in quest'opera Guglielmo ha rivelato, recuperando elementi comuni alle tradizioni teologiche latina e greca, una prospettiva "personalista" nell'interpretazione del mistero trinitario. O. Brooke, invece, pur non disconoscendo lo sforzo di sintesi di Guglielmo, ha ritenuto che la sua teologia trinitaria, nonostante la forte enfasi sul mistero, fosse ancora sensibilmente marcata da una tendenza "essenzialista", presente in particolar modo nella tradizione latina².

L'indagine sulle fonti della nozione filosofica di persona nell'*Aenigma fidei* si rivela particolarmente interessante per comprendere questo dibattito sulla prospettiva *personalista* della teologia trinitaria di Guglielmo. Questa specifica questione si è intrecciata al più generale dibattito sulle fonti greche del pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry. Il più fervido sostenitore della dipendenza stretta del pensiero di Guglielmo dalla teologia patristica greca fu J.-M. Déchanet, uno dei pionieri degli stu-

¹ Cfr. J.-M. DÉCHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940; Id., *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, Bruges 1942; Id., *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Paris 1978; M.-J. LE GUILLOU, *Guillaume de Saint-Thierry: l'équilibre catholique de la triadologie médiévale*, in *Istina* 17 (1972) 367-374, anche in *Le mystère du Père*, Paris 1973 (tr. it. *Il mistero del Padre*, a cura di F. MAZZARIOL, Milano 1979); T. M. TOMASIC, *William of Saint-Thierry against Peter Abelard: a Dispute on the Meaning of Being a Person*, in *Analecta Cisterciensia* 28 (1972) 3-76; P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, in *Ons Geestelijk Erf* 51 (1977) 327-366; 52 (1978) 152-178 e 257-295; 53 (1979) 129-220 e 321-404.

² Cfr. O. BROOKE, *The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of Saint-Thierry in the Aenigma fidei*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 27 (1960) 193-211; 28 (1961) 26-58.

di guglielmiani, ma nel tempo attraverso varie precisazioni e critiche tale interpretazione è stata ridimensionata³. Al momento il dibattito sulle fonti non è ancora approdato a certezze definitive.

Riassumiamo, di seguito, gli interventi critici più significativi sul personalismo di Guglielmo e sulle fonti della sua opera, specialmente quelle che riguardano l'*Aenigma fidei*.

Déchanet, nella sua monumentale monografia *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre* (Bruges 1942)⁴, mise in evidenza che l'*Aenigma fidei*, oltre a rappresentare una risposta polemica alle speculazioni razionali di Abelardo sulla Trinità, era portatore di un valore positivo: apportava infatti, nel panorama del movimento teologico del XII secolo, un proprio contributo alla teologia trinitaria, attingendo all'essenziale della concezione teologica della tradizione greca. Infatti Guglielmo, accostandosi al problema del rapporto fra l'unità della natura divina e la Trinità delle persone, con una prudente speculazione sulla teologia delle relazioni trinitarie, arrivava all'unità passando dalle Persone, dimostrando così una marcata predilezione per l'approccio «economico» al problema trinitario, «familiare all'Oriente»⁵.

Sulla questione specifica dell'applicazione della nozione filosofica di persona nella teologia trinitaria dell'*Aenigma fidei*, Déchanet comprese che Guglielmo prendeva le distanze dalla definizione di persona che Boezio aveva dato nell'opuscolo teologico *Liber de persona et de duabus naturis*, «Persona est naturae rationalis individua substantia», per preferire un'altra formulazione «cujus pro sui forma certa sit agnitio», alla quale Guglielmo si sarebbe rifatto per evitare il rischio del «triteismo» implicito nella prima nozione, conformandosi con ciò alla riflessione dei Padri che, non potendo dire «tre essenze» riferendosi al Padre, al Figlio e allo Spirito, avevano trovato, nella loro fede ortodossa, i termini di «persone» o «ipostasi». Déchanet dichiarava di non conoscere l'origine della seconda formulazione benché il contesto delle affermazioni di Guglielmo, suggerisse «una curiosa rassomiglianza» con l'*Epistola* 236 di san Basilio, nella quale si opponevano, appunto, «l'essenza» e «le

³ La *querelle* ha trovato espressione anche in un congresso internazionale svoltosi a Oxford nel 1973 sui rapporti fra monachesimo orientale e monachesimo occidentale dove la maggior parte degli interventi criticava Déchanet; si confronti a proposito AA.VV., *One yet Two. Monastic Tradition East and West*, ed. B. Pennington, Kalamazoo 1976.

⁴ Cfr. sopra, nota 1.

⁵ J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, cit., 109.

ipostasi»⁶. La “sfumata” ipotesi del Déchanet doveva essere ripresa e poi smentita. L'uscita dell'edizione critica dell'*Aenigma fidei* (Paris 1959) di M.-M. Davy non apportava alcuna novità o chiarimento sulla questione⁷.

Un altro studioso di Guglielmo di Saint-Thierry, O. Brooke, analizzando lo sviluppo speculativo della teologia trinitaria nell'*Aenigma fidei*, osservava, prendendo criticamente spunto dalle indicazioni di Th. De Regnon sulle opposte tendenze teologiche dei *metodi* “greco” e “latino”⁸, che nell'opera suddetta Guglielmo di Saint-Thierry aveva operato una sintesi delle due tradizioni teologiche, e perciò più che di predominanza del metodo greco, si sarebbe dovuto parlare di un'alternanza dei due metodi, variabile a seconda delle parti del trattato⁹. Fra le fonti dell'opera, secondo Brooke, era rilevante l'influenza di Agostino, presente soprattutto nella sezione centrale del trattato sui nomi divini, tuttavia accolta da Guglielmo in ciò che, della sua dottrina trinitaria, era più tradizionale¹⁰. Meno immediatamente evidente l'influenza di Eriugena, ma «altamente probabile»¹¹. L'influenza dei Padri greci secondo Brooke era più marcata nell'ultima sezione del trattato, quella sui «nomi propri», dove lo studioso rilevava le tracce di una «possibile influenza di Basilio il Grande e di Atanasio»¹². Attraverso un'analisi metafisica della teologia trinitaria di Guglielmo Brooke ha messo in evidenza la sua difficoltà a risolvere da un punto di vista ontologico il problema della persona. Nonostante la sua enfasi sul mistero trinitario la prospettiva di Guglielmo sarebbe gravata da un'impostazione “essenzialistica”, propria già, secondo Brooke, di Agostino e di Anselmo d'Aosta¹³. Secondo il Brooke, il tentativo di Guglielmo di risolvere il problema della realtà ontologica delle Persone

⁶ *Ibid.*, 96, nota 3, e 97.

⁷ M.-M. DAVY, *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'enigme de la foi*, Paris 1959.

⁸ Il metodo “latino” vede la Trinità a partire dall'unità della natura divina e deve affrontare il problema della distinzione delle Persone all'interno di questa assoluta unità, quello “greco” accoglie il principio della distinzione delle Persone cercandone la compatibilità con una natura numericamente identica. Questa distinzione è stata proposta da TH. DE REGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris 1892; O. BROOKE, *The Speculative Development*, cit., 207 s., è del parere che questa distinzione come “generalizzazione” possa ancora essere mantenuta senza però eccessive forzature.

⁹ BROOKE (*ibid.*, 194-195 s.) avanza l'ipotesi che Guglielmo abbia inserito nella struttura originaria dell'opera – in PL le colonne 397B-417D che formano l'introduzione e le colonne 433A-440D, la conclusione – una trattazione sui nomi divini (418A-432D) scritta successivamente.

¹⁰ Cfr. O. BROOKE, *ibid.*, 209.

¹¹ Cfr. *ibid.*, 209-210.

¹² Cfr. *ibid.*, 211.

¹³ Cfr. O. BROOKE, *ibid.*, 28 (1961) 35-36.

in se stesse, non seguendo Agostino nell'identificazione della persona con la sostanza e, quindi, abbandonando anche la definizione di persona di Boezio, è ancora insufficiente a dare una spiegazione. Secondo Brooke, Guglielmo avrebbe seguito, invece, Agostino nella sua concezione delle Persone come pure relazioni, ma non riuscendo a superare il concetto dialettico della relazione sarebbe stato incapace di offrire una sintesi dell'assoluto e del relativo che costituisce l'intero problema della consistenza ontologica delle Persone divine¹⁴. Dall'incapacità di Guglielmo di concepire la realtà ontologica delle Persone risulterebbe una metafisica della Trinità tendente a centrare l'attenzione sull'essenza divina, con la conseguenza di indebolirne la prospettiva personalista¹⁵.

