

GIUSEPPE COMO, *Ignis amoris Dei. Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry*, pres. di Luigi Padovese, Edizioni Glossa - Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo, Milano-Roma, 2001, Coll. "Dissertatio. Series Romana" – 34, pp. XVIII-344.\*

Attraverso questo studio, l'Autore cerca di "mostrare [...] il cambiamento effettivo" che, secondo Guglielmo di Saint-Thierry (c. 1075-1148), l'agire dello Spirito santo "produce nella personalità e nell'esistenza del credente". In particolare, l'A. si propone "di individuare e di esplicitare il legame privilegiato che lo Spirito, definito spesso da Guglielmo come la volontà e l'amore del Padre e del Figlio, intrattiene e sviluppa precisamente nei confronti della dimensione volitivo-affettiva del credente" (p. 6). Lo studio mostra come lo Spirito, agendo sulla volontà umana, la trasformi progressivamente nei vari gradi dell'amore, affinché l'uomo giunga all'*unitas spiritus*, cioè all'unità spirituale col Dio Trinità. L'*unitas spiritus* implica una libera e perfetta unità di volontà fra Dio e l'uomo ma soprattutto, per quest'ultimo, la reale partecipazione alla vita trinitaria, analoga, secondo l'A., alla «divinizzazione» di cui parlavano i Padri greci. Ciò avviene attraverso l'instaurarsi di un profondissimo e reciproco «vincolo d'amore» fra la Trinità e l'uomo: questo vincolo permette all'uomo di conoscere Dio nel modo più completo che gli sia concesso in questa vita, di percepirne (*sentire*) la presenza reale e trasformante, godendo spiritualmente di tale presenza (Guglielmo parla di *fruitio*) ed instaurando con Dio una relazione interpersonale ben diversa da una conoscenza puramente intellettuale. Si tratta di una condizione relativamente stabile, del tutto imprevedibile e di cui si ha piena consapevolezza solo per brevissimo tempo; infine, essa anticipa, almeno in parte, la condizione della vita beata.

Lo studio si articola in cinque capitoli. Nel primo, l'A. presenta "alcuni fondamenti del discorso guglielmiano sull'azione dello Spirito santo nel credente" (p. 13), soffermandosi sull'importanza che, per Guglielmo, rivestì la meditazione della Scrittura, sulle fonti teologiche e spirituali di Guglielmo e sui punti essenziali della sua teologia trinitaria. Per quanto concerne, in particolare, la questione delle fonti, l'A. riassume innanzitutto i contributi di J. Leclercq e di G. Fernandez, che a cavallo tra gli anni '70 e '80 hanno fornito una panoramica delle posizioni assunte dagli studiosi su tale problema a partire dagli anni '30 del Novecento fino all'inizio degli anni '80. In seguito, l'A. accenna agli studi più recenti. Il lettore viene informato, con dovizia di particolari, sulle discussioni tra coloro che hanno sostenuto la tesi della dipendenza di Guglielmo dai Padri greci (J. Déchanet e P. Verdeyen) e quanti invece hanno parlato di un prevalente influsso della tradizione agostiniana (S. Ceglar e altri esponenti della scuola nordamericana, a cui si è poi aggiunto lo stesso Déchanet). L'A., in accordo con la critica più recente, sottolinea come Guglielmo si sia ispirato ad Agostino d'Ippona dal punto di vista dottrinale (avendone sviluppato, p. es., la tesi dello Spirito in quanto «vincolo d'amore» che, per natura, unisce il Padre ed il Figlio nella Trinità), mentre la sua spiritualità abbia subito l'influsso sia della tradizione agostiniana, sia di quella dei Padri greci. L'A. individua l'originalità di Guglielmo proprio nel fatto che egli, pur traendo i temi tipici della sua spiritualità soprattutto dalla tradizione agostiniana, abbia operato anche un'efficace fusione di quest'ultima con quella dei Padri greci, sforzandosi di elaborare un linguaggio che fosse adatto per parlare di Dio ma che allo stesso tempo evitasse di costringere il mistero di Dio stesso nelle categorie della logica umana: così facendo, Guglielmo ha riscoperto appunto la dimensione dello spirito,

---

\* In "Rivista di Filosofia Neoscolastica"\*, XCV, 2 (Aprile-Giugno 2003), pp. 293-299.

