

Il sapere teologico nel medioevo: paradigma per il futuro?

Costante Marabelli*

Il divenire storico è irreversibile, ma il nostro sguardo storiografico sul passato, specialmente quello che sentiamo come influente, nel bene o nel male, sul nostro presente, è sicuramente una risorsa per progettare il nostro futuro.

L'interrogativo "quale teologia per il XXI secolo?" arreca con sé la coscienza di essere in qualche disagio con il passato che è ancora presente e attivo in noi. Il passato che disturba il nostro presente e ci impone una riprogettazione non è sempre quello remoto. Talvolta è il passato prossimo quello che produce stanchezza e insofferenza e desiderio di un respiro più ampio. Senza dubbio c'è in generale un pregiudizio anti-medievale nel nostro passato prossimo teologico, a partire dall'abbandono, verso la metà del secolo XX, del dominante paradigma neo-scolastico. Le cose per la considerazione del medioevo stanno meglio se dal campo teologico passiamo al campo storiografico, dove la visuale sul medioevo e sul medioevo teologico ha ricevuto notevoli arricchimenti, anche grazie al costituirsi di un interesse maturato al di fuori degli ambiti di studio cattolici. Grazie agli studi storici si sono ridimensionati anche gli effetti del condizionamento proveniente da tutta una tradizione di pregiudizio anti-medievale. Siamo dunque nelle condizioni migliori per capire se il medioevo possa essere o meno una risorsa nella riprogettazione. Pertanto, affinché questa non risulti ipotecata da una coscienza ancora invasa dai fantasmi del passato, occorre fare appello alla scienza storiografica, che, negli ultimi centocinquanta anni, ha compiuto grandi progressi e ci ha messo in grado di avere uno sguardo molto più limpido sulla storia teologica medievale e sulla *sua* autocoscienza. È proprio questa autocoscienza che bisogna far emergere evitando di proiettare sul medioevo i pregiudizi che albergano nella *nostra* autocoscienza. L'idea del medioevo teologico, nella "percezione media" di oggi (media tra una concezione volgare e preconcepita e una concezione nutrita di

* Professore ordinario di Filosofia alla Facoltà Teologica di Lugano. Insegna storia della filosofia antica, filosofia cristiana, storia della filosofia medievale e storia della teologia. Presso la Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale è incaricato di filosofia morale ed etica pubblica di storia della teologia medievale. E-mail: costantemarabelli@gmail.com.

autentica e critica verità storica), è ancora molto “filtrata”. Il filtro è rappresentato per un verso da un anti-medievalismo (diventato “modernismo”, in senso lato), che si è sviluppato sulla critica e sull’insofferenza nei confronti solo di certi aspetti del pensare teologico medievale, dimenticandone altri; per un altro verso, da un medievalismo che prevalentemente si limitava a valorizzare i soli elementi fatti oggetto di critica dall’anti-medievalismo, provocando l’effetto di un medievalismo che in realtà si allontanava dagli equilibri propri del medioevo e dalla complessità della coscienza teologica medievale.

L’intento di questo articolo è quello di contribuire, con una prospettazione sintetica e senza dubbio episodica, a orientare verso una più corretta visione sul periodo medievale riguardo alla sua concezione del sapere teologico, vissuta con oscillazioni, tensioni, ricchezze, sfumature e tentativi di costruire i propri equilibri, di modo che non si sia obbligati a ricalcare solo *un* presunto paradigma “medievale” o a rifiutarlo, ma si trovi un qualche aiuto a comprendere tutta la complessità di rifondare nell’oggi, per il futuro, una critica autocoscienza dei compiti e dei limiti della teologia.

Per il sapere teologico oggi c’è un duplice versante di discussione; quello rivolto *ad extra* che comporta la determinazione di una scientificità della teologia e della sua legittimazione entro l’università, che in alcuni paesi avviene, in altri no, mentre, al contrario, nel medioevo l’università nasce con al suo centro la teologia. L’altro versante è rivolto *ad intra*: la teologia di oggi si identifica ancora o si trova a disagio nel confronto con il paradigma medievale, lo ritiene in qualche modo, se non completamente valido, utilizzabile? Prima di sviluppare queste riflessioni, occorre tuttavia, come sopra si diceva, correggere sulla base delle certezze storiografiche acquisite la nostra conoscenza “filtrata” del periodo medievale.

Osserviamo che, tra l’oggi e il medioevo, c’è di fatto una certa continuità o una serie di intensificate riprese, dettate da alcune “provocazioni” storiche verificatesi nel corso della modernità. Basterebbe solo pensare alla Seconda scolastica dei secoli XVI-XVII o alla Neo-scolastica dell’otto-novecento. La Scolastica, la Seconda scolastica o Scolastica barocca, la Neo-scolastica hanno ribadito e variato, in dipendenza dalle contingenze storiche, *un* paradigma medievale che tende a destoricizzare il discorso teologico e a collocarsi in un ruolo speculativo, tant’è che si può notare il sorgere, per ognuna di queste scolastiche, di specie di correttivi (storici e storiografici), dalle denominazioni non sempre felici: la «monastica» e la «vernacolare» come teologie medievali contemporanee e diversificate rispetto alla «scolastica»; la «Teologia positiva» come tendenza in certo senso riequilibrante la «Scolastica barocca»; la storiografia medievistica, l’esigenza di un «Ressourcement» e di una «Nouvelle théologie» come effetti e/o correttivi dell’aspetto più strettamente speculativo della Neo-scolastica. In generale, si può dire che il rischio di una teologia a tendenza accentuatamente speculativa è quello di confondersi con la filosofia, anzi con un certo tipo di filosofia («scolastica» appunto), che comporterebbe per essere accolta oggi quanto

meno di essere problematizzata, dato l'oscillare delle tendenze filosofiche odierne tra filosofie ermeneutiche e analitiche, spostando l'attenzione sul valore, il senso e la proponibilità di quel tipo di filosofia. Mi sembrerebbe, piuttosto, più proficuo cercare sul versante storiografico che cosa il medioevo possa offrire in termini di autocoscienza teologica.

L'idea stessa di una «teologia medievale» e di una «storia della teologia medievale», formalmente distinte da una «filosofia medievale o scolastica» e da una «storia della filosofia medievale o scolastica» si è operativamente costituita dopo l'avvio storiografico generato all'interno della Neo-scolastica. Anzi, come descritto da É. Gilson ne *Le philosophe et la théologie* (1960), la Neo-scolastica, troppo interessata a un tipo di filosofia estrapolata dal contesto teologico, avrebbe ostacolato e rallentato la riscoperta d'interesse per la teologia del medioevo. Gilson, ma non certamente solo lui, può vantare indubbi meriti nell'aver generato un interesse proprio alle vicende storiche della teologia medievale che ne potesse far percepire la coscienza unitaria dei compiti nella varietà delle sue manifestazioni. Basterebbe evocare il suo *La théologie mystique de Saint Bernard* (1934) che apre la prospettiva per una riconsiderazione del pensiero dei monaci come autentica teologia, anche se di tipo differente rispetto a quella dei cosiddetti «scolastici». Su questa scia sta tutto l'impegno di Dom Jean Leclercq e di altri valenti studiosi, per la valorizzazione di questa «teologia monastica», conosciuta e valutata come l'espressione teologica medievale più in continuità con la teologia patristica.

L'interesse per la «Scolastica», intesa come teologia speculativa che tende a confondersi con la filosofia, ha indirizzato verso quei generi espressivi e verso quelle opere in cui l'aspetto dialettico-disputativo era più evidente: le *summae*, i commenti alle *Sentenze* del Lombardo, le questioni disputate (ordinarie o quodlibetali). Solo molto più tardi, a partire dagli anni '40 del XX secolo, grazie all'impulso di Smalley¹, di Spicq², de Lubac³, si è rivolto lo sguardo sull'esegesi medievale. Stegmüller⁴ ha repertoriato, nei suoi 11 volumi, circa ventiquattromila opere esegetiche composte nel medioevo, di cui grandissima parte inedita o comunque, anche quando edite, poco studiate e valorizzate. Ci si è accorti che la teologia come esegesi non è meno importante nei medievali che nei Padri. Non solo dunque teologia speculativa, ma anche e in misura forse addirittura preponderante teologia biblica.

¹ *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1941. Cfr. CH. OCKER – K. MADIGAN, *After Beryl Smalley: Thirty Years of Medieval Exegesis, 1984–2013*, in *Journal of the Bible and its Reception* 2/1 (Apr 2015) 87-130.

² *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge* (Bibliothèque Tomiste, 26), Paris 1944.

³ *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1964.

⁴ F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, coll. K. Reinhardt, 11 voll., Matriti (Madrid) 1950-1980.

Ancora più recentemente si è attivato un altro interesse storiografico, quello per i sermoni medievali, e, dentro questa attenzione, per la predicazione degli stessi protagonisti della teologia disputativa o biblica. La *praedicatio*, specialmente quella in ambiente universitario, è un modo espressivo della teologia, codificato come tale nella coscienza medievale, come possiamo apprendere dal maestro parigino Pietro Cantor (m. 1197), il quale assegnava al docente della *sacra pagina* il compito di *legere, disputare e praedicare*⁵, ossia l'esegesi, la discussione e la predicazione.

Queste nuove attenzioni hanno contribuito a modificare quello che abbiamo chiamato *paradigma medievale*, non certo depauperandolo, ma riconoscendolo nella sua complessità, nella complessità delle sue intenzioni e nella complessità del suo impatto sulla società medievale. Superando un certo medievalismo, difensivo e imprigionante, tipico della Neo-scolastica, verso un medioevo «della storia» (nello stesso senso in cui Chenu e Gilson parlavano di un «san Tommaso della storia»), possiamo ancora raccogliere dallo studio dei testi medievali gli spunti per ricombinare, secondo le esigenze di oggi, una visione articolata del sapere teologico che possa ricollocare il discorso su Dio al centro della vita socio-culturale: a livello cognitivo-scientifico, a livello di spiritualità, di incidenza con le arti, di eticità e di sensibilità.

Definendo la teologia come sforzo di comprensione della rivelazione divina accolta da un atto di fede, si coglie immediatamente il rapporto tra essa e la scienza: è un atto di conoscenza, che sul presupposto della fede, vuole incrementarsi e rendersi forte.