Infine Brooke conclude che, per quanto riguarda una chiara definizione di persona Guglielmo ha ancora un punto di vista «antiquato»¹⁶. Solo Tommaso d'Aquino, secondo Brooke, sarebbe riuscito a dare una soluzione soddisfacente al problema della consistenza ontologica delle persone divine con la sua dottrina delle «relazioni sussistenti»¹⁷. Sulla questione della fonte della seconda definizione di "persona" utilizzata da Guglielmo, Brooke accreditava l'ipotesi del Déchanet sull'influenza avuta da san Basilio. Dall'analisi dell'*Epistola* 236 di san Basilio, in cui si oppongono "essenza" e "ipostasi", secondo il Brooke, emergeva una corrispondenza fra l'ἐννοια, cioè la nostra conoscenza delle Persone divine mediata dall'*ipostasi*, e l'*agnitio* di Guglielmo. Inoltre anche un altro passo dell'*Aenigma fidei*, che comparava il progresso della *ratio fidei* alla formazione delle lettere dell'alfabeto, confortava tale ipotesi, ritrovandovisi, con molta probabilità, un riferimento alla *Epistola* 235 dello stesso san Basilio. Per il Brooke dunque l'ipotesi di Déchanet della derivazione da san Basilio della seconda definizione di persona era suffragata da vari indizi benché non si potesse arrivare a conclusioni certe¹⁸.

Dalle tesi di Brooke sull'*essenzialismo* trinitario di Guglielmo si è allontanato T. M. Tomasic che ha messo in evidenza il valore ontologico dell'*agnitio* di Guglielmo per la comprensione del significato dell'essere persona. Per Tomasic nell'*Aenigma fidei* Guglielmo di Saint-Thierry ha sviluppato intorno al significato ontologico della

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 37-38s.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 39.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 42-43.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 36.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 37, nota 148.

persona le argomentazioni adatte a controbattere la teologia trinitaria di Abelardo¹⁹. L'interpersonalità delle relazioni trinitarie va compresa nel senso della intersoggettività, la quale costituisce la base per interpretare il concetto della conoscenza teologica. In particolare la struttura della persona si manifesta in alcune note distintive che la costituiscono: intenzionalità, reciprocità, insinuazione. Facendo riferimento a quest'ultima, secondo Tomasic, Guglielmo ha descritto lo stato ontologico della persona. L'insinuazione si manifesterebbe come modalità propria della conoscenza nella condizione dell'intersoggettività umana e divina²⁰. Essa compare nel rapporto sponsale e nella descrizione delle relazioni trinitarie. Prendendo in esame un passo dell'*Aenigma fidei*, Tomasic commenta: «Può ben essere che il termine *insinuatio* o *in sinu*, colga la reale essenza dell'identità personale; forse intende suggerire che l'attributo ontologico dell'insinuazione ci fornisce effettivamente, nella struttura dell'essere persona, di un elemento costitutivo. In ogni modo sembra chiaro, che il Figlio va compreso come insinuazione sostanziale del Padre, e che questo fattore costituisce la sua identità. Potrebbe sembrare, poi, che la vera reciprocità imprigionata nella struttura insinuante della Persona del Figlio, vera anche nel caso della *sponsa*, descriva lo stato ontologico nel quale il significato di persona deve con probabilità essere compreso nella struttura del pensiero di Guglielmo»²¹. A partire dalle considerazioni metafisiche sul Figlio *insinuatio Patris*, Guglielmo avrebbe, secondo il Tomasic, fondato la sua definizione di persona come agnizione o riconoscimento. L'agnizione sarebbe un genere di conoscenza che riflette una situazione di intersoggettività; l'unica che veramente la esprimerebbe fondatamente poiché non ridurrebbe la persona ad «oggetto»²². Si spiegherebbe in tal modo il rifiuto di Guglielmo di applicare la definizione boeziana di persona alle relazioni trinitarie «poiché obiettivizza o categorizza ciò che non è obiettivabile o categorizzabile», cioè introducendo «esclusività ed incomunicabilità», dove invece regnano fra le Persone «coestensi-

¹⁹ Cfr. T. M. TOMASIC, *William of Saint-Thierry against Peter Abelard*, cit., 37.

²⁰ Cfr. *ibid.*, 38.

²¹ *Ibid.*, 39: «It may well be that the term *insinuatio*, or *in sinu*, touches the very essence of personal identity; perhaps it may be suggested that the note of ontological insinuation actually provides us with a constitutive element in the structure of personhood. At any rate, it seems clear that the Son is understood to be the substantial insinuation of the Father, and that this factor constitutes His Identity. It would seem, then, that the very reciprocity captured in the insinuating structure of the Person of the Son, true also in the case of the *sponsa*, describes the ontological situation in which the meaning of persons ought to be understood in the framework of William's thinking». Il passo dell'*Aenigma fidei* citato da Tomasic si trova nell'edizione di M.-M. DAVY, cit., n. 4, 94.

²² Cfr. T. M. TOMASIC, *ibid.*, 42.

vità e uguaglianza con l'altro» in «un totale reciproco dimorare». «*Agnoscere* denota una modalità soggettiva del conoscere, una conoscenza attraverso la via del riconoscimento, che rende necessaria a priori un'identità fondamentale, opposta a *cognoscere* o alla conoscenza oggettiva. Nel caso di *agnoscere*, il riconoscimento implica la comprensione simultanea del sé pure come altro; in effetti, è suggerita la nozione che la propria identità personale è inaccessibile a sé stessi, a meno di essere riconosciuta nella luce dell'altro»²³. Tomasic vede nell'*agnitio* di Guglielmo l'impronta del riconoscimento neoplatonico: «*Agnitio* descrive una via del dire, dello svelamento, che porta alla luce l'intima struttura nascosta del sé e cattura il sé come *insinuatio alteris*; il riconoscimento per il neoplatonismo, è essenzialmente *un sé-raccolto-nello stare insieme*, un esistenziale raccogliersi a causa del quale il sé è collocato a disposizione dell'altro e così diventa il luogo dello svelamento dell'altro»²⁴. Tutt'altro che inadeguata, dunque, secondo Tomasic, la nozione filosofica di agnizione, sotto il profilo *noetico* e *assiologico*, per rendere il significato ontologico di persona: «Di più, *agnoscere*, accentua la modalità ascetica del comprendere, la qual cosa spinge a esercitare, per così dire, la conatività della persona, la sua intenzionalità, fornendo così una dimensione ontologica e noetico-assiologica alla persona nella quale il riconoscimento dell'altro, al medesimo tempo, costituisce l'identità del sé»²⁵.

Una critica puntuale alla corrente che ha ricercato l'origine del pensiero di Guglielmo nella teologia patristica greca, è venuta recentemente da parte di uno studioso J. Anderson che ha pubblicato una traduzione inglese con commento, dell'*Aenigma fidei*²⁶. Anderson ha presentato la sua posizione sulle fonti greche del pensiero di Guglielmo prendendo in considerazione specialmente quelle

²³ *Ibid.*, 43: «*Agnoscere* denotes a subjective mode of knowing, a knowledge by way of recognition, which necessitates a fundamental a priori identity, contrasted with *cognoscere*, or objective perception. In the case of *agnoscere*, recognition implies the simultaneous grasping of the self as well as the other; in effect, it suggests the notion that one's personal identity is inaccessible to oneself unless it be recognized in light of another's».

²⁴ *Ibid.*, 44: «*Agnitio* describes a way of telling, of unconcealment, that brings to light the hidden interior structure of the self, and captures the self as an *insinuatio alteris*; recognition for neo-Platonist, is essentially a self-gathered-togetherness, an existential recollection whereby the self is placed at the disposal of another and thus becomes the locus of the other's unconcealment».

²⁵ *Ibid.*, 44: «Furthermore, *agnoscere* accents an ascetical mode of conceiving, so to speak, which brings to bear the note of conativity of the person, its intentional status, thus providing an ontological and noetic axiological dimension to the person wherein the recognition of the other at the same time constitutes the identity of the self».