La rivista è pubblicata dall'Editrice Vita e Pensiero – Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

l'esperienza della «divinizzazione» e, con queste, la potenza evocativa del linguaggio, più che quella esplicativa, ponendosi in particolare sulla scia di Origene e combattendo il razionalismo delle scuole superiori del XII secolo (pp. 16-30).

Per delineare le linee essenziali della teologia trinitaria di Guglielmo, l'A. riassume dapprima la polemica di quest'ultimo con Abelardo, relativa alle Persone della Trinità ed al ruolo dello Spirito nei rapporti intratrinitari. Soprattutto, però, l'A. fa già alcuni accenni alla peculiarità delle tesi guglielmiane rispetto a quelle di Agostino: mentre quest'ultimo, preoccupato di combattere l'arianesimo, preferì approfondire la cristologia più che la teologia trinitaria e la pneumatologia, limitandosi ad individuare alcune analogie fra la Trinità e l'anima umana, Guglielmo ha finito per abbandonare tali analogie, rimettendo "in primo piano il ruolo delle Persone divine" nell'opera salvifica (p. 32) per parlare delle relazioni intratrinitarie che si manifestano proprio attraverso tale ruolo: ciascuna delle tre Persone, pur agendo ciascuna in un modo suo peculiare (*operatio*), coopera sempre con le altre per realizzare l'operazione dell'unica sostanza divina (*cooperatio*): le tre Persone sono, quindi, strutturalmente in relazione tra loro, nell'unità della Trinità. Lo Spirito, in particolare, svolge una funzione ordinatrice nei confronti del creato ma soprattutto si dona gratuitamente all'uomo che, se è disposto ad accoglierlo, viene reso «un solo spirito» con Dio nell'*unitas spiritus* (pp. 31-54).

Nel secondo capitolo, l'A. spiega come, secondo Guglielmo, lo Spirito trasformi la volontà umana in amore e purifichi gradualmente quest'ultimo, conducendo il credente all'esperienza «diretta» della Trinità. Dopo aver riassunto le tesi guglielmiane sulle caratteristiche dell'amore di Dio nei confronti dell'uomo e sulla volontà umana in generale, l'A. presenta vari modelli che descrivono la maturazione della volontà stessa e dell'amore, tra i quali spicca quello del *De natura et dignitate amoris*. Questi modelli, nei quali, in sostanza, la *voluntas* diventa *amor* e *caritas* fino all'*unitas spiritus*, intendono descrivere un processo "dove manca del tutto [...] l'idea di un qualsivoglia automatismo o irreversibilità nella crescita": infinite volte l'uomo si troverà a scegliere fra Dio e il mondo, o a soffrire per la lontananza di quel Dio che pure egli incessantemente cerca e del quale, in ogni caso, avrà completa conoscenza solo dopo la resurrezione (pp. 71-72); in secondo luogo, si tratta di un processo in cui la volontà progredisce sia quantitativamente, orientandosi verso Dio con impeto sempre maggiore, sia qualitativamente, risultando, per adoperare la terminologia della *Meditativa Oratio XII*, dapprima *magna* («grande» nella sua tensione «naturale» verso Dio), poi *illuminata* (cioè già posta in grado di conoscere Dio, in virtù del dono della «grazia illuminante») ed infine *affecta*, cioè del tutto «conquistata» dall'amore di Dio, dall'azione dello Spirito che abita in essa e che la pone in grado di amare Dio come Dio stesso la ama: infinitamente. Si tratta appunto dell'esperienza dell'*unitas spiritus*. L'A. fa poi alcune precisazioni sul concetto di *affectus* e su altri a questo correlati, nonché sull'imprevedibilità dell'intervento dello Spirito (pp. 81-100). Un breve *Excursus* riassume poi l'evoluzione e le oscillazioni terminologiche riscontrabili nella psicologia di Guglielmo. Infine, troviamo un'accurata analisi di alcuni passi dell'*Expositio super Cantica Canticorum*. Quest'analisi è volta a chiarire la dottrina guglielmiana della *caritas ordinata*, per la quale l'amore che l'uomo prova nei confronti di Dio può dirsi «ordinato», disciplinato, solo se è guidato dallo Spirito e se va di pari passo con il rispetto per *tutta quanta* la persona umana (anche del corpo, che Guglielmo rivaluta fortemente, a differenza degli agostiniani del suo tempo) e con la stima per il progresso spirituale del prossimo, prima che per il nostro (pp. 100-114).