Inoltre, la rivelazione giudeo-cristiana si esprime nei libri della Bibbia; la sua verità è accessibile attraverso la lettura e con un atto di interpretazione del suo testo. I cristiani fin dall'inizio hanno interpretato questo testo giovandosi della fedeltà a una autorevole tradizione propria, ma anche rivolgendosi contemporaneamente alle tecniche interpretative dei testi che la prassi scientifica dell'epoca, con opportuni adattamenti, poteva offrire. Data questa semplice premessa, non si fa fatica a capire come la fede in cerca di comprensione della Parola di Dio abbia ricercato e ricerchi la mediazione di un sapere universalmente riconosciuto, assumendo essa stessa i caratteri di un sapere assimilato e quindi misurato dalle regole del sapere di cui cerca la mediazione.

Possiamo affermare che questo rivolgersi alle scienze si sia verificato quasi spontaneamente, nella persuasione di un necessario incontro tra sapienza che viene da Dio e sapere collaudato da ragione ed esperienza umana.

Nonostante questa confidenza, i pensatori cristiani hanno mantenuto la coscienza di un sapere che ha come caratteristica fondamentale la dipendenza dalla rivelazione

⁵ *Verbum abbrev.*, I, in CCCM 196 A, p. 14: «In tribus igitur consistit exercitium sacre Scripture: circa lectionem, disputationem et predicationem» («L'applicazione alla sacra Scrittura (ossia la teologia) si svolge in tre modalità: nell'ambito del commento, nell'ambito della disputa e in quello della predicazione»).

divina, essenzialmente distinto alla fonte, ancorché in qualche modo componibile con la ricerca razionale. Già Paolo parlava della *μωρία τοῦ κηρύγματος* con la quale Dio salva l'uomo credente poiché la *σοφία τοῦ κόσμου* è stata incapace di conoscerlo. E Agostino ripeterà, con notevole insistenza nel corso della sua opera, la frase di Isaia «Nisi credideritis non intellegetis»⁶. Ma con questa coscienza, sempre presente ed efficace, si va corroborando anche l'altra: che un sapere, iniziato con tutta la forza ma anche con tutte le incertezze tipiche di una fede, potesse trovare la visibilità sempre più piena a cui l'annuncio accolto rimanda. Lo svilupparsi, nell'apertura della fede, di un incremento di visione (e quindi di desiderio) non è altro che il senso e l'essenza di quella conoscenza che noi chiamiamo teologia, l'anima della sua scientificità.

1. *Theologia*: un termine espropriato

Il nome *θεολογία* fu originariamente escogitato dall'antica *σοφία τοῦ κόσμου* come conoscenza di Dio in qualche modo esperita nell'incertezza e oscurità tipica dell'assenza dell'apertura di fede. Questo termine oggi risulta totalmente espropriato alla sapienza del mondo e assunto in una prospettiva di fede: questo processo che porta all'identificazione di *theologia* e *sacra doctrina* si attua nel medioevo. Ripercorrere la storia di questo processo svela tutta una serie di tensioni che una riprogettazione della teologia non può non aver presente.

Risulta, infatti, che *θεολογία* sia un nome d'invenzione platonica. Platone nella *Repubblica*⁷ evoca il nome *θεολογία* nel senso di un vario pensiero sugli dèi, espresso in miti dai poeti, che deve essere "razionalizzato", cioè ricondotto alla comprensione della filosofia o scienza del bene che deve regolare la convivenza nello Stato ideale, e quindi a valore morale. In Aristotele, a questo valore del termine *θεολογία*⁸, che ancora lo tiene distinto e a un livello inferiore rispetto alla filosofia (*φιλοσοφία*) o scienza (*ἐπιστήμη*), se ne affianca un altro: è detto teologico il pensiero argomentato che conduce al principio immobile del divenire, all'atto puro, al pensiero di pensiero che è dio (*θεός* o *θεοί*) nel senso del principio di enti chiamati «divini». Questo pensiero si produce all'interno della ricerca fisica⁹ generando quella che è anche chiamata

⁶ Si veda il nostro studio: "Nisi credideritis non intellegetis". *La fede genesi della teologia*, in Rivista Teologica di Lugano 3 (1998) 685-705, ora cap. 1, in C. MARABELLI, *Medievali & medievisti*, Milano 2000, 3-26.

⁷ *Resp.* II, 379 a 5. Per l'individuazione dei testi greci in cui occorrono i lemmi *θεολογία*, *θεολόγος*, *θεολογικός*, *θεολογέω*, per questo articolo, si è utilizzata la banca dati di *Thesaurus Linguae Graecae* (University of California, Irvine).

⁸ *Meteor.* II, 353 a 35.

⁹ *Phys.* VIII.

πρότη φιλοσοφία¹⁰, vertice della fisica che vuole indicare il dominio di un principio che propriamente sporge dalla φύσις. Anche in Plotino il termine θεολογία indica la competenza sui miti¹¹, nell'opera di Porfirio il termine diventa di uso più diffuso fino a inflazionarsi nel tardo neoplatonismo di Proclo¹², autore tra l'altro della *Theologia platonica*, che influenzerà poi lo Pseudo-Dionigi e gli autori che lo seguiranno nel medioevo.

Lo Pseudo-Dionigi usa, come il tardo neoplatonismo, i termini *theologia* e *philosophia* in modo quasi intercambiabile. Anche se insiste sul fatto che *theologia* è la stessa Bibbia, Dionigi mette in atto l'intero armamentario procliano nel suo sforzo di presentare un racconto coerente della fede e della prassi biblico-liturgica. Con Dionigi, la teologia filosofica di Proclo appare come un'*ancilla* privilegiata e molto intima: una collaboratrice e forse anche un fattore co-determinante nella costruzione della teologia cristiana.

Lo Pseudo-Areopagita presenta inoltre una complessa descrizione di varie modalità di teologia: simbolica, positiva e negativa, mistica. E tutti questi aspetti o modalità non devono essere separati: sono un programma completo di funzioni interdipendenti, progettate per produrre l'ἀγνώσις (questa è la via che attraversando l'intero medioevo arriverà al concetto cusaniano della *docta ignorantia*). Il complesso programma pseudo-dionisiano è finalizzato al perfezionamento dell'anima nel suo cammino verso l'unione mistica (ἔνωσις μυστική) con Dio. La locuzione θεολογία μυστική (*theologia mystica*) indica l'obiettivo di questo programma insieme intellettuale e spirituale, attentamente costruito, che unisce scienza e perfezione spirituale in un modo senza precedenti. Il primo beneficiario di questa forma di teologia in Occidente fu Giovanni Scoto Eriugena (IX secolo); ci fu in seguito nel secolo XII un nuovo grande interesse per lo Pseudo-Dionigi, con nuove traduzioni e commenti, specialmente nella scuola di San Vittore e tra i seguaci di Gilberto Porreta, fino ad arrivare ai commenti del secolo XIII di Grossatesta, Alberto, Tommaso.

Un'altra fonte, oltre le traduzioni dello Pseudo-Dionigi, che introduce il termine

¹⁰ *Metaph.* VI, 1, 1026 A 18-19; XI, 7, 1064 B 1-5; XII, 1, 1069 a 18-19-7, 1072 b 13-14. Si veda l'opinione di E. Berti, contro per esempio le posizioni di Jaeger e Ross, sintetizzata in *La Metafisica di Aristotele non è una teologia razionale*, in *Introduzione a ARISTOTELE, Metafisica* (Biblioteca filosofica), Roma-Bari 2017, XIX-XXI. Cito: «... anzitutto va notato che il testo non parla di "teologia", ma di "scienza teologica", e non a caso, perché per Aristotele la "teologia" non è una scienza, ma è l'insieme dei miti narrati dai poeti sugli dèi, con i quali la filosofia prima non ha nulla a che fare ... Il motivo dunque per cui la filosofia prima è detta "teologica" è il fatto che essa si occupa delle cause, di tutte le cause, comprese quelle degli astri, che sono divine ... Probabilmente il libro XI – di cui vi sono motivi per dubitare l'autenticità, ribadisce Berti – è il primo e più antico tentativo di "teologizzare" la *Metafisica* di Aristotele, tentativo ripreso da Alessandro e portato alla sua più completa realizzazione dal neoplatonismo».

¹¹ *Enned.* III, 5, 2, linea 2; III, 5, 8, linea 21.

¹² Ottantasette occorrenze, limitatamente al solo lemma θεολογία. Per una definizione di che cosa intenda per θεολογία si veda particolarmente: *Theol. plat.* I, 12. 11 e 13.7.

nel medioevo è la ripresa che Boezio fa della classificazione delle scienze da Aristotele, in particolare delle scienze teoretiche, con il riferimento al passo *Metaph.* VI, 1, 1026 a 18-19: «... ci saranno tre filosofie teoretiche, una matematica, una fisica e una teologica» (tr. Berti)¹³. Questa semplice denominazione boeziana nel secolo XII riceve un improprio contenuto con la traduzione dall'arabo del *Liber de causis* chiamato anche *Aristotelis theologia*, che poi si scoprì essere una riduzione della *Elementatio theologica* di Proclo.

Già l'enciclopedista latino Varrone, come ricorda ai medievali Agostino, aveva proposto tre generi di *theologia* ossia di *ratio quae de diis explicatur* (di discorso che si sviluppa sugli dei): il genere mitico (*genus mythicon*), il genere fisico (*genus physicon*) e il genere civile (*genus civile*). Il primo genere di discorso compete al poeta, il secondo al filosofo/scienziato, il terzo all'autorità politico-religiosa. In linea con Platone e Aristotele, per Varrone, da cui Agostino prenderà le distanze critiche, il valore della *theologia fabulosa* era ermeneutico, quello della *civilis* pragmatico, solo quello della *naturalis* scientifico, riconoscendo solo al filosofo-scienziato la competenza sulla verità del divino. Ma tale discorso non si addice ad essere fatto proprio e coltivato dalle masse, deve invece svilupparsi nella ristrettezza delle pareti di una scuola. Questa concezione del primato della *theologia naturalis*, dentro il sistema della cosiddetta *theologia tripartita*, cui fin dall'inizio gli intellettuali cristiani (ma anche l'ebreo Filone) opporranno un discorso che prende le mosse da Dio stesso, ritornerà e sarà apertamente osteggiata in pieno medioevo per effetto del pensiero di Averroè e dei suoi seguaci in ambiente cristiano. Il filosofo arabo aveva sostenuto il primato veritativo della filosofia sulla rivelazione religiosa, giustificando quest'ultima solo sul piano pragmatico.