²⁶ WILLIAM OF SAINT-THIERRY, *The Enigma of Faith*, translated with an introduction and notes by J. ANDERSON, (Cistercian Fathers Series 9) Washington 1974.

dell'*Aenigma fidei*, anche al Symposium di Oxford, tenutosi nel 1973, fra ortodossi e cistercensi avente per tema i rapporti fra le rispettive tradizioni monastiche²⁷. In quell'occasione Anderson ha negato la conoscenza del greco da parte di Guglielmo e ridimensionato anche l'importanza di possibili traduttori come Rufino o Eriugena, collocando il pensiero teologico di Guglielmo completamente nella tradizione occidentale. Anderson ha elencato i fattori che rendono evidente l'appartenenza di Guglielmo a questa tradizione: prima di tutto, dice, nella teologia trinitaria delle processioni la frequente presenza del termine *filioque* o di espressioni simili, che segnano il divergere delle tradizioni teologiche occidentale e orientale. Neppure l'espressione *principaliter a Patre* sarebbe da ascrivere a un'influenza greca, ma al *De Trinitate* di Agostino²⁸. Una conferma del punto di vista "occidentalizzante" di Guglielmo viene ancora da Agostino, dal quale Guglielmo ha tratto l'equazione fra lo Spirito santo e tutto ciò che il Padre e il Figlio hanno in comune; Guglielmo ha parafrasato questo concetto dal *De Trinitate*, riportandolo non solo nell'*Aenigma fidei* ma anche in altre sue opere. Il suo orizzonte teologico è dunque quello occidentale²⁹. Un'altra istanza occidentale proveniente dalla teologia latina può essere scoperta, secondo Anderson, nella trattazione e nella soluzione data da Guglielmo al problema della visione di Dio in questa vita, per la quale sarebbe interamente dipendente da Agostino³⁰. Infine Anderson ha preso in esame l'origine della seconda definizione di persona data da Guglielmo, *cujus pro sui forma, certa sit agnitio*, confutando l'ipotesi di Déchanet, che la faceva derivare da san Basilio, dimostrando che anche questa formulazione si trova, come la prima "classica" definizione, nel *Liber de persona* di Boezio³¹. Anderson concluse a riguardo delle fonti greche dell'*Aenigma fidei* che «nessuno dei Padri greci può essere citato come una fonte per l'*Enigma*»³².

Un altro intervento al Symposium di Oxford rilevante per il nostro argomento, fu quello di E. R. Elder che ha affrontato il problema dell'influenza della Patristica greca su Guglielmo dal lato della sua *cristologia*³³.

La tesi della Elder afferma che Guglielmo, fatta eccezione per il *Commento sull'Epistola ai Romani* di Origene, non ha avuto una conoscenza diretta delle opere

²⁷ AA.VV., *One yet Two*, cit.

²⁸ Cfr. J. ANDERSON, *The use of Greek Sources by William of Saint-Thierry especially in the "Enigma fidei"*, in AA.VV., *One yet Two*, cit., 247-248.

²⁹ *Ibid.*, 248.

³⁰ *Ibid.*, 249-250.

³¹ *Ibid.*, 252.

³² *Ibid.*, 251: «None of the Greek Fathers can be cited as a source for the *Enigma*».

dei Padri greci in originale o in traduzione, ma avrebbe avuto, piuttosto, una conoscenza indiretta della teologia e della spiritualità orientale, attraverso alcuni "intermediari", come Cassiano o Claudiano Mamerto. Secondo la Elder l'analisi della cristologia di Guglielmo offre una verifica della sua tesi. Ad esempio, nell'*Aenigma fidei* i passi cristologici non permettono che di congetturare una debole connessione di Guglielmo con Origene, ma non mostrano con evidenza una conoscenza della cristologia del *Peri Archon*; al di là di qualche parola, verrebbe meno nella cristologia di Guglielmo il «linguaggio» del dottore alessandrino³⁴.

Il confronto con Eriugena, dal medesimo punto di vista cristologico, dimostrerebbe la contraddizione fra Guglielmo e Scoto, sulla questione della "sofferenza" di Dio nella passione di Cristo. Guglielmo nell'*Aenigma fidei* afferma che la divinità ha sofferto nella carne, nel senso che ha "assunto" su di sé tutta la condizione umana compresa ogni sua affezione, ma non osa dire, come invece fa Eriugena, nell'*Ephiphanium in sermone de fide*, che la divinità sarebbe stata "compartecipe" della sofferenza (*had co-suffered*) nella passione di Cristo. Secondo la Elder ciò fa pensare non a una correzione da parte di Guglielmo ma, piuttosto, alla sua scarsa familiarità con il testo di Eriugena³⁵. Per la Elder ci sono, dunque, delle buone ragioni per supporre che la cristologia e la *soteriologia* di Guglielmo non siano ambiti favorevoli a sondare l'influenza della patristica greca: «It may with good reason be argued that Cristology and soteriology are not the most propitious areas in which to seek Eastern influence»³⁶.

M.-J. Le Guillou si è schierato a difesa del personalismo trinitario di Guglielmo di Saint-Thierry. Secondo Le Guillou, a Guglielmo di Saint-Thierry si deve la riscoperta dell'*economia trinitaria*, poiché sarebbe stato il primo nell'Occidente medioevale, per far fronte alle tendenze *modaliste* di Abelardo, a interpretare il mistero della vita intima della Trinità partendo delle *missioni trinitarie*, e non dall'essenza divina. Ciò avrebbe permesso a Guglielmo di distinguere le Persone nella Trinità, e quindi, di non ridurre la Persona all'atto d'origine, a differenza di sant'Anselmo. Grazie a questa sua prospettiva "economica" Guglielmo ha impostato una *triadologia* che non riduce il principio personale alla relazione d'origine, ed è, perciò, in grado di riconoscere come nella Trinità le tre Persone siano relative l'una all'altra. Preceduto da un

³³ E. R. ELDER, *William of Saint-Thierry and the Greek Fathers. Evidence from Christology*, in AA.VV., *One yet Two*, cit., 254-266.

³⁴ Cfr. *ibid.*, 260.

³⁵ Cfr. *ibid.*, 261-262.

³⁶ *Ibid.*, 262.

Padre greco Massimo il Confessore, ma anticipando Tommaso d'Aquino, Guglielmo ha considerato le Persone come *relazioni sussistenti*: «Già prima di san Tommaso d'Aquino, Guglielmo di Saint-Thierry, confrontandosi con il modalismo di Abelardo, ha scoperto che solo la comprensione delle Persone come relazioni sussistenti può dar ragione del carattere cooriginario delle Persone, il cui ordine originario non implica una successione deduttiva»³⁷. Si noti, a questo proposito, la differenza con la tesi interpretativa di O. Brooke, che non ritiene, lo ricordiamo, che Guglielmo sia riuscito a concepire la dottrina delle relazioni sussistenti³⁸. Le Guillou ha messo anche in rilievo come nella prospettiva «economica» di Guglielmo il *Filioque* acquisti un significato «personalista»: Guglielmo, «primo nel medioevo», ha compreso la portata dogmatica del *principaliter a Patre* agostiniano, all'opposto di Anselmo, per il quale lo Spirito non può procedere «principalmente» dal Padre, in quanto la sua processione è posta dalla relazione Padre-Figlio, derivante dall'atto dell'essenza che è a fondamento delle relazioni trinitarie³⁹. Per Guglielmo di Saint-Thierry, invece, la vita intratrinitaria che viene suggellata nello Spirito Santo, carità reciproca del Padre e del Figlio, si prolunga misteriosamente nell'economia salvezza, nella missione di grazia e di divinizzazione dello Spirito Santo fra gli uomini. In tal modo la vita spirituale diventa «speculare» alla vita intratrinitaria: «Che questa adozione filiale possa compiersi con il dono dello Spirito Santo, significa che deve realizzarsi, secondo Guglielmo di Saint-Thierry, per mezzo dell'unione divinizzante che unisce l'uomo adottato a Dio, come lo Spirito unisce il Figlio al Padre»⁴⁰.

P. Verdeyen nel suo studio *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry* riprende il confronto fra Guglielmo e Tommaso d'Aquino sul tema delle «relazioni sussistenti». Guglielmo e Tommaso hanno la medesima concezione delle Persone divine, che entrambi considerano come «relazioni sussistenti», benché Guglielmo non usi esplicitamente questo termine scolastico. Verdeyen tuttavia sottolinea anche la differenza delle due impostazioni filosofiche: a suo avviso, a Guglielmo che ritiene superiore la saggezza mistica rispetto ad ogni approccio razionale sulla verità rivelata, rincrescerebbe l'assenza in Tommaso del fondamento trinitario delle relazioni sussistenti, cioè, il dimorare eternamente del Figlio e dello Spirito in seno al Padre, e il loro procedere sorgendo eternamente dal Padre⁴¹.