Il terzo capitolo è dedicato alla "particolare modalità di conoscenza della Trinità cui lo Spirito conduce" ed al "linguaggio di cui Guglielmo si serve per esprimerla" (p. 115).

L'A. presenta in modo approfondito due tipi di approccio all'esperienza della Trinità: quello "meditativo-esperienziale" della *Meditativa Oratio III*, che rispecchia maggiormente l'esperienza personale di Guglielmo, e quello "teologico-sistematico" delineato nello

*Speculum fidei* e nell'*Aenigma fidei*. Dal primo tipo di approccio emerge l'importanza dell'analogia tra la conoscenza sensibile e la «conoscenza d'amore», per cui il soggetto senziente viene, in ambedue i casi, per così dire «trasformato», «assimilato» all'oggetto conosciuto (in base al principio secondo cui «il simile conosce il simile»). Col secondo tipo di approccio, viene delineato il passaggio dalla *cognitio fidei* alla *cognitio amoris*: la «conoscenza di fede», caratteristica della vita terrena, è, propriamente, un «pensare Dio» tramite la *ratio fidei* (la «ragione propria della fede», che si interroga sulle verità di fede senza pretendere di razionalizzarle); la «conoscenza d'amore» è il «percepire Dio» in senso quasi fisico; propriamente, si «identifica» con «la vita eterna», ma se ne può godere, almeno in parte, già in questa vita: «è partecipazione alla conoscenza reciproca (*mutua cognitio*) del Padre e del Figlio [...]» (pp. 132-133), senza che ciò implichi la scomparsa della fede, dimensione ineliminabile della vita terrena. L'A. sviluppa poi, analizzando alcuni passi della prima parte del *De natura corporis et animae*, il discorso sul *sensus illuminati amoris*, cioè sull'amore in quanto strumento di conoscenza (*sensus*), che permette all'uomo, per intervento della *gratia illuminans*, di conoscere Dio (e per questo si chiama *illuminatus*), di attingerLo «più di qualsiasi altro strumento di conoscenza» (p. 150, cors. nel testo), in quella che si potrebbe definire come «esperienza mistica», anche se tale espressione non si trova in Guglielmo. A questo proposito, l'A. preferisce parlare, seguendo lo *Speculum fidei*, p. es. di «*visitatio Dei*» (p. 145) e definisce quello di Guglielmo come «linguaggio» dell'«*illuminazione*». Egli discute inoltre l'interpretazione di É. Gilson, incline a considerare come vera conoscenza solo quella razionale-discorsiva (pp. 154-158). Interessante è la presentazione delle diverse interpretazioni della formula guglielmiana «*amor ipse intellectus est*», nella quale l'A. vede ribadito il fatto «che, nei riguardi della realtà divina, l'amore conosce». Troviamo infine alcune considerazioni sul rapporto che secondo Guglielmo esiste tra lo Spirito e la carità di cui l'uomo è capace per grazia divina.