Agostino vede in Varrone più una condanna della teologia mitica e meno di quella civile, essendo ritenuta da lui pienamente legittima solo la teologia naturale. Varrone con *interpretationes physiologicae* avrebbe attuata una sorta di riduzione razionalistica di aspetti delle prime due teologie a quella naturale-filosofica¹⁴. Agostino non è contrario a questa esigenza di ricondurre il discorso umano su Dio o sul divino a una conoscenza razionalmente controllata, anche se si oppone al materialismo di marca stoica che vi soggiacerebbe. Il suo punto di vista critico fondamentale è tuttavia un altro: nessuna di queste forme di teologia ha un potere salvifico. Se si esclude il suo confronto con Varrone, il termine stesso di *theologia*, che accomuna nel valore quelle

¹³ BOEZIO, *Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii*, cap. 2, ed. H. F. Stewart – E. K. Rand – S. J. Tester (1973), 8, linea 5: «Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, ... mathematica, ... theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret), in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est».

¹⁴ *De ciu. Dei* 7. 5, linea 39.

pur distinte *partes*, è praticamente ignorato da Agostino nel resto della sua opera¹⁵. L'influsso dell'Ipponate sul medioevo fu tale che fino al XII secolo il termine *theologia*, salvo che nella tradizione pseudo-dionisiana, scarseggiò¹⁶ e, quando Abelardo (probabilmente attingendo a questa tradizione) lo rimise in circolo applicandolo a un discorso su Dio a partire dalla rivelazione, provocò un non del tutto immotivato scandalo. Infatti non solo Agostino era stato allergico all'uso del termine, ma anche gran parte degli autori cristiani precedenti, i quali quando ne avevano fatto uso ne avevano forzato il significato originale.

Giustino, come è stato rilevato, usando il termine di sfuggita nel *Dialogus*, lo legava all'impresa esegetica, a una lettura appropriata della Bibbia¹⁷. Anche Clemente, Origene, Basilio non furono dimentichi che *theologia* è essenzialmente interpretazione biblica. Una luce diversa viene dalla *Legatio* di Atenagora che rigetta l'accusa di ateismo nei confronti dei Cristiani e rivendica per loro una diversa e vera teologia, nel senso di una dottrina sul divino, che ha come oggetto Dio Padre, Figlio e Spirito e un'ampia e organica dottrina di Dio come creatore e ordinatore di tutte le cose¹⁸; Atenagora è consapevole della dottrina della *theologia tripartita*, e la rigetta in nome del discorso cristiano su Dio, che ha soppiantato ogni teologia pagana. L'apologista è il primo testimone di un conflitto tra teologia cristiana e teologia tripartita elaborata dal paganesimo. È seguito da Teofilo di Antiochia il quale evita completamente l'uso del termine *theologia* e da Tertulliano, che ne fa un uso minimale e in riferimento ai generi della teologia tripartita¹⁹.

Tra i latini, il sospetto nei confronti del vocabolo *theologia* come evocativo della sua tripartizione pagana è molto più sentito che in Oriente. Da Tertulliano ad Ago-

¹⁵ Il termine ricorre in *De ciu. Dei* 6. 5-12; 7. 1, 5, 6, 12, 17, 22, 23, 27, 29, 35; 8. 1, 5, 12; 18. 14, 37, 41; *Contra Faustum*, 12. 40 e 13. 15 e *De doctr. chr.* 2. 28.

¹⁶ Per esempio, in Gregorio Magno il termine *theologia* non figura; in Isidoro (3 occorrenze: *Etymol.* 8. 6-7) solo nel senso di mitologia; negli autori del X e XI secolo, ricorre quattro volte in Raterio di Verona, 14 volte in Gerardo di Csanád, 2 volte in Pier Damiani (come epiteto di san Giovanni l'Evangelista), nessuna occorrenza in Anselmo d'Aosta. Le frequenze cambiano invece per gli autori influenzati dallo Pseudo-Dionigi: nel secolo IX, a parte le traduzioni dal greco, in Giovanni Eriugena (sec. IX) le occorrenze (*theologia / theologus / theologicus*) sono 338, in Eirico di Auxerre, che si richiama all'Eriugena, sono 6 (es., *Homiliae per circulum anni. Pars hiemalis*, hom. 17: «... de logica siue theologica, id est uita contemplatiua, ut in Cantico canticorum et in Euangeliiis»), in Rabano Mauro 30. Per questa e altre statistiche presenti nell'articolo ci siamo avvalsi di Library of Latin Texts – Series A. La ricerca andrebbe affinata. Sarebbe interessante sia per Eriugena sia per Rabano andare a studiare i significati dei lemmi nei vari contesti.

¹⁷ Cfr. *Dial.* 56.15.2 e 113.2.2.

¹⁸ *Legat.* 10.5.6: «τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι <τοὺς> ἄγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους; καὶ οὐδ' ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἴσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὗς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξεν περὶ τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανούς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν».

¹⁹ Cfr. *Ad nat.* II, 1, 2 e 8, ed. Borleffs (1954), 41, 43 e 53.

stino vi sarebbe solo Mario Vittorino che usa il termine²⁰ ma in questo precisato significato anti-pagano: «... la conoscenza teologica (della teologia), cioè la conoscenza di Dio e di Cristo, del suo mistero e del suo avvento, e di tutto il resto che pertiene a questa conoscenza»²¹. In Occidente, nei secoli VI-VIII, il vocabolo si rarefece notevolmente²² per ricomparire abbondantemente nel IX secolo soprattutto nelle traduzioni latine dello Pseudo-Dionigi (di Ilduino e di Eriugena) in altre traduzioni dal greco e nell'opera propria dell'Eriugena e per poi ridurre drasticamente la sua presenza nei secoli X e XI. Nel secolo XII, la nuova traduzione dello Pseudo-Dionigi di Giovanni Saraceno riporta in auge il termine che ricorre in autori come Abelardo, Ugo di San Vittore, Guglielmo di Saint-Thierry, Goffredo di San Vittore, Everardo di Ypres. Nel secolo XIII l'uso del termine diviene dilagante e diventa sempre più coincidente con il significato – per usare l'espressione che Tommaso d'Aquino usa nel suo Commento al *De Trinitate* di Boezio²³ – di una *scientia fidei*.

In Oriente, nel lessico di Origene ricorre²⁴ la parola *θεολογία*. Essa o si riferisce genericamente a ogni forma di discorso su Dio (pagano, ebraico, cristiano) o si distingue in «teologia del Salvatore»²⁵ e «teologia pagana» in netta opposizione tra loro. La teologia cristiana di Origene, radicata nella Bibbia, chiamata anche «divina filosofia», è identificata con la dottrina della Trinità²⁶ come un insegnamento destinato a sostituire l'inadeguata teologia greca ed ebraica. Nella *paideia* cristiana di Origene, la teologia non è esclusivamente un fatto intellettuale, ma conduce alla perfezione spirituale. La *θεολογία* ha di mira la *ἑνωσις* (unione che deifica²⁷).

²⁰ Due volte nel Commento agli Efesini: *In Ep. ad Ephesios*, 1, praef., ll. 1 e 8.

²¹ *Commentarii in Epistulas Pauli*, *In Ep. ad Ephesios*, 1, praef.: «Epistola ad Ephesios summam illam tenet quae totius disciplinae semper esse debet, scilicet ut habeant cognitionem theologiae, id est dei et Christi, mysterii ipsius et adventus, et ceterorum quae ad eam cognitionem pertinent».

²² Per esempio, in Beda Venerabile, ricorre l'aggettivo *theologicus* in riferimento alla *vox theologica* di Giovanni Evangelista.

²³ *Super Boethium De trinitate*, ed. B. Decker (Leiden 1959²), qu. 2, diuisio textus (80, linea 5); art. 2, sed contra 2 (86, linea 17); art. 4, arg. 1 (97, linea 17). Cfr. anche Pietro di Giovanni Olivi, *Postilla super Iob*, ed. A. Boureau (CM 275, 2015) cap. 19, 294: «Nota etiam quod non dicit “credo”, sed *scio*, ut ostendat quod sub firmissima certitudine et sub clarissima contemplatione hanc ueritatem tenet et, quamuis hec scientia sit scientia fidei potius quam rationis humane, nichilominus conuenienter dicit se hoc scire».

²⁴ Trentacinque volte.

²⁵ *Commentarii in evangelium Ioannis*, 1.24.157.1: «... εἰς τὴν περὶ τοῦ σωτῆρος θεολογίαν ἐμπεσόντες...».

²⁶ Cfr., per esempio, *Commentarii in evangelium Ioannis*, 2.34.205: «... καὶ ἄλλο οὐθέν ἀλλὰ πολλὴν θεολογίαν σχέσιν τε πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ υἱοῦ πρὸς πατέρα ἔστι μαθεῖν οὐκ ἔλαττον ἀπὸ τῶν προφητῶν, δι' ὧν ἀπαγγέλλουσι τὰ περὶ αὐτοῦ ἢ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων διηγουμένων τὴν μεγαλειότητα <τοῦ> υἱοῦ τοῦ θεοῦ...».

²⁷ Cfr. *Commentarii in evangelium Ioannis*, 32.27.339: «... l'intelletto che si è totalmente purificato e si è innalzato al di sopra di ciò che è materiale, per attendere con la massima attenzione alla contemplazione di Dio, è reso simile a Dio (il verbo greco è *θεοποιῆσθαι*) da ciò che esso contempla».

La teologia occidentale latina fu influenzata da Origene attraverso due ondate di traduzioni, nel IV secolo e più tardi nel XII. Nella direzione origeniana in Occidente si mosse soprattutto il monachesimo del secolo XII, facendo dell'esegesi meditativa, con un occhio di privilegio per il *Cantico dei Cantici*, il libro d'iniziazione a una teologia mistica, che non disdegnò di chiamarsi «filo-sofia» nel senso etimologico di amore per la Sapienza cioè per il Verbo incarnato.

Nella prima fase del medioevo, fino alla riscoperta della filosofia aristotelica nel secolo XII, negli scritti di coloro che si dedicano a una ricerca teologica troviamo tre stimoli fondamentali dovuti all'influsso di Agostino, di Boezio e dello Pseudo-Dionigi, due autori di lingua latina e l'altro tradotto a cominciare dal IX secolo. Tutti e tre, in misure e modalità differenti, si giovano della conoscenza e della condivisione di un impianto filosofico neoplatonico. Dello Pseudo-Dionigi abbiamo già detto. Di Boezio diremo ancora più avanti. Di Agostino diremo qui di seguito quale sia l'alternativa a *theologia* nel suo lessico.