³⁷ M.-J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, cit., 105.

³⁸ Cfr. sopra, 450.

³⁹ Cfr. M.-J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, cit., 107.

⁴⁰ *Ibid.*, 109.

⁴¹ Cfr. P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, in *Ons Geestelijk Erf* 52 (1978) 162- 163.

Verdeyen ha potuto constatare che Guglielmo, proprio con questa accentuazione mistica della sua teologia trinitaria, ha assunto una prospettiva molto vicina a quella della teologia trinitaria orientale. Verdeyen vede in particolare un'ispirazione origenista nella teologia trinitaria di Guglielmo. Tuttavia ritiene che la questione delle fonti rimanga difficile da risolvere e per questo motivo opta per «una soluzione concreta» del problema. Si dichiara convinto che la teologia trinitaria di Guglielmo, nuova per il panorama occidentale dell'epoca, nasca dalla necessità di dare un fondamento valido alla sua dottrina spirituale: «Comment Guillaume est-il arrivé à considérer le mystère trinitaire dans une perspective si proche de la théologie orientale? En effet, comme le Pères grecs, il préfère partir du donné révélé des trois Personnes (pour le Grecs: le trois hypostases). Y a-t-il eu influence directe de la théologie orientale? La question des sources est toujours difficile à résoudre. De toute façon, il nous semble qu'une telle influence directe n'est pas prouvée. En plus, elle n'expliquerait pas pourquoi Guillaume se serait converti à la théologie orientale. Nos propres recherches suggèrent une réponse concrète à cette question. Guillaume a élaboré une nouvelle théologie trinitaire, inconnue en Occident, pour donner un fondement théologique valable à sa doctrine spirituelle»⁴².

Per concludere questa rassegna critica sulle fonti di Guglielmo riprenderemo gli studi di Déchanet che è intervenuto nell'arco di circa quarant'anni più volte sulla questione delle fonti di Guglielmo. Déchanet nel suo ultimo intervento⁴³ ha ritenuto che la teologia mistica di Guglielmo si sia formata nell'ambito dell'influenza di Scoto Eriugena e del neoplatonismo di Plotino. Il primo, ad avviso di Déchanet, sarebbe l'intermediario del pensiero patristico greco, in particolare del trattato *De Imagine* di Gregorio di Nissa, il secondo avrebbe trasmesso i temi metafisici e il vocabolario neoplatonico. Anche su quest'ultima ricerca non sono mancate critiche e polemiche che hanno cercato di rovesciarne i risultati acquisiti⁴⁴.

La "questione" delle fonti di Guglielmo di Saint-Thierry continua ad essere per gli studiosi un fertile terreno di confronto e di scontro, data la difficoltà di raggiungere conclusioni definitive.

⁴² *Ibid.*, 284-285.

⁴³ Cfr. J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, aux sources d'une pensée*, cit.

⁴⁴ Cfr. G. MADEC, *A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry*, in *Revue des études augustinienes* XXIV 3-4 (1978) 302-309.

2. Guglielmo di Saint-Thierry e Fulgenzio di Ruspe

Ai critici testé nominati, non risulta conosciuta una fonte dell'*Aenigma fidei*, che, a mio avviso, ha ispirato il personalismo trinitario di Guglielmo; mi riferisco all'opera di Fulgenzio Claudio Gordiano, Vescovo di Ruspe in Africa, vissuto fra il V e VI secolo⁴⁵.

Si tratta di una serie di frammenti che risultano estrapolati dalla *Epistola XIV* indirizzata al diacono cartaginese Ferrando concernente la dottrina trinitaria e cristologica rivolta contro gli eretici ariani, sabelliani, nestoriani e monofisiti, e dall'opera apologetica sulla fede cattolica scritta in risposta alle obiezioni poste dai teologi del re dei vandali, l'ariano Trasamundo⁴⁶. Guglielmo di Saint-Thierry ha ricavato da queste opere di Fulgenzio un cospicuo materiale teologico che ha inserito nel proprio trattato. Dall'*Epistola XIV* Guglielmo ha scelto passi riguardanti la dottrina trinitaria: si tratta di affermazioni che gli permettono, ad esempio, di sviluppare nell'ambito della teologia trinitaria la nozione filosofica di *persona*⁴⁷, o che gli servono per illustrare il mistero trinitario sotto l'aspetto della distinzione delle *persone* nell'unità della natura divina. La maggior parte dei passi è inclusa in quella sezione del trattato che riguarda la predicazione dei nomi divini relativi o propri alle persone della Trinità⁴⁸. Dall'*Apologia a Trasamundo* Guglielmo ha rifiuto, collocandolo alla fine del trattato, un brano piuttosto lungo riguardante questioni cristologiche: la generazione del Figlio dal Padre e l'Incarnazione, l'inseparabilità senza mescolanza delle due nature in Cristo e il suo corollario sull'*impassibilità della natura divina* nella "Persona" di Cristo sottoposta nella carne alla sofferenza.

Una conferma della possibilità che Guglielmo abbia conosciuto presto l'opera del vescovo africano viene dalla presenza nella biblioteca dell'Abbazia di Saint-Nicaise

⁴⁵ Su Fulgenzio di Ruspe si veda di B. ALTANER, *Patrologia*, Casale Monferrato 1977, pp. 524-525.

⁴⁶ Cfr. FULGENZIO DI RUSPE, *Epistola XIV*, in CCSL 91, Louvain 1968 (cfr. PL LXV, 394-435) e *Ad Trasamundum libri III*, *ibid.* (PL LXV, 223-304).

⁴⁷ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Aenigma fidei*, in M.-M. DAVY, *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'enigme de la foi*, cit., n. 38, 124 e 126; cfr. PL CLXXX, 413BC.

⁴⁸ Sulla struttura dell'*Aenigma fidei* si veda O. BROOKE, *The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of Saint-Thierry in the Aenigma fidei*, cit., 194-196.

di Reims, dove Guglielmo fece la professione monastica⁴⁹, di un manoscritto dell'inizio del XII secolo del *De predestinatione et gratia Dei* di Fulgenzio⁵⁰. È probabile inoltre che Guglielmo diventato abate di Saint-Thierry⁵¹ abbia trasmesso questo suo interesse per Fulgenzio ai suoi monaci, come testimonia una copia dell'*Ad Monimum*, opera antisemipelagiana dello stesso, prodotta dallo *scriptorium* dell'abbazia durante la seconda metà del XII secolo⁵².

Si può anche ipotizzare che Guglielmo abbia avuto conoscenza dell'opera di Fulgenzio fin dall'epoca della sua formazione scolare durante la frequentazione della scuola cattedrale di Reims⁵³. A tal proposito va ricordato che alla fine del X secolo fu illustre rettore di questo centro scolastico e poi arcivescovo Gerberto d'Aurillac, che nel *De corpore et sanguine Domini* riporta sentenze di Fulgenzio⁵⁴. È verosimile dunque pensare che presso le biblioteche delle scuole dove Guglielmo ricevette la sua formazione scolastica si trovassero opere di Fulgenzio.

⁴⁹ Cfr. *Vita antiqua*, in A. PONCELET, *Vie ancienne de Guillaume de Saint-Thierry. Mélanges G. Kurth*, Liège-Paris 1908, 89. L'unico manoscritto pervenutoci si presenta danneggiato e quindi, là ove è stato possibile, gli studiosi hanno cercato di supplire con integrazioni, suffragate da ipotesi spesso contrastanti, le lacune delle informazioni. Riportiamo il testo come citato da L. MILIS, in *Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation, et ses premières expériences monastiques*, in *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle*, Saint-Thierry 1979, 261-262 (le lettere in corsivo sono integrazioni di quelle mancanti): «Guillelmus apud leodium natus. clarus gen dictum. gratie non disparis. his remis uenit aliquamdiu studuissent! in abbatia sancti nichasi bone oppinionis tunc erat habitu religionis assumpto. runt. Unde cum sinceritas conuersationis ipsorum odorem suauitatis e». La *Vita antiqua* è la fonte biografica più antica della vita di Guglielmo di Saint-Thierry. Fu scritta da un anonimo cistercense poco dopo la morte di Guglielmo, avvenuta l'8 settembre 1148, allo scopo di illustrarne la santità. L'autore dichiara di non aver conosciuto personalmente il suo protagonista e di aver raccolto notizie su di lui da altri. Sulla data della sua composizione il PONCELET afferma: «Il est sûr que le biographe n'est pas de beaucoup postérieur à son héros» (cfr. *ibid.*, 86-87). J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, cit., 119, dice che fu composta nel 1215 in occasione della riesumazione del corpo di Guglielmo.

