

Cristina Motta

***L'UMANITÀ DEL CRISTO ORANTE: CONOSCENZA, SENSIBILITÀ E
VOLONTÀ DEL DIO-UOMO NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA DEL
XIII SECOLO***

Nel corso del mio intervento cercherò di motivare le ragioni della scelta che mi ha portato a eleggere a oggetto della mia ricerca il tema della preghiera del Cristo nella riflessione teologica del XIII secolo. Dopo aver affrontato la questione delle passioni del Verbo Incarnato nelle opere di Bonaventura e in un secondo momento quella più specifica della coesistenza nella sua anima di piacere e dolore in un rosa più ampia di autori¹, ho iniziato ad approfondire ulteriormente il problema della sua umanità.

Tuttavia, la scelta di affrontare la questione dell'umanità del Verbo Incarnato *sic et simpliciter* si sarebbe rivelata a dir poco impraticabile. Troppo esteso, infatti, si profilava il campo di indagine, data la mia intenzione di studiare il problema in un vasto spettro di autori, indicativamente da Pietro Lombardo a Bonaventura e Tommaso d'Aquino, dando un taglio trasversale alla ricerca, al fine di mettere in luce analogie, differenze ed eventuali influenze tra pensatori ancora alle prese con l'elaborazione di una teologia il più possibile sistematica. Di qui la decisione di individuare un tema decisamente più ristretto, quello della preghiera, appunto, utilizzato dagli autori medievali come una sorta di 'laboratorio sperimentale' in cui osservare 'dal vivo' i diversi aspetti che connotano l'umanità del Verbo Incarnato, 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 i nostri autori 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 tipo. Non bisogna mai dimenticare, infatti, la temperie culturale che fa da sfondo a queste riflessioni: ci troviamo nella prima metà del XIII secolo, quando, in seguito alla 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), si assiste all'elaborazione di una sempre più complessa e raffinata geografia dell'anima, che, se

¹ Cfr. rispettivamente C. Motta, *Le passioni del Cristo nelle opere di San Bonaventura*, in *Studi Francescani* 104 (2007), 229-302 e Ead., *Piacere e dolore del Cristo nella riflessione teologica del XIII secolo*, in *Piacere e dolore. Materiali per la storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di C. Casagrande-S. Vecchio, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze, in corso di stampa.

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 salvare l'umanità tutta, 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 imperfetta e da un conflitto costante tra volontà discordanti: in caso contrario, il sacrificio del Figlio sarebbe vano. I nostri autori, dunque, si muovono su un terreno pericolosamente sdruciolevole, 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.

L'operazione che sto cercando di portare a compimento nel corso della mia ricerca consiste così in una sorta di 'miniaturizzazione' del campo di indagine o, meglio, nell'assunzione di un punto di vista privilegiato, che mi consenta di indagare il tema dell'umanità del Cristo senza tuttavia correre il rischio di disperdermi nella miriade di questioni ad esso consacrate dagli autori di cui mi sono fin qui occupata. Il tema della preghiera del Cristo dovrebbe configurarsi insomma come una finestra sul più ampio dibattito intorno alla sua natura umana e alla sua definizione/descrizione o, ancora, come una specie di lasciapassare che mi permetta di introdurmi più agevolmente in una stanza difficilmente accessibile e per molti aspetti ancora inesplorata.

Come accennavo poc'anzi, 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: giacché, come scrive Bonaventura nelle *Collationes in Hexaëmeron*, «quando non potest aliquid mysteriarum in capite, transferendum est in

membra»² (di qui i risvolti anche pastorali di un'indagine di questo tipo: un aspetto che non ho ancora affrontato, ma che non è possibile eludere).

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 una serie di 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 le parole di Cristo nel Getsemani: *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste: verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*³, 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: come insegna Ugo di San Vittore nel suo scritto *De quatuor voluntatibus in Christo*, 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, 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 pedagogico e parenetico. In questo modo è possibile conciliare quei passi della Scrittura che sembrano fornire al riguardo risposte contraddittorie e discordanti⁴.

Si assiste qui alla messa in atto della stessa strategia argomentativa utilizzata per descrivere il dispiegarsi delle passioni nell'anima del Verbo Incarnato. 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 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 soltanto moti virtuosi, che, pur nella loro straordinaria intensità, causata da una natura perfetta e

² Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron* 14, 23, in *Opera omnia*, t. V, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891, 75-6.

³ Mt 26,39; cfr. Mc 14,36 e Lc 22,42.

⁴ Cfr. Io 11,41-2; Ps 20,3; Ps 21,3.