Agostino, che come abbiamo detto non fa proprio il termine *theologia* correggendone il significato pagano, parla più volentieri di un'*intelligenza basata sulla fede*, un *intellectus fidei*²⁸. Questa connotazione del discorso su Dio, che parte dal "discorso" o meglio dalla "Parola" che Dio rivolge all'uomo per svilupparne un'appropriazione sempre più intelligibile e intima appare chiara soprattutto nel *De doctrina christiana* e nel *De Trinitate*, oppure – mi è capitato di farne uno studio anni fa²⁹ – dall'insistenza e varietà con cui Agostino commenta e medita la frase di Isaia (7,9) «Nisi credideritis non intellegetis» («Se non crederete, non avrete intelligenza»), ricorrente nelle sue opere moltissime volte.

In Agostino c'è una *circulatio* tra *credere* e *intellegere* o se vogliamo tra il vivere nell'amore tipico della fede e un conoscere che si rende sempre più intenso, tendenzialmente assoluto. C'è in prospettiva escatologica un amore che tende alla perdita di tutto ciò che appartiene alle incertezze del credere per approdare a una visione stabile, definitiva, che Agostino chiama *species*: una *fides* superata dalla *species*. L'*intellectus*, la teologia diremmo noi, è lo sforzo di anticipare, nei limiti delle condizioni terrene e quindi ancora di instabilità, la visione beatificante della verità divina. La tensione a questa conoscenza si radica, è alimentata e continuamente ricaricata nell'intensità della fede, che è adesione d'amore, ma per contribuire a far sorgere la fede in altri o per contribuire a farla crescere in sé il credente ha continuamente

²⁸ La combinazione, anzi la vicinanza di questi due termini, diventata una cifra del pensare agostiniano e medievale, in verità ricorre una sola volta e assumendo un altro significato in *Sermo* 139, in PL 38, col. 770, l. 3: «fides enim debet praecedere intellectum, ut sit *intellectus fidei* praemium», dove *fidei* è genitivo di *praemium*. Tuttavia la formula esprime bene il pensiero di Agostino, ribadito in numerosi luoghi, di un'attività intellettuale *della* fede (nel senso di: a partire dalla fede, per esigenza della fede, iscritta nella fede, che consegue alla fede ... e che alla fine ne sarà il premio).

²⁹ «Nisi credideritis non intellegetis». *La fede genesi della teologia*, cit. sopra.

bisogno di capire e di farsi capire. Ciò Agostino lo dice molto suggestivamente nel famosissimo *Sermone 43*³⁰, e lo dice più tecnicamente nel *De doctrina christiana*. Più tecnicamente vuol dire che Agostino indica con quali strumenti – e tra di essi il più valido – attuare una comprensione previa e una comprensione conseguente della fede. In generale la strumentazione è quella delle arti liberali (in modo particolare tutte le nozioni dell'arte grammaticale, poiché la fede si esprime in un *testo* sacro), ma tra le diverse arti sono privilegiate la logica o *dialectica* (per capire) e l'arte della comunicazione efficace ossia la *rethorica* (per essere in grado di far capire)³¹.

2. Teologia disputativa

La *dialectica*, il cui uso improprio può tuttavia allontanare dalla comprensione, è indicata da Agostino come lo strumento principale per far emergere dalla Scrittura sacra tutta l'intelligibilità in essa contenuta:

«... La dialettica reca moltissima utilità là dove si tratta di penetrare e risolvere qualsiasi genere di problemi che si trovano nelle sacre Lettere. Nell'usarla occorre soltanto evitare la smania di litigare e quella specie di ostentazione puerile di far cadere in trappola l'avversario ... Questo genere di conclusioni capziose viene detestato – a quanto posso ritenere – dalla Scrittura là dove dice: *Chi parla da sofista è meritevole di odio* (Sir 37, 23)»³².

Gran parte dei teologi medievali hanno seguito il metodo indicato da Agostino e hanno concepito e praticato l'intelligenza della fede come un esercizio dialettico:

³⁰ *Serm.* 43, tr. it. V. Tarulli in *NBA XXIX* (1979), 755-761: «... Ecco uno che mi dice: Fammi capire affinché possa credere. Gli rispondo: Credi per poter capire. In certo qual modo sorge fra noi una controversia su questo tema... si va dal giudice ... il profeta... Risponda il profeta: *Se non crederete, non comprenderete*... Parlando, esortando, insegnando, persuadendo possiamo piantare e innaffiare, ma non possiamo far crescere [la fede] ... Qualcosa asserisce anche lui [il mio interlocutore] quando mi dice: Fammi capire affinché possa credere. In effetti, ciò che sto dicendo adesso, lo dico affinché credano gli increduli. Costoro, se non capiscono ciò che dico, non potranno giungere alla fede. Da un lato quindi è vero ciò che il mio avversario dice, cioè: Fammi capire affinché possa credere. Ma sono nella verità anch'io quando affermo, come diceva il profeta: Viceversa, credi per poter capire. Tutt'e due diciamo la verità; vediamo di trovare l'accordo. Quindi, comprendi per credere, e credi per comprendere. Voglio dirvi brevemente come si debba intendere l'una e l'altra espressione perché si eviti il contrasto. Comprendi la mia parola, affinché tu possa credere; credi alla parola di Dio per poterla comprendere»).

³¹ *Doct. Chr.*, I, 1: «*Duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inueniendi, quae intellegenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt*».

³² *Doct. Chr.*, II, 31. 48; cfr. anche 37. 55. Agostino stesso aveva provveduto a scrivere una serie di trattati su discipline utili alla interpretazione della Parola che esprime la rivelazione divina: grammatica, *regulae*, retorica, dialettica (cfr. S. AGOSTINO, *Enciclopedia*, NBA 36, Roma 2005).

sostenendo con argomenti – di autorità o di ragione – tesi contro altre tesi. In questo senso ci fu la preoccupazione di raccogliere le più diverse opinioni con le relative argomentazioni su un tema o su un quesito. Sono stati accolti o elaborati criteri per vagliare la consistenza o l'autorevolezza degli argomenti (*sententiae* o ragionamenti)³³, si è arrivati a escogitare un insegnamento in forma di disputa (*quaestiones disputatae*, che erano modalità ordinarie di fare scuola nelle università medievali). Questo paradigma ispirato da Agostino o comunque di fatto da lui tracciato, in Occidente fu seguito da Abelardo, per esempio, nel secolo XII, da Alessandro di Hales, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Duns Scoto, per indicare solo alcuni grandi maestri del secolo XIII, e poi da Ockham ecc. Anche la Seconda scolastica e la Neo-scolastica dopo il medioevo adotteranno questo paradigma. Pur se in modo forse meno formalizzato, anche la teologia odierna non può fare a meno di attingere a questo paradigma.

I teologi medievali hanno anche seguito l'avvertimento a evitare le intemperanze dialettiche. Paradossalmente, hanno ottenuto un fondamentale autocontrollo dottrinale rendendo la discussione e la difesa delle loro tesi interpretative pubbliche e aperte al confronto con altri maestri. Quando questo autocontrollo manifestava i propri limiti e, da opinioni più o meno validamente e anche “agguerritamente” sostenute si passò a posizioni apertamente contri i dogmi, alcuni di loro hanno manifestato reazioni. Si potrebbero ricordare, come esempi, le invettive che san Pier Damiani innalzò contro alcuni intemperanti dialettici del secolo XI o la reazione, nello stesso periodo, di Lanfranco, dialettico controllato, contro le tesi eucaristiche di Berengario di Tours, dialettico intemperante ed eterodosso o lo scontro di Bernardo con Abelardo.

3. Teologia assiomatica

Ma ci fu anche chi non reagì a una dialettica cattiva cioè indiscriminata con una dialettica buona, che si comporta da strumento asservito solo alla verità comprovata da autorità e da ragione. Ci furono anche teologi – in realtà minoritari – che si sentirono più rassicurati (per dir così) da una diversa “scientificità” dell'intelligenza della fede rispetto a quella disputativo-dialettica. È quella che si potrebbe chiamare *teologia assiomatica*. Essa trae ispirazione non da Agostino ma in particolare dal *De hebdomadibus* di Severino Boezio e si coagula a partire dal secolo XII³⁴, secolo che

³³ Si veda per esempio, di Abelardo, il Prologo del *Sic et non*, *A critical edition* [by] B. B. Boyer – R. McKeon, Chicago-London 1976-1977; tr. it. PIETRO ABELARDO, *Pro e contro. Il prologo di «Sic et non»*, tr. R. Mazzaro, Brescia 2013.

³⁴ M. DREYER, *More mathematicorum: Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. B. 47), Münster 1996.

Chenu ha chiamato anche *aetas boetiana*³⁵, perché in esso il Senatore romano trova parecchi nuovi seguaci. Il XII è inoltre il secolo in cui, non solo si riscoprì Boezio e quell'opera in particolare, ma si rinvennero, grazie al movimento delle traduzioni, altri esempi di un metodo simile. Adelardo di Bath tradusse dall'arabo gli *Elementi di geometria* di Euclide, Gherardo da Cremona dalla stessa lingua tradusse il *Liber de causis*, erroneamente ritenuto opera aristotelica (in realtà di autore arabo ispirato da Proclo), un anonimo fece circolare la traduzione della *Elementatio physica* di Proclo (con il titolo *De motu*), infine il *Liber XXIV philosophorum*, tutte opere che offrono modelli di assiomaticismi. L'arte o la scienza a cui questo paradigma di teologia si ispira non è la dialettica, ma la geometria (o le matematiche). La teologia non è concepita come discussione di tesi, ma come deduzione da principi indiscussi. Dai commenti a Boezio di Gilberto (Porreta) di Poitiers, Teodorico di Chartres e Clarembaldo di Arras scaturisce una riflessione epistemologica che conduce alla realizzazione di esposizioni teologiche assiomatico-deduttive nelle *Regulae caelestis iuris* di Alano di Lille³⁶ e nell'*Ars fidei catholicae* di Nicola di Amiens³⁷. Come abbiamo detto, il paradigma assiomatico non si sostituì o si fece più di tanto concorrenziale a quello dialettico, ma ebbe comunque un qualche seguito nei secoli medievali successivi³⁸, per poi trasferirsi alla filosofia alla fine del medioevo e nella modernità (basti pensare a Nicola Cusano o all'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza)³⁹, e soprattutto testimonia come l'impulso a un'intelligenza della fede cerchi in modi diversi e per diverse vie, pur nella consapevolezza di una tensione destabilizzante che è quella di una fede in attesa di verità escatologica, un viatico di sapere, in qualche modo prefigurante, nelle certezze "scientifiche", in questo caso "matematiche", offerte dalla rivelazione.