⁵⁰ Cfr. H. LORIQUET, *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France, Départements*, tome XXXVIII, Paris 1904, 534-537.

⁵¹ Secondo J.-M. DÉCHANET l'elezione di Guglielmo sarebbe avvenuta nel 1119 (cfr. *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, cit., 17), per S. CEGLAR nel 1121 (cfr. *William of Saint-Thierry, the Cronology of his Life, with a Study of his Treatise "On the Nature of Love", his Autorship of the "Brevis Commentatio"*, Washington 1971, 131-137).

⁵² Si veda sulla biblioteca, sullo *scriptorium*, sui manoscritti di Saint-Thierry, M.-P. LAFFITTE, *Esquisse d'une bibliothèque médiévale. Le fonds de manuscrits de l'abbaye de Saint-Thierry*, in *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle*, cit., 73-100.

⁵³ Cfr. L. MILIS, *Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation, et ses premières expériences monastiques*, in *Saint-Thierry une abbaye du VI^e au XX^e siècle*, cit., 271.

⁵⁴ Cfr. M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, I, Firenze 1980, 257. Grabmann oltre a Gerberto cita anche Ugo di San Vittore, la sua scuola e quella di Gilberto Porretano.

Va infine rilevato che l'edizione del Migne delle opere di Fulgenzio annovera fra i suoi codici un manoscritto proveniente da Corbie sulla Somme, monastero posto non lontano dall'abbazia di Signy dove Guglielmo si era ritirato per seguire la sua vocazione cistercense⁵⁵.

Poiché l'opera di Fulgenzio fu conosciuta e diffusa durante il Medioevo come risulta dalla testimonianza di un certo numero di florilegi in cui compaiono sue sentenze ascetico-morali o dogmatiche⁵⁶ si può pure ipotizzare che Guglielmo abbia utilizzato un florilegio.

2.1. Confronto sinottico

Qui di seguito proponiamo un confronto sinottico di passi tratti dall'*Aenigma fidei* di Guglielmo di Saint-Thierry e dalle opere citate di Fulgenzio di Ruspe. I testi qui riprodotti sono tratti dalle edizioni critiche più recenti: per l'*Aenigma fidei* di Guglielmo di Saint-Thierry ci riferiamo a quella di M.-M. Davy, *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'enigme de la foi*, Paris 1959; per le opere di Fulgenzio di Ruspe all'edizione di J. Fraipont pubblicata nel *Corpus Christianorum. Series Latina* 91, Louvain 1968; tra parentesi riportiamo anche i riferimenti alle edizioni pubblicate dal Migne nella *Patrologia Latina*, rispettivamente, nei volumi CLXXX e LXV.

AENIGMA FIDEI

EPISTOLA XIV

La teologia trinitaria

L'agnizione delle Persone

- | | |
|--|--|
| <p>[1] «Et cum proprium sit Patris quod genuit, proprium Filii quod genitus est, proprium Spiritus sancti, quod ab utroque procedit: in his propriis nulla intelligitur naturae separatio, sed quaedam personalis agnitio» (n. 38, p. 126; in PL 180, col. 413B).</p> | <p>«Nam proprium Patris dicimus esse quod genuit; proprium Filii dicimus esse quod solus de solo Patre natus est; proprium etiam Spiritus sancti, quod de Patre Filioque procedit. In his vero propriis nulla est naturae separatio, sed quaedam personalis agnitio» (c. 21, ll. 836-839; in PL 65, col. 411C).</p> |
|--|--|

⁵⁵ Per la localizzazione di Signy, cfr. J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, cit., 53-54 e nota 1. Va tenuto presente inoltre che fra Saint-Thierry e Corbie esistevano scambi di libri: cfr. M.-P. LAFFITTE, *Esquisse d'une bibliothèque médiévale. Le fonds de manuscrits de l'abbaye de Saint-Thierry*, cit., 83.

⁵⁶ Cfr. M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, I, cit., 227 e nota 30; II, 82 e nota 24, 113.

Unità della Trinità e inseparabilità delle Persone

[2]«Trinitas enim inseparabilis dici non debet, si tres illae personae aliquatenus valent separari. Tres enim personae etsi non possunt simul dici; non tamen nisi simul debent intellegi. Hoc enim vere inseparabile dicitur quod nullatenus recepit separationem. Quod si quisquam separari posse putat tres in Trinitate personas, non Trinitas separabilis dicenda est, sed unitas. Quippe in personis constat Trinitas, in natura unitas» (n. 73, p. 156; col. 429B).

[3]«Natura enim Trinitatis, quae sola est ubique tota, sicut ubique suum habet esse et unum et totum; sic separationem non potest recipere personarum» (n. 74, p. 156; col. 429BC).

[4]«Nominantur quippe ibi personae ipsae singulariter; sed ita se voluit Trinitas ipsa inseparabilem ostendere in personis, ut nullum ibi nomen sit, quo sic nominetur quaelibet una persona, ut non aut tribus naturali unitate conveniat, sicut cum dicitur potens, sapiens, bonus et caetera huiusmodi; aut alteram ad alteram referri, etiam in ipso singularitatis nomine demonstret, sicut cum dicitur, Pater, Filius, Spiritus sanctus» (n. 74, p. 156; col. 429C).

[5]«In relativis enim nominibus nequaquam sic una persona singulariter dicitur, ut non ad alteram ipso suo nomine referatur. Relativo quippe vocabulo sic una persona singulariter dicitur in se, ut non dicatur ad se» (n. 74, p. 156; col. 429CD).

«Ubi nos illud est principaliter intuendum, quia Trinitas inseparabilis dici non debet, si possunt illae tres personae aliquatenus separari. Hoc enim vere inseparabile dicitur, quod nullatenus separationem potest recipere. Nam quod non separatur, sed separari potest, inseparabile non est. Quod si quisquam separari posse putat in Trinitate personas, non Trinitas est inseparabilis dicenda, sed unitas. In personis quippe Trinitas constat, unitas in natura» (c. 3, ll. 24-31; col. 394D).

«Natura vero Trinitatis, quae sola est ubique tota, sicut ubique suum habet et unum et totum, sic separationem non potest recipere personarum» (c. 5, l. 131 s.; col. 396D).

«Nominantur quidem illae personae aliquando singulae, sed ita se voluit ipsa Trinitas inseparabilem ostendere in personis, ut nullum ibi nomen sit quo sic vocetur quaelibet una persona, ut non aut tribus naturali unitate conveniat, aut alteram ad alteram referri, etiam ipso nomine singularitatis ostendat» (c. 6, l. 134 s.; col. 397A)

«Neque enim in his nominibus sic una persona singulariter dicitur, ut non ad alteram ipso suo nomine referatur: relativo enim vocabulo sic persona quaelibet dicitur in se, ut non dicatur ad se» (c. 8, l. 252s.; col. 399B).

[6]«Idcirco **relatio ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas cum simul nominat, simul etiam insinuat.** Cum enim dicitur Pater, intelligitur pariter et Filius, cujus est Pater; cum dicitur Filius, intelligitur et Pater, cujus Filius est» (n. 74, p. 156; col. 429D).

[7]«Cum vero **Spiritus sanctus donum dicitur, sicut Verbum Filius ad dicentem, sic et donum ad donantem inseparabiliter refertur**» (n. 74, p. 156; col. 429D).

Le processioni delle Persone divine

[8]«Sciendum enim de relativis, quia cum nomina Patris et Filii et Spiritus sancti propria eorum sint nomina, singulorum singula: et propriae etiam sint quaedam singulorum operationes, sicut **Patris quod genuit, Filii quod genitus est, Spiritus sancti quod ab utroque procedit, et alia his similia; in his tamen propriis nulla est naturae illius separatio, sed personalis agnitio**» (n. 75, p. 156 e p. 158; coll. 429D-430A).

Le proprietà delle Persone divine

[9]«Verbi gratia **formam quam unigenitus Deus assumpsit, tota Trinitas fecit: quam tamen certus est a tota Trinitate factam ad solam Filii pertinere personam.** Neque enim sicut est totius Trinitatis operatio; sic illa totius Trinitatis invenitur acceptio. Etenim **proprietas personalis, quia non ipse est Pater, qui Filius neque Spiritus sanctus est, qui Pater aut Filius, ostendit aliquid a Patre**

«Relatio quippe illa **vocabuli personalis personas separari vetat; quas etiam dum non simul nominat, simul insinuat**» (c. 8, l. 263 s.; col. 399 C).