L'A. ricorda poi come nell'*Epistola aurea* Guglielmo affermi che ««pensare Dio» è pensare la nostra *somiglianza* con lui, cioè come la sua azione, ed il nostro amore, ci rendono simili a lui, e dunque ci trasformano» (p. 176). Nel quarto capitolo si approfondiscono dunque le interpretazioni che Guglielmo ha dato dell'affermazione di Gn 1, 26-27 relativa alla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio. L'A. sottolinea l'originalità di alcune tesi di Guglielmo, secondo cui la somiglianza dell'uomo con Dio risiederebbe soprattutto nella *mens*, che è la dimensione più elevata dell'essere umano, nella quale quest'ultimo, dopo aver aperto il proprio cuore all'azione dello Spirito, incontra Dio con un atto che è, contemporaneamente, di carattere affettivo e intellettuale e che non annulla le capacità della *ratio*, ma anzi le sublima nell'amore. L'A. nota che Guglielmo ha parlato anche di una creazione dell'uomo ad immagine della Trinità: dapprima, ricollegandosi sostanzialmente alle tesi di Agostino; in seguito, superandole. Guglielmo considerava infatti le analogie agostiniane tra l'anima umana e la Trinità come troppo statiche: già nel Cap. II, l'A., rifacendosi alle tesi di E. Arborio Mella e di P. Verdeyen, ricorda che, per Guglielmo, l'immagine di Dio nell'uomo è soprattutto un traguardo da raggiungere assecondando l'iniziativa divina, piuttosto che una semplice struttura psicologica già data una volta per tutte. Ora l'A., riprendendo alcune osservazioni di R. Javelet, sottolinea anche che esiste un'importante differenza fra Agostino e Guglielmo, che per molti studiosi caratterizza le tesi di quest'ultimo: mentre Agostino cerca di esplicitare il più possibile il mistero trinitario a partire da un'*analogia* col creato, Guglielmo si sforza di spiegare l'*essere* dell'uomo a partire dall'*Essere* della Trinità, dicendo che il primo è *partecipazione* del secondo e che la presenza della Trinità nell'anima è, in qualche modo, *reale*: c'è già una certa somiglianza fra Dio e l'uomo, che va perfezionata nell'*unitas spiritus*. La Trinità è *forma formatrix*, alla quale l'anima umana deve tendere per «acquisire identità»: è forma *formatrice* precisamente perché è *essa stessa* ad agire nell'uomo, lasciando «la sua impronta nella creatura plasmata»

(pp. 185-186). Troviamo poi alcune precisazioni sulle oscillazioni di linguaggio presenti nelle opere di Guglielmo, in cui spesso i termini di «immagine» e «somiglianza» risultano sinonimi (pp. 188-190). In seguito, analizzando il testo dell'*Epistola aurea*, parr. 260-263, l'A. spiega come Guglielmo abbia inteso il perfezionamento dell'*imago Dei* nell'uomo, delineando le caratteristiche dei tre «gradi» di somiglianza con Dio: la somiglianza «naturale», quella «volontaria» e l'*unitas spiritus*. L'acquisizione della somiglianza, inoltre, viene considerata da Guglielmo sia come un recupero di qualcosa che è andato perduto a causa del peccato originale, sia come l'acquisizione di qualcosa di nuovo, ad immagine dell'«uomo nuovo» neotestamentario (pp. 192-196). A questo discorso, l'A. collega quello che in Guglielmo identifica, propriamente, la *forma formatrix* innanzitutto col Verbo, «strumento» della creazione in generale, per riconoscere infine in Cristo, il Verbo incarnato che morendo ci dona lo Spirito (*ignis amoris Dei*, «il fuoco dell'amore divino»), lo «strumento» della “nostra ri-creazione”: Cristo ci «ri-crea» portandoci ad avere i suoi stessi sentimenti e quindi permettendoci di condividere realmente la vita divina, senza che per questo la trascendenza di Dio risulti minacciata: Dio risulta infatti, in virtù della Sua diversità di natura, allo stesso tempo realmente immanente e trascendente rispetto alla creatura (pp. 201-219).