³⁵ *La teologia nel dodicesimo secolo*, Milano 2016², 161-178.

³⁶ *Regulae caelestis iuris*, ed. N. M. Häring, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 48 (1981) 91-226 (già in *PL* 210, 621-684).

³⁷ M. DREYER (ed.), *Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae: ein Beispielwerk axiomatischer Methode* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F., 37), Münster 1993.

³⁸ La parola *theoremata* appare in alcuni titoli della letteratura teologico-filosofica medievale, per esempio: *Theoremata de corpore Christi* e i *Theoremata de esse et essentia* di Egidio Romano; i *Theoremata* di Duns Scoto. Altre opere tuttavia rivelano in impostazione assiomatica, come il *Liber de intelligentiis* di Adamo Pulchre Mulieris (edito da Baeumker nel 1908 come opera di Witelmo), la prima parte dell'*Opus tripartitum* di Meister Eckhart, il *Tractatus consultatorii* di Enrico di Gorkum (m. 1431). È uno stile di far teologia che si protrae oltre il medioevo. Per esempio, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), nipote del più famoso Giovanni, tra Quattrocento e Cinquecento, nel 1506 presenta a Strasburgo venticinque teoremi *de fide et ordine credendi*.

³⁹ È uno stile di far teologia che si protrae oltre il medioevo. Per esempio, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), nipote del più famoso Giovanni, tra Quattrocento e Cinquecento, nel 1506 presenta a Strasburgo venticinque teoremi *de fide et ordine credendi*.

4. L'apparire degli 'Analitici Secondi' di Aristotele: *teologia faciens scire*?

In ordine alla scientificità della teologia, sorgono nuove discussioni, quando dopo la metà del XII secolo cominciano a circolare le traduzioni degli *Analitici Secondi* di Aristotele, in precedenza poco conosciuti. Lo Stagirità vi tratta dei sillogismi scientifici (*sylogismus faciens scire*) o dimostrazioni scientifiche, spiegando che cos'è una scienza e come si struttura il discorso scientifico, che non è semplicemente il discorso probante o dialettico. I teologi medievali – non senza la difficoltà di penetrare un'opera complicatissima⁴⁰, che ritardò la discussione del suo contenuto – si trovarono di fronte una teoria della scientificità e si chiesero se il sapere teologico potesse aspirare ad essere riconosciuto come un discorso di tale eccellenza o se la sua eccellenza stia piuttosto in qualcos'altro. Questa teoria epistemologica costringe a un confronto, da cui derivano nuovi chiarimenti sulla natura del sapere teologico che producono una più matura autocoscienza nei teologi del sapere che esercitano. Tutti i teologi, già dal XIII⁴¹, affrontano l'epistemologia aristotelica, soprattutto quando devono commentare le *Sentenze* del Lombardo, all'inizio, prima di inoltrarsi nelle dispute sui contenuti della teologia o *sacra doctrina*. L'esame analitico di queste pagine dei diversi autori rivela un panorama di posizioni e di sensibilità in cui si convogliano le fonti disponibili alla tradizione occidentale (Boezio, lo Pseudo-Dionigi e specialmente Agostino e l'agostinismo dei secoli precedenti) e che si lasciano provocare da questa "inedita" epistemologia, che a sua volta si offre nelle angolature dei vari aristotelismi disponibili (avicenniano, averroista, aristotelico proprio), con reazioni e accentuazioni diversificate, dando fondamento a molteplici «figure», registrate dagli studiosi⁴².

⁴⁰ Uno dei primi che ne coglie il senso è Giovanni di Salisbury il quale nel suo *Metalogicon* osserva che, fuori di quelle della matematica, poche sono le conoscenze rigorosamente dimostrabili e che la maggior parte delle nostre conoscenze è solo probabile [IV, cap. 6, edd. Hall, Keats-Rohan, CCCM, 98 (1991), ll. 1-5] scrivendo: «Posteriorum uero analiticorum subtilis quidem scientia est, et paucis ingenis peruia. Quod quidem ex causis pluribus euenire perspicuum est. Continet enim artem demonstrandi, quae prae ceteris rationibus disserendi ardua est. Deinde haec utentium raritate iam fere in desuetudinem abiit, eo quod demonstrationis usus uix apud solos mathematicos est, et in his fere apud geometras dumtaxat».

⁴¹ Il primo teologo commentatore delle *Sentenze* all'università di Parigi sembra sia stato Alessandro di Hales. Sui teologi della prima metà del secolo, cfr. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1957 (tr. it. *La teologia come scienza nel XIII secolo*, seconda ed. it., Milano 1995).

⁴² Cfr. I. BIFFI, *Figure medievali della teologia* (Opera omnia), Milano 2008, in cui sono presentate le «figure» teologiche dei seguenti autori del secolo XIII: La *Somma balense* (scuola di Alessandro di Hales), Oddone Rigaldo, Guglielmo di Meliton, Bonaventura, Rolando da Cremona, Guglielmo di Auxerre, Riccardo Fishacre, Roberto Kilwardby, Alberto Magno, Pietro Lombardo, Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia, Duns Scoto. Rimandiamo il lettore alle acute analisi dell'autore di questo libro, che nella sinteticità di questo articolo non possono essere valorizzate come meriterebbero.

Esemplifichiamo il concatenarsi dei quesiti originati da questa provocazione epistemologica riferendoci a san Tommaso⁴³, che all'inizio del suo *Commento delle Sentenze* si chiede: «Se all'uomo che apprende le scienze naturali sia necessario un altro insegnamento (*doctrina*)», qualificando la teologia come *sacra doctrina* (*insegnamento sacro*⁴⁴); poi si chiede: «Se ci debba essere un solo insegnamento che sporge da quelli naturali (ossia che riguardano il mondo diveniente)»; «Se questo insegnamento sia pratico o speculativo», rispondendo che esso non può non riguardare sia l'agire dell'uomo e sia la conoscenza: «sotto un certo aspetto è pratico e anche speculativo [anzi ...] principalmente speculativo», ma per il Filosofo gli abiti speculativi sono la sapienza, la scienza e l'intelletto e Tommaso vi si rapporta affermando che la teologia o *sacra doctrina* «va detta sapienza ancor più della metafisica», che è la sapienza di Aristotele, «considera le cause più alte secondo il modo delle cause stesse, mediante un'ispirazione ricevuta immediatamente da Dio ... questa dottrina va detta anche più divina della metafisica, ma siccome Aristotele dice che la sapienza considera le conclusioni e i principi ... questo insegnamento (*doctrina*) è scienza»⁴⁵.

Ma in che senso è scienza? Secondo la rigorosa definizione prevista negli *Analitici*? In un altro luogo Tommaso afferma:

«Se poi ci fosse una scienza che non può essere ricondotta ai principi conosciuti naturalmente, non sarebbe della stessa specie delle altre scienze, né sarebbe chiamata scienza in senso univoco»⁴⁶.

E ciò è detto per la teologia o *sacra doctrina*: essa secondo ciò non è assimilabile alle altre scienze se non per una certa analogia. In altro passo ancora:

«Ora tutte le cose che si conoscono per scienza, intendendo la scienza in senso proprio, si riconoscono mediante la loro riconduzione ai primi principi, che sono di per sé alla portata dell'intelletto. Per conseguenza ogni scienza termina nella visione di una cosa presente. Perciò è impossibile che ci sia scienza e fede intorno alla stessa cosa»⁴⁷.

⁴³ Per un'esauriente trattazione si rimanda a J.-FR. BONNEFOY, *La nature de la théologie selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Bruges 1939. Questo studio corregge l'interpretazione di D.-M. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire de Moyen Âge* 2 (1927) 31-71.

⁴⁴ E naturalmente non è insegnamento «sacro» o «divino» perché si occupa dei «divini» corpi celesti, come l'interpretazione filologica imporrebbe ad Aristotele, ma è insegnamento divino perché è Dio a insegnare.

⁴⁵ *In I Sent.*, Prol. q. 1. aa. 1-3. Per la tr. it. di R. Coggi, *Commento alle Sentenze*, L. primo, dist. 1-21, vol. 1, Bologna 2001, 135-147 (con latino a fronte), con qualche lieve nostra modifica.

⁴⁶ *In III Sent.* dist. 33, q. 1, a. 2, qu. 4, co.: «Si autem esset aliqua scientia quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur». Tr. it., vol. 6, 595.

⁴⁷ *De ver.*, q. 14, a. 9, resp.; tr. it. *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Milano 2005, 1119.

Se chiamiamo dunque la *sacra doctrina* scienza dobbiamo riconoscere che è *impropriamente* scienza. Altro limite che ne fa un sapere imperfetto, in qualche modo di “ripiego” rispetto a una conoscenza piena dell’oggetto, è quella che Tommaso (e altri teologi medievali) chiamano la condizione di *viator* (non siamo all’incontro, non siamo nella casa paterna [*in patria*], ma ancora *sulla via*, e quindi siamo in condizione solo di “immaginare” l’incontro *in carne ed ossa*, per così dire). È un’imperfezione che neppure la rivelazione divina (che è comunque una *manuductio*, un condurre per mano) può ovviare:

«Perciò in questo stato di viatori non solo non possiamo conoscere l’essenza [*quid est*] delle sostanze immateriali attraverso la via della conoscenza naturale, ma *neppure per quella della rivelazione*, dal momento che il raggio della rivelazione divina giunge a noi secondo le nostre capacità, come dice Dionigi. Per questo, quantunque la rivelazione ci permetta di innalzarsi a conoscere qualcosa che altrimenti ci resterebbe ignoto, essa non arriva tuttavia a farci conoscere in modo diverso da quello che ha luogo a partire dalle cose sensibili, e perciò Dionigi afferma, nel I capitolo della *Gerarchia celeste*, che “è impossibile che il raggio divino risplenda per noi in altro modo se non in quanto avvolto dalla varietà dei sacri veli”. La via che muove dalle cose sensibili non è però in grado di condurci alle sostanze immateriali, per quanto riguarda la conoscenza della loro essenza [*quid est*]. Resta quindi il fatto che le forme immateriali non ci sono note nella loro essenza [*quid est*], ma solo nella loro esistenza [*an est*], sia per mezzo della ragione naturale, a partire dagli effetti creati, sia anche per mezzo della rivelazione, che ha luogo attraverso similitudini desunte dalle cose sensibili»⁴⁸.