«Nam et cum ipse **Spiritus sanctus, dicitur donum, ad donatorem inseparabiliter refertur**» (c. 9, l. 303; col. 400B).

«Nam proprium **Patris** dicimus esse **quod genuit**; proprium **Filii** dicimus esse, **quod solus de solo Patre natus est; proprium etiam Spiritus sancti, quod de Patre Filioque procedit. In his vero propriis nulla est naturae separatio, sed quaedam personalis agnitio**» (c. 21, ll. 836-839; col. 411C).

«Quocirca quia inseparabilis est operatio Trinitatis, servilem **formam quam Unigenitus Deus accepit, tota Trinitas fecit; quam tamen certum est a tota Trinitate factam, sed ad solam Filii Dei pertinere personam.** Neque enim sicut est in ea totius Trinitatis una operatio, sic in ea Trinitatis invenitur communis acceptio. Etenim **proprietas personalis (quia non ipse Pater est qui Filius, nec Spiritus sanctus est ipse qui Pater aut Filius) ostendit aliquid a Patre et Filio et Spiritu**

et Filio factum: quod tamen a solo Filio sancto factum, quod tamen a solo Filio invenitur acceptum» (n. 75, p. 158; col. 430AB). inveniat **acceptum**” (c. 22, ll. 902-908; coll. 412D-413A).

L'unicità della Trinità: la distinzione di persone inseparabili nell'unità della natura divina

[10]«Cujus rei exemplum nullum in creaturis potest inveniri; quia excepta Trinitate, quae Dominus Deus est naturaliter, nulla est natura quae possit in se habere tres inseparabiles personas» (n. 76, p. 158; col. 430B). «Cujus exemplum rei in creaturis non potest inveniri; quia excepta Trinitate, quae unus est naturaliter verus Deus, nulla natura est quae in se tres inseparabiles possit habere personas» (c. 23, l. 912; col. 413A).

La Cristologia. Unità senza mescolanza nella Persona di Cristo della natura divina e della natura umana

[11]«Quod si in Christo una fuisset facta natura divinitatis et carnis, totius ex hoc crederetur incarnatio Trinitatis. Sed natura in Christo est una, quam invenitur Unigenitus Dei inseparabilem quidem habere cum Patre et Spiritu sancto; propriam vero habet humanitatem suam, cum qua divinitas ejus non unam naturam, sed unam invenitur habere personam» (n. 94, p. 172; coll. 437D-438A). «Proinde non est quidem separatus Filius a Patre et Spiritu Sancto, quando plenam suscepit humanitatis nostrae naturam; sed non simul cum Patre et Spiritu Sancto eandem naturam accepit, quia non una in eo facta est natura divinitatis et carnis, ut ex hoc totius crederetur incarnatio Trinitatis; sed persona est in Christo una, quam invenitur Unigenitus Deus inseparabilem quidem a Patre et Spiritu sancto habere, sed unam tamen cum Patre et Spiritu sancto non habere. Propriam ergo Christus habet humanitatem suam, cum qua divinitas ejus non unam naturam, sed unam invenitur habere personam» (c. 22, ll. 886-896; col. 412C).

2.2. Analisi letteraria della sinossi

Il testo di Guglielmo (colonna di sinistra), rispetto a quello di Fulgenzio (colonna di destra), presenta differenze minime. Si tratta generalmente di abbreviazioni, di inversioni sintattiche o di congiunzioni diverse. Alcune modifiche dipendono proba-

bilmente dal diverso contesto storico-teologico. Si può notare che Guglielmo non solo è preoccupato dell'ortodossia dei contenuti, come già Fulgenzio, ma anche di presentare al proprio lettore una formulazione teologica corretta dal punto di vista delle arti liberali. Ad esempio, in alcuni passaggi inseriti nella sezione dei nomi relativi Guglielmo introduce espressioni come *debent intelligi*, *sciendum est* che evocano la *lectio* scolastica, oppure, aggiunge al testo di Fulgenzio qualche nota di sapore dialettico, come per l'espressione *Verbum ad dicentem* in relazione al Figlio.

2.3. La nozione filosofica di persona: un duplice confronto di Guglielmo con Boezio e Fulgenzio di Ruspe

Il primo brano del confronto sinottico riguarda il problema trinitario della distinzione delle persone nell'unità della natura divina, rappresentata dai termini relativi Padre, Figlio, Spirito santo. I nomi propri si predicano solo delle persone e indicano la caratteristica della reciprocità dell'essere persona, i rapporti interpersonali che rendono assolutamente intime l'una all'altra le persone. Così dunque si dice del Padre che genera, del Figlio che è generato, dello Spirito santo che procede da entrambi, senza che con ciò si possa intendere una separazione nella natura divina, ma piuttosto la conoscenza personale che si genera nelle relazioni trinitarie.

Guglielmo inserisce questo brano di Fulgenzio nel contesto della applicazione della nozione filosofica di persona al dogma trinitario. Prima di ricorrere al testo di Fulgenzio prende perciò spunto per trattare il problema dal *Liber de Persona et de duabus naturis* di Boezio⁵⁷, proponendo il confronto fra due nozioni filosofiche della persona: «Diffinitur autem persona a diffinientibus duobus modis: sive *rationalis naturae individua substantia*: sive *cujus pro sui forma, certa sit agnitio*»⁵⁸. Guglielmo interpreta liberamente Boezio: innanzitutto perché eleva al rango di "definizione" filosofica la seconda nozione di persona, che nel testo di Boezio è piuttosto il succo di una ricerca etimologica sul significato di persona nella cultura classica⁵⁹; e poi per-

⁵⁷ Cfr. BOEZIO, *Liber de persona et de duabus naturis*, in PL LXIV, coll. 1343-1344.

⁵⁸ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Aenigma fidei*, ed. cit., n. 38, 124 (PL CLXXX 413 B). La seconda definizione di persona si trova anche nell'anonimo del XII secolo *De diversitate naturae et personae*, cfr. J. DE GHELLINCK, *L'histoire de «persona» et d'«hypostasis» dans un écrit anonyme porrétaïn du XII^e siècle*, in *Revue néoscholastique de philosophie* 36 (1934) 115.

⁵⁹ Boezio proponendo il confronto fra il termine greco ὑπόστασις, che esprime adeguatamente l'idea di persona intesa come una sostanza individuale di natura razionale, e il latino *persona*, spiega la derivazione della parola latina dalle maschere delle rappresentazioni teatrali: «Nomen enim personae videtur aliun-

ché muove una critica severa alla prima nozione di persona che risulta impropria ed erronea quando venga applicata alle persone divine. Essa implica infatti il concetto di sostanza individuale ed è applicabile solo nel caso della predicazione sostanziale dei nomi divini.

Essendo riferita alla "natura" divina è necessario applicarla con ogni cautela per evitare il rischio del "triteismo"⁶⁰. Scrive Guglielmo: «Prima diffinitio nomen substantiae praeferens, quo se offerat, non ambiguus intellectus est: videlicet ad consortium nominum eorum quae substantialiter et ad se de Deo dicuntur: ut sicut dicitur Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus; et tamen non tres dii, sed unus est Deus: sic si de Deo persona praedicetur, dicatur persona Pater, persona Filius, persona Spiritus sanctus, in summa vero una persona. Et secundum hanc diffinitionem non magis ibi fas est dicere tres personas, quam tres deos»⁶¹. Per Guglielmo la definizione di Boezio applicata alla teologia trinitaria non rende ragione della distinzione delle persone divine, mentre la seconda definizione risponde adeguatamente al-

de traductum; ex his scilicet personis quae in comoediis tragoediisque eos quorum interest homines repraesentabant. Persona vero dicta est a personando, circumflexa penultima. Quod si acuatur antepenultima, aperte a sono dicta videbitur. Idcirco autem a sono, quia in concavitate ipsa major necesse est volvatur sonus. Graeci quoque has personas πρόσωπα vocant, ab eo quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum, παρά τοῦ πρὸς τοὺς ὄφθαλμοὺς τίθεσθαι. Sed quoniam, personis inductis, histriones, individuos homines, quorum intererat, in tragoedia vel comoedia, ut dictum est, repraesentabant: id est, Hecubam, vel Medeam, vel Simonem, vel Chremetem; idcirco caeteros quoque homines, quorum certa pro sui forma esset agnitio, et Latini personam, et Graeci πρόσωπα nuncupaverunt» (*ibid.*).