Il quinto capitolo è dedicato esplicitamente alla natura dell'*unitas spiritus*. L'A. presenta innanzitutto i testi fondamentali, partendo da quello “più recente” e “completo” (p. 227): i parr. 262-263 dell'*Epistola aurea*. Da questi testi emergono le caratteristiche dell'*unitas spiritus* già note. C'è però un'affermazione dell'*Expositio super Cantica Canticorum* che ha fatto discutere gli studiosi, poiché identifica l'*unitas spiritus* con lo Spirito santo. Dopo aver presentato i vari testi, l'A. si sofferma in primo luogo sul complesso rapporto che, secondo Guglielmo, esiste fra la missione del Figlio e quella dello Spirito santo in ordine alla salvezza del credente, mostrando perché, secondo Guglielmo, ci sia “connessione e continuità tra l'opera del Cristo e quella dello Spirito nella storia della salvezza” (p. 244): se il sacrificio di Cristo ha restaurato la volontà umana in quanto tale, l'inabitazione dello Spirito nell'individuo è necessaria affinché questi faccia la volontà di Dio.

Affrontando la questione del «pneumatocentrismo» di Guglielmo, l'A. condivide, sostanzialmente, le tesi di J. Déchanet e di altri studiosi, i quali affermano come, secondo Guglielmo, lo Spirito santo svolgerebbe una funzione decisiva nel ricondurre l'uomo a Dio («pneumatocentrismo»): tuttavia, superando la tesi di R. Javelet, il quale sostiene che, secondo Guglielmo, l'intervento dello Spirito condurrebbe l'uomo solo “al Figlio” (p. 269), l'A. ritiene che, per Guglielmo, lo Spirito conduca l'uomo, il singolo uomo, anche e soprattutto alla Trinità. Guglielmo, infatti, sviluppando la dottrina agostiniana dello Spirito in quanto «vincolo d'amore» originario tra il Padre ed il Figlio, afferma che lo Spirito unisce l'uomo al Dio Trinità perché, venendo ad abitare personalmente in lui, fa in modo che il suo spirito partecipi, per grazia, della medesima funzione unitiva che la terza Persona della Trinità svolge per natura nella Trinità stessa (pp. 261-271): questo, come spiega l'A. dichiarandosi d'accordo con L. Malevez, è il senso dell'affermazione di Guglielmo secondo cui lo Spirito santo è l'*unitas spiritus* (pp. 279-280).

Riguardo alla natura dell'*unitas spiritus*, l'A. discute in particolare l'interpretazione di H. Blommestijn: pur ritenendola interessante per vari motivi, egli preferisce tuttavia non vedere nell'*unitas spiritus* una sorta di “assorbimento” dell'individualità umana nella realtà divina: in modo simile a quanto sostiene P. Verdeyen, l'A. scrive che l'*unitas spiritus* “non è cancellazione dello spirito o dell'amore dell'uomo, né sostituzione dell'amore divino a quello umano, bensì trasformazione di quest'ultimo ad un grado superiore” (p. 276).

Perciò l'A. ritiene, d'accordo con vari studiosi, che la nozione di «partecipazione», per quanto poco presente negli scritti di Guglielmo, sia più indicata di altre per descrivere l'unità di spirito. Egli discute poi due problemi che tale nozione solleva: quello di stabilire se tale

partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria sia reale (è il problema dell'*unitas spiritus* come realtà ontologica), e quello del panteismo. L'A. precisa che intende "individuare" solo quanto "si può dire in base ai testi di Guglielmo" (p. 286-7). Dopo aver discusso le interpretazioni di K. Ruh e di P. Verdeyen, l'A. conclude, seguendo Verdeyen, che "per Guglielmo di Saint-Thierry l'*unitas spiritus* si realizza a livello *non della natura, ma delle persone*: a questo livello si può parlare [...] di una *reale condivisione* della vita divina e di una *reale assunzione* dell'anima all'interno delle relazioni trinitarie" (p. 289, cors. nel t.), che esclude il panteismo. L'A. conclude precisando che, poiché nei suoi testi Guglielmo parla dell'esperienza dell'*unitas spiritus* utilizzando un linguaggio che non è di ordine metafisico bensì di carattere spirituale esso stesso, a rigore non si potrebbe parlare dell'«unità di spirito» come di una "trasformazione del credente in senso ontologico"; tuttavia, date le caratteristiche dell'«unità di spirito» appena ricordate, è chiaro che Guglielmo si pone proprio su questa strada.

L'A. analizza anche, in dialogo con Verdeyen, il rapporto tra l'*unitas spiritus* e la vita beata, evidenziandone la problematicità, data dal linguaggio oscillante di Guglielmo (pp. 298-301). Infine, egli tratteggia il «ritratto» dell'uomo spirituale, ponendone in evidenza l'"unificazione interiore" e la "trasfigurazione della corporeità" (p. 302), che anticipano la condizione escatologica. L'A. insiste proprio sulla "dimensione escatologica" del discorso di Guglielmo, notando a questo proposito come egli abbia teso sempre più alla contemplazione, senza per questo pervenire ad un completo rifiuto del mondo: Guglielmo continuò infatti a curare in particolare le esigenze quotidiane dei suoi confratelli, esercitando la carità e l'umiltà (pp. 311-312). E' comunque vero, sempre secondo l'A., che la proposta di Guglielmo, pur risultando attuale anche per i cristiani di oggi (data la sua attenzione, tra l'altro, per l'interiorità e per l'azione dello Spirito in ordine alla maturazione della volontà e dell'amore dell'uomo), risulta difficile da proporre al di fuori del chiostro, proprio perché è, di fatto, posta in stretta relazione con la vita monastica.

In questa ricerca, l'A. ha affrontato un tema che è estremamente complesso, in quanto si sviluppa lungo le molteplici direzioni della teologia spirituale di ambiente monastico e della mistica. Il testo risulta quindi molto impegnativo. Tuttavia, l'A. si preoccupa di condurre gradualmente il lettore all'approfondimento delle questioni affrontate e di utilizzare uno stile lineare e chiaro, senza per questo pretendere di rendere sistematico ad ogni costo il discorso di Guglielmo: invece, egli ne pone accuratamente in evidenza le oscillazioni e la maturazione. Inoltre, l'A. ci offre la possibilità di affrontare direttamente la lettura di numerosi brani tratti dalle opere di Guglielmo e di apprezzarne lo stile e la poesia: i brani in questione sono presentati, a seconda delle necessità, o solo in traduzione italiana, o anche in lingua originale, sottolineando, quando necessario, le difficoltà di interpretazione che talvolta essi presentano: è soprattutto in questi casi, o quando si tratta di passi fondamentali, che l'A., oltre ad offrire la traduzione nel testo, riporta sempre l'originale in nota. Risultano significative anche le citazioni di brani guglielmiani che si trovano, tradotte in italiano, all'inizio dell'introduzione, di ogni capitolo e delle osservazioni conclusive, perché riassumono in modo breve ma incisivo i temi che stanno per essere affrontati. L'A. fa poi uso di vari rimandi interni per aiutare il lettore a istituire i numerosi collegamenti fra i vari aspetti del discorso; va infine ricordata la ricca bibliografia finale. L'opera permette quindi al lettore di approfondire, con profitto e soddisfazione, l'itinerario spirituale e la profonda riflessione a questo connessa che sono stati sviluppati nelle opere di una figura del medioevo cristiano fra le più affascinanti.

Giulio Piacentini