Queste sono le ragioni per cui la teologia (*sacra doctrina*) è scienza – e san Tommaso, rispecchiando l’epistemologia aristotelica, l’assimilerà a una *scientia subalternata* (anche se la sua *subalternans* o *superior scientia* è la *scientia dei et beatorum* e non una *scientia viatorum*), e quindi “argomentativa”, produttiva di intelligibilità argomentata, secondo le modalità del sillogismo *faciens scire* –, scienza altissima, divina, cioè sapienza, che orienta ogni altro sapere vero e se ne avvale in modo non conflittuale, ma scienza segnata, “zavorrata”, se si vuole, dal nostro strutturale bisogno di conoscenza sensibile. È pertanto chiaro da ciò che, quando Tommaso parla di scienza teologica (teologia *divina*, quindi sulla base della rivelazione, non solo *humana* cioè metafisica) non intende considerarla una scienza nel senso aristotelico. La legittimazione della teologia come scienza, o meglio *quasi scientia*, è data solo dalla certezza della *sacra doctrina* (*sacra*: fondata nella rivelazione divina) e dalla sua discorsività:

«poiché la ragione essenziale della scienza consiste nel desumere in modo necessario alcune cose da altre già note, e poiché ciò si verifica a proposito delle cose divine, è evidente che di queste possa esservi scienza... Come Dio, conoscendo se stesso, conosce anche tutte le altre cose, nel modo a Lui proprio (e cioè attraverso il semplice intuito, e non in modo discorsivo), anche noi da ciò che accogliamo per fede, aderendo alla verità prima, possiamo pervenire alla conoscenza

⁴⁸ In *Boeth. de Trin.*, q. 6, a. 3: «Unde de substantiis ... a sensibilibus sumptas». Tr. it. di P. Porro, in *Commenti a Boezio*, Milano 1997, 355.

del resto secondo il modo a noi proprio, e cioè procedendo per via discorsiva dai principi alle conclusioni, in modo tale che le cose che teniamo per fede fungano per noi, in questa scienza, *quasi* da principi, e il resto *quasi* da conclusioni. E da ciò si evince che questa scienza è più elevata della scienza divina che ci hanno tramandato i filosofi, dal momento che procede da principi più elevati»⁴⁹.

Da queste citazioni, sui cui ci siamo dilungati – spero non inutilmente –, che esprimono la coscienza tommasiana, ma è anche comune (in modalità differenti) ad ogni teologo medievale, sulla scientificità della teologia o *sacra doctrina*, si può ricavare la convinzione che un insegnamento della teologia così inteso, cioè con la viva coscienza di essere, pur nella sua propria (irrinunciabile) diversità fondata nella rivelazione, non blandamente ma strutturalmente assimilabile alle altre scienze riconosciute come tali e ai loro rigorosi procedimenti di acquisizione del sapere, è oggi ancora proponibile. Una teologia dotata di questa autocoscienza e capace di autentica e riconosciuta prassi scientifica, diventa per gli altri ambiti scientifici un interlocutore credibile e attivo nel dialogo dei saperi, che un mondo complesso come l'attuale richiede sempre più. Come la teologia nelle università medievali, così anche la teologia di oggi e di domani può trovare dal confronto sui problemi, dall'interscambio dei punti di vista sostanziati dalle proprie ricerche, stimolo a un'intelligenza della fede che si costruisce nella rispettosa componibilità con l'universo delle altre scienze con il rigore dei loro metodi e con la fondatezza dei loro contenuti. L'idea di una teologia sovrana (*regina*), dispotica, censurante, che si è pure creata nei secoli post-medievali e ha decretato (non dappertutto) la segregazione delle facoltà teologiche dalle università, è un'idea in realtà molto lontana da quella medievale. Certo, sul piano della prassi, ogni tradimento è possibile, ed evitabile solo alimentando (grazie anche a oneste rivisitazioni storiografiche) una retta coscienza.

5. Teologia contemplativa dei monaci o «teologia monastica»

Abbiamo inseguito il filone “scientifico” della teologia, detto anche «scolastico»⁵⁰, ma occorre dire che parallelamente si costituisce lungo i secoli del medioevo, con

⁴⁹ *Ibid.* q. 2, a. 2.; tr. it. cit., 127-128 (corsivo nostro).

⁵⁰ Oltre al classico lavoro di M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 voll., Freiburg i. B. 1909-1911; tr. it. Pref. di M. Dal Pra, 2 voll., Firenze 1980, cfr. A. M. LANDGRAF, *Der Begriff der Scholastik*, in *Collectanea Franciscana* 10 (1941) 487-490; M.-D. CHENU, *Scholastica*, in H. FRIES (dir.), *Dizionario teologico*, a cura di G. Riva, vol. III, Brescia 1968², 273-290; S. VANNI ROVIGHI, *La prima scolastica. Introduzione generale*, in *Grande Antologia Filosofica*, Milano 1954-1971, vol. IV, 623-627; R. SCHÖNBERGER, *La Scolastica medievale. Cenni per una definizione*, tr. L. F. Tuninetti, Milano 1997 (orig. *Was ist Scholastik?*, Hildesheim 1991); R. QUINTO, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova 2001.

maggiore intensità in alcuni momenti (molto intensamente nel secolo XII) un'altra modalità della teologia, non sempre riconosciuta come tale dalla storiografia, che per comodità, e non senza valide ragioni, si è chiamata «teologia monastica». Se si vuole che la rivisitazione del medioevo possa aiutare la progettazione della teologia presente e futura, occorre che tutte le modalità apparse possano arrecare un contributo. L'espressione «teologia monastica» sembra sia stata escogitata da Jean Leclercq quando scrisse la sua monografia su Pietro il Venerabile⁵¹. Riferiamo il passo, osservando che la definizione è prevalentemente in negativo cioè per distinzioni negative rispetto alla teologia delle scuole non monastiche:

«Una teologia monastica ... la natura di un tale insegnamento: in esso le idee si fondono con la vita, le grandi cose ai particolari, e questo rende l'esposizione frammentaria, non uniforme, a volte disordinata. Questa dottrina è poco sistematica, e neppure è deduttiva. Non viene organizzata secondo un piano unitario, come le *summae* degli scolastici; non cerca nemmeno di mettere in evidenza degli articoli di fede, considerati come principi, o di trarre delle conclusioni in forma sillogistica, ricorrendo alla dialettica. Tuttavia, «sotto la penna tutto sommato riservata di un teologo», questa dottrina è tutt'altro che una pia retorica; essa utilizza già un metodo scientifico e non si limita a riportare le asserzioni del magistero ordinario dei vescovi; inoltre, come il magistero del teologo che la insegna, svolge una funzione di collegamento tra la catechesi e la scienza scolastica. Tutta la sua originalità consiste nel non attaccarsi a corollari privi di importanza e nel restare incentrata sui misteri della salvezza che sono l'oggetto primario della contemplazione della Chiesa.

Spesso si afferma che il monachesimo ha conservato la tradizione copiando, leggendo, spiegando le opere dei Padri, e ciò è esatto; ma l'ha fatto anche, e soprattutto, forse, vivendo di ciò che era contenuto in questi libri. Si tratta di un processo di trasmissione che si potrebbe definire sperimentale. In mezzo al fermento della teologia scolastica, mentre le intelligenze, col favore della dialettica, rischiavano di perdersi in problemi secondari, sempre più periferici rispetto ai dati centrali della Rivelazione, le abbazie restavano come custodi delle grandi idee cristiane; grazie alla pratica del culto e all'assidua lettura degli scritti patristici, vi si manteneva il contatto con i fondamenti del dogma. Ciò che l'episcopato, in virtù del carisma della tradizione apostolica, è per la fede cristiana, si può dire, mantenute le debite proporzioni, che il monachesimo lo è per la scienza cristiana»⁵².

Ancor prima di Leclercq, nel cammino di valorizzazione di questa teologia dei monaci, sta l'opera di Gilson su Bernardo di Clairvaux⁵³ che ne mise in evidenza lo spessore teologico, anche se di una teologia diversa da quella del suo contemporaneo Abelardo che lo storico della filosofia medievale chiamò «*théologie mystique*». Contro chi obiettò che «la mistica di san Bernardo ... non si presenta sotto forma di

⁵¹ *Pierre le Vénérable*, Abbaye Saint Wandrille 1946; tr. it. *Pietro il Venerabile*, Milano 1991.

⁵² Tr. it., 269-270. Di fronte a questa caratterizzazione, subito sostanzialmente accettata da Gilson, Chenu, De Lubac, nacque un dibattito [cfr. G. PENCO, *La teologia monastica: bilancio di un dibattito*, in *Benedictina* 26 (1979) 189-198], e lo stesso Leclercq dovette fare ulteriori precisazioni e togliere alcuni malintesi [cfr. *Irénikon* 37 (1964) 5-40].

⁵³ *La théologie mystique de saint Bernard*, 1934; tr. it. *La teologia mistica di san Bernardo*, intr. di J. Leclercq, a cura di C. Stercal, Milano 1987.

sintesi...», che «non ha ... alcun carattere scientifico ... è essenzialmente pratica», Gilson rispose:

«Credo che questo sia un grave errore. Se, nonostante la sua schematicità, il disegno molto semplificato della sua dottrina che io propongo qui può essere accettato come vero, sarà vero dire che Bernardo non fu in alcun modo un metafisico, ma dovrà anche essere da noi considerato un teologo la cui capacità di sintesi e il cui vigore speculativo lo avvicinano ai più grandi. Senza dubbio la sua teologia mistica è essenzialmente la scienza di una pratica, ma spero di mostrare che è anche una scienza e che era difficile spingere oltre il rigore della sintesi. Soltanto che, per vederlo, bisogna attendere con pazienza di averne individuato i principi. Dopo che lo si è fatto, tutto si chiarisce. Una volta conosciuti i principi e il linguaggio dell'autore, i suoi trattati e i suoi sermoni si spiegano esattamente e tecnicamente come le pagine più dense di sant'Anselmo o di san Tommaso d'Aquino. Nessuno commetterà l'errore di dimenticare l'anima del mistico; al contrario, penso che la si conoscerà meglio se in futuro si dimenticherà meno il pensiero del teologo»⁵⁴.