⁶⁰ Cfr. J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, cit., 96-97, interpretando il testo di Guglielmo che si riferisce alla applicazione della nozione filosofica di persona al problema trinitario dice: «Si nous voulons, par exemple, nous faire une juste idée de la notion de "personne" en Dieu, gardons-nous de recourir au concept philosophique qui définit la personne: la substance individuée d'une nature raisonnable. En effet cette définition, à première vue adéquate, ne convient pas moins à Dieu même qu'à chacune des trois Personnes. Chercher en elle la lumière, c'est marcher vers le Trithéisme» (vedi sopra, 448). Guglielmo si riferisce al dibattito che si svolgeva nella teologia trinitaria a lui contemporanea, probabilmente al caso di Roscellino accusato e condannato nel 1092 al Concilio di Soisson per triteismo. È evidente che Guglielmo è consapevole della *impasse* del linguaggio filosofico sulla Trinità trasmesso dall'interpretazione di Boezio e cerca un'altra soluzione. Secondo G. BAGET-BOZZO, *La Trinità*, Firenze 1980, 112-115, l'origine del problema della teologia trinitaria medievale si troverebbe nell'epistemologia teologica di Boezio che generò una discrepanza fra il linguaggio trinitario ecclesiale e il linguaggio filosofico. La teologia trinitaria di Boezio fu una teologia dell'Uno che consistette nell'applicare in senso ultra-sostanziale le categorie logico-linguistiche aristoteliche all'unità divina. A partire da questa impostazione Boezio ritenne inapplicabili concetti filosofici al discorso sulle persone divine limitandosi alla dimostrazione che non sono incompatibili con l'unità. Con la ripresa nel secolo XI dell'interesse per la teologia trinitaria fu riesaminato il linguaggio trinitario e nacquerò nuove dispute dottrinali. In questo senso il "triteismo" potrebbe essere, dunque, un "effetto di rimbalzo", non voluto, della teologia di Boezio.

⁶¹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Aenigma fidei*, ed. cit., n. 38, 124; cfr. PL CLXXX, 413BC.

la domanda «quid tres?». Infatti la definizione attraverso la forma della sua esposizione indica le singole persone, perché in questa formula si dice la persona del Padre, la persona del Figlio, la persona dello Spirito santo e le persone si mostrano rispetto a un riconoscimento che è loro proprio: «Porro iuxta alteram diffinitionem requisiti quid tres, respondemus tres personas: cum singulae earum ex forma pronuntiationis suae, qua dicitur, sive persona Patris, sive persona Filii, sive persona Spiritus sancti, certam sui praeferentes agnitionem: ad respondendum quid tres, aliquam habeant facultatem»⁶². Quindi Guglielmo sottolinea che con il nome comune plurale “persone” si indica «tria propria relativa» affinché sia inteso «persona Patris, persona Filii, persona Spiritus sancti». Aggiunge infine il testo di Fulgenzio tratto dall'*Epistola XIV*⁶³, che gli permette di applicare nell'ambito della teologia trinitaria la seconda nozione di persona. Il legato teologico della *seconda definizione* è veicolato dal termine *agnitio* che esprime l'idea di una conoscenza intersoggettiva delle persone divine. T. M. Tomasic ha svolto un'ampia analisi sulla portata teologica che il termine *agnitio* riveste nella teologia trinitaria di Guglielmo⁶⁴. La pregnanza teologica del termine si rivela nell'evocare un tipo di conoscenza coestensiva delle persone che non comporta una loro separazione o oggettivazione. Secondo Tomasic, Guglielmo ha cercato di evitare il rischio di una applicazione deviante delle categorie aristoteliche nella teologia trinitaria facendo appello a una concezione filosofica della persona che rispettasse il dato di fede. Sul piano della teologia trinitaria nell'agnizione delle persone divine si rivela il loro essere assieme e un solo Dio e distinte.

2.4. Ulteriore confronto sinottico tra Guglielmo di Saint-Thierry e Fulgenzio di Ruspe

AENIGMA FIDEI

*AD TRASAMUNDUM, LIBER III, DE SACRAMENTO
DOMINICAE PASSIONIS*

La generazione del Figlio dal Padre

[1]«Credimus ergo Dei Filium sine aliquo nativitatis suae initio de Patris substantia genitum, Deum de Deo; non ex nihilo, quia de Patre; non nuncupativum, sed **«Credimus igitur Dei Filium, ante omne prorsus initium, hoc est, sine aliquo suae nativitatis initio, de Patris substantia genitum, Deum de Deo, Dominum de**

⁶² *Ibid.*, n. 38, 124 e 126; cfr. PL CLXXX, 413C.

⁶³ Vedi sopra, 459, passo 1.

⁶⁴ Cfr. T. M. TOMASIC, *William of Saint-Thierry against Peter Abelard*, cit., 30-44 (vedi sopra, 451-452).

nomen habentem ex veritate naturae. Quid enim prodest Filio, ut noncupetur unigeniti nomine, si privatur nominis veritate? Frustra namque unigenitus dicitur, si in ejus generatione non naturalis de Deo generante veritas, sed ex donante largitas praedicatur. Et aliis enim, quotquot receperunt eum, dedit potestatem filios Dei» (c. 95, p. 174; col. 438BC).

[2]«Sed in illo sempiternae nativitatis arcano sempiternus atque immutabilis Pater alterum genuit, non diversum; et quantum generando protulit, tantus ipse permansit. Personaliter distinxit a se, quem naturaliter, totum habet in se» (n. 95, p. 174; col. 438C).

L'Incarnazione

[3]«Ille igitur ineffabilis de Patre sine initio natus postquam venit plenitudo temporis, ut missus a Patre fieret ex muliere, totus regnans in sinu Patris, totum semetipsum formans in sinu matris, totum venit in uterum virginis. Neque enim pars ejus remansit in Patre, et pars ejus venit in Virginem, cum totus in Patre maneret, quod erat; et totus in Virgine fieret quod non erat. Sic ergo verus Deus ac summus totum hominem in se accepit: et sic plenitudo divinitatis veritate divinae humanaeque substantiae inconfusibiliter permanente semetipsam pleno conjunxit homini, ut unitate deinceps manente personae, nec homo Christus a sua divinitate, nec idem Deus Christus a sua possit humanitate disjungi» (n. 96, p. 174; col. 438CD).

Domino; non ex nihilo, quia de Patre; non nuncupativum, quia nomen habet ex veritate naturae; non ex aliqua materia, quia non aliquid fuit coaeternum Deo, unde origo Filio praestaretur» (c. 3, ll. 67s.; col. 270B).

«In illo enim sempiternae nativitatis arcano sempiternus atque immutabilis Pater alterum genuit non diversum; et quantum generando protulit, tantus ipse permansit; et personaliter distinxit a se, quem naturaliter totum habet in se» (c. 6, l. 216s.; col. 273CD).

«Ille igitur ineffabilis Deus, de Patre naturaliter sine initio genitus, postquam venit plenitudo temporis, ut missus a Patre, fieret ex muliere, fieret sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus, totus regnans in sinu Patris, totus semetipsum formans in utero virginis. Neque enim pars ejus remansit in Patre et pars ejus descendit in virginem cum totus in Patre maneret quod erat et totus in virgine fieret quod non erat, totus cum Patre totum implens et continens mundum, totus sibi in utero virginis aedificans domum (scriptus est enim: *Sapientia aedificavit sibi domum*), totus in Patre sempiterno, totus in homine suscepto, totus in coelo, totus in mundo, totus etiam in inferno. Sic in se totum hominem verus

Deus et summus accepit, et sic plenitudo divinitatis, veritate divinae humanaeque substantiae inconfusibiliter permanente, semetipsum pleno conjunxit homini, ut unitate deinceps in aeternum manente personae, nec homo Christus a sua divinitate, nec idem Deus Christus a sua posset humanitate disjungi» (c. 8, ll. 255-266s.; col. 274CD).

Cristologia: unità senza mescolanza delle nature nella persona di Cristo

[4]«Haec enim personae inseparabilis unitas, in qua Deus et homo natus est Christus, fecit, ut et homo Christus per gratiam nasceretur ex Deo, salva veritate ac plenitudine humanae naturae, et idem Deus Christus voluntarie pateretur in carne salva impassibili plenitudine divinae substantiae» (n. 96, p. 174; coll. 438D-439A).