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 quelle parti dell'anima costantemente volte alla contemplazione di Dio, 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 del suo ruolo 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 XIII secolo. In particolare, durante la preghiera nell'Orto del Getsemani, l'immaginazione, sollecitata da una ragione capace di prevedere la morte ormai imminente, suscita nella parte sensuale dell'anima lo *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 dalla *sensualitas* 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 - almeno in parte - degli attributi della divinità, dall'altra si deve provare che è anche vero uomo, e dunque passibile, finito e sottoposto al cambiamento, in breve, totalmente 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 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 sto cercando di render conto nel corso della mia ricerca. Già particolarmente vivace nel XII secolo, 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, in quanto unito ipostaticamente alla divinità, dall'altra si osserva una grande cautela, dettata dalla

condizione creaturale di un soggetto conoscente che pure condivide con le anime dei beati la piena *comprehensio* del Verbo. Lo scopo della mia 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 XIII secolo.

Bibliografia

- Albertus Magnus, *In III librum Sententiarum*, in *Opera omnia*, t. XXVIII, ed. A. Borgnet, Paris 1894.**
- Albertus Magnus, *De Incarnatione*, ed. I. Backes, in *Opera omnia*, t. XXVI, Münster 1958.**
- Albertus Magnus, *Super Matthaëum*, ed. B. Schmidt, in *Opera omnia*, t. XXI, Münster 1987.**
- Alexander de Hales, *Summa theologica*, III, t. IV/2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1948.**
- Alexander de Hales, *In III librum Sententiarum*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1954.**
- Alexander de Hales, *Quaestiones disputatae «antequam esset frater»*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960.**
- Bonaventura, *In III librum Sententiarum*, in *Opera omnia*, t. III, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1887.**
- Bonaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in *Opera omnia*, t. V, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891.**
- Bonaventura, *Breviloquium*, in *Opera omnia*, t. V, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891.**
- Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, in *Opera omnia*, t. V, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891.**
- Bonaventura, *Commentarius in evangelium sancti Ioannis*, in *Opera omnia*, t. VI, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1893.**
- Bonaventura, *Commentarius in evangelium sancti Lucae*, in *Opera omnia*, t. VII, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1895.**

- Thomas de Aquino, *In III librum Sententiarum*, in *Opera omnia*, t. VII/1, ed. P. Fiaccadori, Parma 1858.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, pars III, in *Opera omnia*, t. XI, ed. Leonina, Roma 1903.
- Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera omnia*, t. XXII, vol. III/1, ed. Leonina, Roma 1973.
- Thomas de Aquino, *Compendium theologiae*, in *Opera omnia*, t. XLII, ed. Leonina, Roma 1979.
- C. Casagrande, *Per una storia delle passioni in Occidente. Il Medioevo cristiano (De civ. Dei, IX, 4-5; XIV, 5-9)*, in *Peninsula III* (2006), 11-8.
- C. Casagrande-S. Vecchio, *Les théories des passions dans la culture médiévale*, in *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, ed. D. Boquet-P. Nagy, Beauchesne, Paris, in corso di pubblicazione.
- E. Coccia, *Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall'antichità al medioevo*, in *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, ed. D. Boquet-P. Nagy, Beauchesne, Paris, in corso di pubblicazione.
- P. Gondreau, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Aschendorff, Münster 2002.
- A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Mowbray, London 1965.
- S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- O. Lottin, *Les mouvements premiers de l'appétit sensitif de Pierre Lombard à Saint Thomas d'Aquin*, in *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, t. II, p. I, Abbaye du Mont César-Duculot, Louvain-Gembloux 1948, 493-589.
- K. Madigan, *The Passions of Christ in High-Medieval Thought. An Essay on Christological Development*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- L. Mauro, «Umanità» della passione in S. Tommaso, Le Monnier, Firenze 1974.
- C. Motta, *Le passioni del Cristo nelle opere di San Bonaventura*, in *Studi Francescani* 104 (2007), 229-302.
- C. Motta, *Piacere e dolore del Cristo nella riflessione teologica del XIII secolo*, in *Piacere e dolore. Materiali per la storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di C. Casagrande-S. Vecchio, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, in corso di stampa.
- C. Moya, *La doctrina de San Buenaventura sobre el cuerpo humano de Jesucristo*, Edizioni Francescane, Roma 1969.
- P. Nagy-Zombory, *Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale*, in *Médiévales*, XXVII (1994), 37-49.
- 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 monástica)*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1970.

A. S epinski, *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure*, trad. it. *Cristo interiore secondo san Bonaventura*, Edizioni Politica Popolare, Napoli 1964.

R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000.

S. Vecchio, *Introduzione a Tommaso d'Aquino, Le passioni dell'anima*, Le Lettere, Firenze 2002, 5-18.