Il saggio gilsoniano ha fatto magistralmente notare l'acutezza, la solidità e la profondità teologica di Bernardo e di altri scrittori monastici che gli fanno corona, come per esempio Guglielmo di Saint-Thierry e di altri cisterciensi come Aelredo di Rievaulx o Isacco della Stella o Guerrico d'Igny, riscattandoli dal puro ruolo di raffinati scrittori, espressione di una spiritualità commuovente, o di teorici trasfiguranti di una prassi o esperienza monastica. C'è in loro autentica teologia, intelligenza del mistero che fa dell'estetica letteraria («i monaci cisterciensi del secolo XII hanno rinunciato a tutte le attrattive del mondo, ma non hanno mai rinunciato all'arte di scrivere bene», avrà modo di dire lo stesso Gilson) come una modalità di costruzione della teologia attraverso la bellezza. Utilizzando il titolo di un'opera basilare e molto suggestiva di Leclercq – *Amour des lettres et desir de Dieu*, 1957 – si possono indicare nella tensione pratica a Dio (*opus Dei*), che l'adesione amorosa alla *Regula* induce, e nella ricerca intellettuale spirituale ed estetica insieme di un'illuminante espressione letteraria in cui sia valorizzata e comunicata in termini perspicui e belli la verità della Parola divina nello scorrere del tempo monastico e liturgico le due componenti di questa forma teologica.

6. Teologia predicata. La comunicazione dell'intelligenza teologica

Abbiamo fin qui considerato la teologia medievale, nel suo versante propriamente scientifico e nel suo versante «monastico». Ma così come abbiamo visto per l'espe-

⁵⁴ *La teologia mistica di san Bernardo*, cit., 2.

rienza monastica, che nella sua intensificazione genera «mistica» e una diversa forma di intelligenza partecipabile e partecipata, così anche una scienza, per generare cultura (nel senso più ampio) ha bisogno della divulgazione, della comunicazione. Come abbiamo accennato sopra, Agostino nel *De doctrina christiana* non ha solo messo in luce l'importanza della dialettica per l'intelligenza, ma anche della retorica. Raggiunta la comprensione, resta il compito di comunicarla al meglio, mettere in grado gli altri di capire.

Il medioevo raccoglie l'indicazione agostiniana, facendo della logica lo strumento principe dell'intelligenza della fede, ma non dimenticando neppure che procedimenti e risultati della comprensione della fede non sono solo per addetti ai lavori o finalizzati solo alla soddisfazione di chi ne ha gusto. La "popolarizzazione" della verità teologica è, possiamo dire, una parte della prassi teologica che non è solo un degrado dell'intelligenza per conquistare i non intelligenti. Così forse pensava Averroè e gli averroisti nel loro gerarchizzare alla scienza ogni altra forma di conoscenza compresa quella derivata dalla rivelazione divina. O forse questo era l'assunto della *theologia tripartita* di Varrone.

L'istanza della *fides quaerens intellectum* è un'istanza del credente come tale, quale che sia il grado (iniziale o progredito) del suo credere. La carità esige dall'intelligenza una sua partecipazione, una diffusione che aiuti la fede della comunità. *Contemplata aliis tradere*, diventerà il motto dei seguaci di S. Domenico, l'ordine dei predicatori. La predicazione, saldandosi all'intelligenza della fede, diventa un suo naturale prolungamento e un valore aggiunto della teologia, poiché lo sforzo di rendere efficacemente comunicabile ciò che si è capito, produce a sua volta in altro modo intelligenza. Occorre tuttavia notare che nella predicazione non si mettono in atto solo ragionamenti *facientes scire*, ma – come ha scritto Tommaso nel suo *Commento ai Analitici Secondi*:

«nell'ambito della retorica ... si giunge alla persuasione per mezzo degli entimemi o degli esempi e non dei sillogismi o dell'induzione completa; e questo a causa dell'incertezza che contraddistingue l'oggetto della retorica, ossia le azioni singolari degli uomini, in relazione alle quali non si possono propriamente assumere delle premesse universali. Per questo motivo, al posto del sillogismo, che richiede una premessa universale, nella retorica si usa l'entimema; e, analogamente, al posto dell'induzione, che conduce a un universale, si usa l'esempio, che procede non dal singolare all'universale, bensì dal singolare al singolare... L'esempio è una sorta di induzione imperfetta (*exemplum est quaedam inductio imperfecta*)»⁵⁵.

D'altra parte, sopra, citando lo stesso Tommaso avevamo riscontrato che la rivelazione «ha luogo attraverso similitudini desunte dalle cose sensibili» (... *revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas*) e, per altro verso, nelle discussioni

⁵⁵ TOMMASO, *In Post.* 1, 1, ed. leonina (1989), 9, ll. 209-222; tr. it. Di D. Didero, *Commento agli Analitici posteriori di Aristotele*, Bologna 2015, 45-47.

preliminari all'avvio delle trattazioni teologiche di molti medievali, una delle obiezioni a che la teologia potesse essere considerata scienza in senso aristotelico era che la *sacra scriptura* ci presenta una *historia*, la *sacra doctrina* si rivela nei fatti della storia, e la storia, costituita da fatti singolari, non può per Aristotele essere scienza, che discorre sul piano dell'universale.

È nota la formalizzazione di tutta questa eredità agostiniana, in cui *intellegere* e *proferre* sono come due atti della *doctrina christiana*, in un celebre passo di Pietro Cantor (m. 1197):

«L'applicarsi alla sacra Scrittura (ossia della teologia) si svolge in tre modalità: nell'ambito del commento, nell'ambito della disputa e in quello della predicazione (*In tribus igitur consistit exercitium sacre Scripture: circa lectionem, disputationem et predicationem*)»⁵⁶.

Ciò indicava come, a conclusione degli studi teologici, si dovessero acquisire tre competenze: essere capaci di commentare i testi autorevoli (*legere*), essere in grado di discutere criticamente le tematiche tenendo conto delle diverse posizioni conosciute (*disputare*) e infine proporre all'ascolto altrui la propria sapienza con intenti di edificazione (*praedicare*).

Già nel secolo XI Anselmo d'Aosta nei suoi sermoni rivolti non ai soli monaci intellettuali, inventa gustose *similitudines* o parabole che aprono la mente alla profondità dei misteri⁵⁷. Anche san Bernardo, in certi suoi scritti, come le *Sentenze* e le *Parabole*⁵⁸, usa un registro più essoterico rispetto all'altra sua produzione letteraria. Esempio di una teologia (prevalentemente morale) attraverso parabole è quello dell'altro cisterciense Galando di Reigny, autore tra 1125 e 1135 di un *Parabolarium*⁵⁹, e intorno al 1140 di un *Libretto di proverbi*⁶⁰. Ma di tutto questo, e di altro ancora, gli storici della teologia si sono accorti tardi, in parte condizionati da precomprensioni sulla natura della teologia stessa e in parte da difficoltà oggettive e materiali nell'individuare e nel valorizzare le fonti, per lo più inedite, di questa espressione teologica.

Inoltre, se finalmente la predicazione è stata avvertita come teologia in atto di comunicarsi, luogo della riconversione della scienza nella vita, anche altri sono stati gli strumenti di una teologia comunicata: basterebbe pensare all'arte e alle sue ca-

⁵⁶ *Verbum adbreu.*, I, CCCM 196 A, 14.

⁵⁷ Cfr. C. MARABELLI, *Anselmo educatore dei costumi attraverso il linguaggio parabolico*, in ANSELMO D'AOSTA, *Nel ricordo dei discepoli. Parole, detti, miracoli*. a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano 2008, 733-755.

⁵⁸ Cfr. SAN BERNARDO, *Sentenze e altri testi*, in *Opere di San Bernardo*, vol. 2, Milano-Roma 1990.

⁵⁹ GALAND DE REIGNY, *Parabolaire*, ediz. bilingue francese-latino, a cura di C. Friedlander, Jean Leclercq, Gaetano Raciti, in *Sources chétiennes* 378, Paris 1992.

⁶⁰ GALAND DE REIGNY, *Petit livre de proverbes*, ediz. bilingue francese-latino, a cura di A. Grémois, J. Châtillon, M. Dumontier, in *Sources chétiennes* 436, Paris 1998.

pacità comunicative ed esplicative della verità rivelata. L'arte ha tra l'altro il potere di porre le passioni o emozioni in una dimensione di distacco contemplativo che genera intelligenza cioè verità, piuttosto che ostacolarla. Si è parlato per esempio delle cattedrali gotiche, di timpani e portali romanici⁶¹, delle architetture cisterciensi, come di "teologia" in pietra. Aggiungiamo che sia la storia dell'arte sia la storia della teologia sono ancora troppo poco sensibili al registro interpretativo teologico nello studio delle opere d'arte religiosa del medioevo (e certamente anche di altre epoche). Indubbiamente si è prodotta intelligenza della fede⁶² sia nella produzione sia nella fruizione dell'arte religiosa: uno studio più attento arrecherebbe un contributo alla comprensione della complessità dell'atto teologico.

A un'intelligenza del mistero o della fede ragionata, si aggiunge di fatto nella coscienza medievale un'intelligenza che si avvale ampiamente dell'esempio, che si esprime in parabole, che narra "visioni", e pronuncia "profezie". E diciamo che l'apparente "passività" intellettuale della "visione" diventò molto spesso (quasi sempre) nel medioevo, per una contingenza sociologica che non consentiva un'eguale formazione culturale ad ambo i sessi, il genere espressivo di un'acutissima intelligenza teologica femminile, come quelle, ad esempio, di Ildegarda di Bingen, Elisabetta di Schönau, Gertrude la Grande, Margherita Porete, Giuliana di Norwich, Caterina da Siena e altre⁶³.

Tutti i teologi medievali hanno affiancato alla loro ricerca scientifica e alle opere che la esprimono, l'esercizio della predicazione sia per il popolo degli studenti e dei colleghi sia per i livelli del laicato colto (medici, giuristi, aristocratici ecc.), ma anche per il popolo degli indotti, proponendo i loro concetti con modalità, stili e lingua "vernacolari".

⁶¹ Segnaliamo solo alcuni studi come esempio: i lavori di E. PANOFKY, *Gothic architecture and scholasticism*, Latrobe 1951 (tr. it. *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura di F. Starace, Milano 2014); *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*, Princeton 21979; altri: G. DUBY, *Saint Bernard, l'art cistercien*, Paris 1976; M. PASTOUREAU, *Storie di pietra. Timpani e portali romanici*, Torino 2014.