«Hoc igitur personae inseparabilis unitas, in qua Deus et homo unus est Christus, fecit ut et homo Christus per gratiam nasceretur ex Deo, salva veritate ac plenitudine humanae naturae, et idem Deus Christus voluntarie pateretur in carne, salva impassibili plenitudine divinae substantiae» (c. 8, ll. 267s.; col. 275B).

Impassibilità della natura divina in Cristo

[5]«Quapropter divinitatem Christi, quam immutabilem sancta Scriptura commendat, sic passam fatemur in carne, ut tamen credamus eam non compassam fuisse, cum carne. Ideo enim in carne Deus passus est; quia passibilem carnem accepit. Ideo autem carni compassus non est; quia in carne patiens impassibilis divina natura permansit» (n. 96, p. 174; col. 439A).

«Restat igitur ut divinitatem Christi, quam immutabilem sancta scriptura commendat, sic passam fateamur in carne, ut eam tamen credamus compassam non fuisse cum carne. Ideo enim Deus in carne passus est, quia passibilem carnem accepit; ideo autem carni compassus non est, quia in carne patiens, impassibilis natura divina permansit» (c. 11, ll. 368-371s.; col. 277A).

3. La teologia dell'agnizione di Fulgenzio di Ruspe

Possiamo dunque affermare che la teologia trinitaria di Guglielmo si fonda su una *teologia dell'agnizione* che deriva da Fulgenzio di Ruspe. Il termine si trova molto spesso nella opera teologica di Fulgenzio. Preso come sostantivo e come verbo il termine si presenta nel contesto delle questioni trinitarie, cristologiche e della dottrina della grazia. Stralciando dall'opera di Fulgenzio riportiamo di seguito alcuni esempi in cui *agnitio* ricorre applicato alla teologia trinitaria.

Nella sua polemica antiariana Fulgenzio illustra la mediazione del Cristo come la manifestazione del rapporto fra il Padre e il Figlio. Cristo, il Figlio si rivela come il Verbo del Padre, il suo Specchio senza macchia, l'Immagine della sua bontà, lo Splendore della sua sostanza. «Sic ergo in illa sancta ac divina trinitate, solum Patris Verbum, quod est speculum sine macula, et imago bonitatis Dei, splendor gloriae et figura substantiae ejus, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. Solus ergo Filius accepit carnem, ut possit corporeis oculis videri, et corporeis manibus contrectari: solus humanam naturam sic accepit, ut suam faceret, et per illam divinitatis quoque suae notitiam misericorditer hominibus infunderet. Qui tamen revelans seipsum, in seipso utique revelavit et Patrem. Tribuens quippe agnitionem suae divinitatis, simul agnitionem donavit et Patris. Divinitas enim quae una est Patris et Filii, facit et Filium sine Patre, et Patrem sine Filio non agnoscere. Inde est quod ait: Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me? Philippe, qui me vidit, vidit et Patrem»⁶⁵. In Cristo si manifesta il Padre, perché in quanto Figlio Cristo lo riconosce e quindi lo rivela; e non si dà altra possibilità di riconoscimento del Padre se non in Cristo, in quanto è il Figlio *insinuato* del Padre e, distinto, altro da lui. La rivelazione è donata da Cristo ai discepoli ai quali si offre l'agnizione del Padre nel Figlio e con questa la vita della grazia.

Il termine *agnitio* compare anche nell'*Ad Trasamundum*, dove Fulgenzio richiama il *Prologo* dell'Evangelo di Giovanni per confutare i vari errori trinitari che sono da ascrivere a Fotino e a Sabellio; insieme a questi egli si riferisce, senza tuttavia nominarlo, anche ad Ario.

Per Fulgenzio la teologia giovannea del *Logos* dispiega nei suoi termini fondamentali una fede trinitaria: vi è affermata l'eternità del Verbo «sempiterna Verbi na-

⁶⁵ FULGENZIO DI RUSPE, *Liber ad Victorem contra sermonem Fastidiosi Ariani*, ed. cit., cap. 17, ll. 674-688; cfr. PL LXV, 522D-523A.

titas», la sua distinzione personale senza confusione, «personalis inconfusa proprietas», l'inseparabile sostanziale unità del Padre e del Figlio «indiscreta substantialis unitas Patris Filiique». Fulgenzio sostiene che nella teologia giovannea la dimensione trinitaria si manifesta attraverso la missione del Verbo incarnato. Il breve *Credo* fulgenziano è completato quindi da un passaggio in cui viene unito il riferimento alla vita intratrinitaria con l'economia salvifica, con la Trinità «quoad nos»: «ut in Verbo caro facto, et habitante in nobis, quod in principio erat sempiternitatis *agnitio* suspicionem coeptae nativitatis auferret». Secondo Fulgenzio per mezzo del Verbo incarnato il mistero di Dio si rivela in quanto offrentesi nell'uomo e con ciò si dà la possibilità di una vera *gnosi* che allontani gli errori teologici: «quod apud Deum erat personae utriusque inconfusa proprietas unionem sabelliani erroris excluderet; quod autem Deus erat essentialis nominis veritas, unitatem substantiae genitoris geniti que monstraret». Il termine *agnitio* indica dunque in questo caso la professione della vera fede nella Trinità⁶⁶.

Il seguente brano, tratto dall'*Ad Trasamundum*, completa la *teologia dell'agnizione* di Fulgenzio presentandone la pneumatologia: vi si afferma che la rivelazione dello Spirito è simile a quella delle altre persone della Trinità, del Padre e del Figlio che si rivelano reciprocamente. Lo Spirito è «naturalis *agnitio*» di Dio, cioè procede dal Padre riconoscendosi Dio in Dio; e tuttavia si distingue dal Padre e dal Figlio perché è propria dello Spirito la missione della divinizzazione; lo Spirito rivela divinizzando e quindi manifestando l'ordine intradivino.

Solo la Trinità si appartiene e si conosce pienamente e nella misura in cui si sarà data a conoscere si concede per rivelarsi: «Non est etiam sancti Spiritus dissimilis aestimanda revelatio, in quo est ipsius Dei naturalis *agnitio*, dicente Apostolo: quis enim scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. De ipso dicit idem gentium doctor: nobis enim revelavit Deus per spiritum suum. De hoc denuo ad Ephesios ita scribit: ut Deus Domini nostri Jesu Christi, Pater gloriae, det nobis spiritus sapientiae et revelationis. Et ut ostenderet *agnitionem* Dei in nobis *revelationem* Spiritus operari, cum dixisset: det vobis spiritum sapientiae et revelationis, adjecit: in *agnitione* ejus. Sola vero se potest Trinitas revelare, quia sola se plene potest ipsa Trinitas nosse et quantum se dederit agnoscendam, tantum se condonat revelandam»⁶⁷.

⁶⁶ FULGENZIO DI RUSPE, *Ad Trasamundum libri III*, ed. cit., I, cap. 6, ll. 235 s.; cfr. PL LXV, 229D-230A. J. STIGLMAYR attribuisce a Fulgenzio il Simbolo atanasiano: cfr. *Das "Quicumque" und Fulgentius von Ruspe*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1925) 341-357.

⁶⁷ FULGENZIO DI RUSPE, *Ad Trasamundum libri III*, ed. cit., II, cap. 10, ll. 561 s.; cfr. PL LXV, 257BC.

Il termine *agnitio* in coppia con *revelatio* mostra chiaramente come il linguaggio trinitario di Fulgenzio istituisca un nesso stretto fra Trinità immanente e missioni personali. In questo contesto indica sia il carattere proprio della persona dello Spirito sia lo svelamento del mistero trinitario.

Con la sua rivisitazione e confronto della teologia di Fulgenzio di Ruspe, Guglielmo di Saint-Thierry ha inteso attingere alle sorgenti della teologia trinitaria. Il termine *agnitio* è il veicolo di questa operazione. Tuttavia la sua ricerca nasce in seno a un contesto teologico-culturale molto diverso: nella teologia trinitaria di Fulgenzio vive ancora il linguaggio antico, del mistero che si rivela nella Chiesa, mentre nella teologia di Guglielmo, con la questione del significato di "persona", si affronta il problema della presentazione del mistero di Dio anche come problema logico e filosofico, operazione che rende manifesta quindi anche tutta la distanza dei due linguaggi dottrinali utilizzati.