⁶² Per Aristotele (*Ethic. Nic.*, 1139 b 16-17) l'arte/τέχνη è una virtù dianoetica, a un altro livello rispetto alla scienza, alla sapienza, all'intelletto, ma sempre espressiva di intelligibilità e quindi può essere anche strumento della comunicazione dell'intelligenza della fede. Di fatto il medioevo non ha rinunciato a questa modalità di produzione/comunicazione delle verità di fede.

⁶³ Si veda M. BURGER, *Teologia, visione e profezia. Ildegarda di Bingen e altre donne teologhe*, in I. BIFFI – C. MARABELLI (edd.), *Figure del pensiero medievale. 3. Il mondo delle scuole monastiche*, Milano-Roma 2010, 311-403; Cfr. anche K. E. BØRRESEN – A. VALERIO (edd.), *Donne e Bibbia nel medioevo (secoli XII-XV). Tra ricezione e interpretazione*, Trapani 2011.

7. Una figura emblematica della complessità teologica: Anselmo d'Aosta

Brevemente e suggestivamente possiamo esemplificare la complessità fin qui evocata, fondata sull'eredità agostiniana, ricorrendo all'esempio di Anselmo d'Aosta. L'autocoscienza dell'impegno teologico, nella sua interezza comporta agostinianamente rigore (scientifico) di pensiero, ma anche esigenza di superare questo rigore in direzione di un desiderio ancora più assoluto, senza però trascurare la comunicazione più ampia possibile della luce ottenuta dalla fatica del pensare come componente dello stesso desiderio di assoluto. Concretamente, in Anselmo questo si esprime in tre momenti della sua ricerca che qui vogliamo richiamare.

7.1. L'impegno razionale: *fides quaerens intellectum*

Anselmo, all'interno del suo credere, persegue una ricerca razionale serrata che giunge a mettere tra parentesi la stessa fonte autorevole della rivelazione. Riportiamo per intero il brano del *Monologion* in cui si esprime il rigore scientifico che il credente si autoimpone:

«... E, badando più al loro desiderio che alla difficoltà della cosa o alla mia possibilità, [i miei confratelli] mi prescissero questo metodo nello scrivere la meditazione: che nulla vi fosse persuaso con l'autorità della Scrittura, ma tutto ciò che si concludesse in ogni singola investigazione fosse dimostrato brevemente con argomenti necessari e manifestato apertamente dalla luce della verità; e tutto ciò con stile piano e argomenti accessibili a tutti e con semplice discussione. Volvero pure che non trascurassi di risolvere le obiezioni che si potessero presentare, anche le più semplici e apparentemente sciocche⁶⁴ [...]. Se uno, o per non averlo udito o perché non crede a ciò che ha udito, ignora che vi è una natura più alta di tutto ciò che esiste, a sé sufficiente nella sua eterna beatitudine, che dà a tutte le altre cose l'essere e le fa in qualche modo buone con la sua onnipotente bontà, e ignora altresì le molte altre verità che dobbiamo credere di Dio o della creazione, credo che della maggior parte (*ex magna parte*) di queste stesse cose possa almeno convincersi, se è appena di mediocre ingegno, con la sola ragione»⁶⁵.

⁶⁴ *Monol.*, Prologus, ed. Schmitt, vol. 1, 7, l. 5: «Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simpliciter que disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus paene que fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem» (tr. it. S. Vanni Rovighi, in *Opere filosofiche*, Roma-Bari 2008, 4).

⁶⁵ *Monol.*, cap. 1, 13: «Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibus que rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, alia que perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere» (tr. it., 5).

È chiaro che questo è uno degli estremi tra cui oscilla l'intelligenza della fede; l'opposto sarebbe quella teologia che sembra essere fatta solo di citazioni autorevoli (*sententiae*)⁶⁶, della sacra Scrittura, dei Padri, dei canoni conciliari, qualche volta anche dei sapienti di questo mondo (filosofi o poeti). Il maestro stesso di Anselmo, Lanfranco, sembra aver reagito al tentativo messo in atto dal discepolo nel *Monologion* per l'insufficiente raccordo del discorso razionale con la Scrittura e i Padri (Agostino)⁶⁷ e Anselmo risponde:

«... nel corso dell'intera dissertazione, quale che sia il suo valore, ho avuto di mira di non introdurre alcuna asserzione che all'evidenza non potesse essere senza indugio comprovata da detti canonici o del beato Agostino [...] nessun mio ragionamento, per quanto potesse apparirmi consequenziale, mi avrebbe persuaso a sostenere orgogliosamente per primo ciò che, tratto dal medesimo opuscolo, avete inserito nella vostra lettera, e altro che non vi avete inserito. Giacché il beato Agostino, a lungo discutendone nel libro *Sulla trinità*, dà delle stesse asserzioni sì piena dimostrazione che, in certo senso scopertele a mia volta grazie a una argomentazione più stringata, le enunziavo sul fondamento della sua autorità»⁶⁸.

È una risposta che non è solo un'apologia, ma rivela l'autocoscienza della teologia in un momento del medioevo che coniuga l'invenzione razionale o scientifica con il dato positivo della rivelazione e della tradizione. Questa autocoscienza non è solo di Anselmo, ma è un dato consolidato, pur in modalità differenti, in tutto il medioevo. È quanto si ritrova, per esempio, nel significato della locuzione *sacra doctrina* impiegata da Tommaso come sinonimo di *theologia*⁶⁹.

7.2. Il limite della oggettivazione teologica

Anselmo può fungere da esempio anche per un altro aspetto indicato da Agostino nell'implicazione dinamica tra *credere* e *intellegere*. Il passo del capitolo XIV del *Proslogion* segna il limite e la funzionalità dell'impegno intellettuale della teologia.

⁶⁶ In parallelo alle opere esegetiche, il genere letterario delle *sententiae* o dei florilegi di *sententiae* alimenta e domina la letteratura teologica, salvo importanti eccezioni (Eriugena, Anselmo e altri non numerosi trattatisti), dal VII-VIII (dal florilegio di sentenze intitolato *Liber scintillarum* attribuito a Defensore di Ligugé) al XII secolo, quando le *Sententiae* evolveranno nel genere delle *summae* (cui sicuramente appartengono il *De sacramentis* di Ugo di San Vittore e i *Libri sententiarum* del Lombardo), facendo quasi credere che all'estremo opposto di Anselmo ci fosse solo una teologia dell'*ipse dixit*. In realtà all'utilizzo della autorità mancò fino al secolo XII un complesso di regole critiche, che palesarono la loro maturazione, per esempio, nel Prologo del *Sic et non* di Abelardo.

⁶⁷ La lettera di Lanfranco non è stata conservata, ma vi è l'apologia di Anselmo in risposta nella *Epist.* 77.

⁶⁸ *Epist.* 77, ed. Schmitt, vol. 3, 199, ll. 17-26 (tr. it. di A. Granata, in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, cur. I. Biffi – C. Marabelli, vol. 1, Milano 1988, 273).

⁶⁹ Cfr. J.-Fr. BONNEFOY, *La nature de la théologie selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Bruges 1939.

Anselmo mosso da una *fides quaerens intellectum* (primitivo titolo del *Proslogion*)⁷⁰ escogita il celebre *unum argumentum* che sostanzia un promettente discorso razionale su Dio. Prima ancora che tutte le potenzialità di quest'argomento siano esaurite, nel suddetto capitolo troviamo questi interrogativi:

«Hai trovato, anima mia, quello che cercavi? Cercavi Dio e hai trovato che Dio è la realtà suprema, di cui nulla può esser pensato migliore; che è la stessa vita, luce, sapienza, bontà, eterna beatitudine e beata eternità; che è dovunque e sempre. Se infatti non hai trovato il tuo Dio, come potrebbe egli essere ciò che hai trovato e che hai conosciuto con una verità così certa e così vera certezza? E se lo hai trovato, come mai non senti ciò che hai trovato? Perché l'anima mia non ti sente, Signore Iddio, se ti ha trovato? [...] Signore Dio mio, che mi hai formato e restaurato, di' all'anima mia che lo desidera che altro sei oltre a ciò che essa ha veduto, perché possa vedere nitidamente ciò che desidera»⁷¹.

Anche questo è un dato comune, strutturale, dell'autocoscienza medievale della teologia: essa è animata da un desiderio che trascende ogni tentativo, anche brillante, di oggettivazione. Ogni teologo medievale, in modalità diverse, vive la costruzione della sua scienza teologica nell'apertura della fede, che fa avvertire alla stessa ragione il suo limite, la sua impossibilità di chiusura in se stessa, la sua vocazione alla *species* di una verità definitiva oltre il movimento della storia e dell'intelligenza storica: un *sentire*, uno sperimentare intimo oltre il vedere della ragione o *intelligere*. In Agostino questa è la *inquietudo cordis* («inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te», *Conf.* I, 1). Non è l'esercizio teologico, che propriamente è esercizio di ragione, ma ne è il senso, che non permette di assimilare nessuna scienza umana alla teologia.

7.3. Anselmo e la teologia *per similitudines* o parabolica

Ma non c'è solo l'Anselmo "teologo ragionatore" del *Monologion*, del *Proslogion*, del *Cur Deus homo* e degli altri trattati, o l'Anselmo "contemplativo" e "meditativo" della *Orationes sive Meditationes*, il teologo maestro di prassi e di asceti monastica di certe *Epistolae*, c'è un suo altro risvolto non meno teologico, cioè non meno edificante un'intelligenza del mistero, quando rivolge il suo insegnamento orale ai confratelli meno intellettuali. Ci ricorda il suo segretario-biografo Eadmero, che ha raccolto questo magistero:

«[...] i suoi insegnamenti [...] li impartiva in modo affatto diverso da quello solito degli altri: li proponeva ricorrendo ad esempi semplici e noti, fondandoli su una solida ragione, imprimendoli, senza alcuna oscurità, nella mente dei suoi uditori»⁷².

⁷⁰ *Prosl.*, Prooemium, ed. Schmitt, vol. 1, 94, l. 7 (tr. it. in *Opere filosofiche*, cit., 73).

⁷¹ *Prosl.*, cap. 14, ed. Schmitt, vol. 1, 111, ll. 8-15, 22-24 (tr. it. 83).

⁷² *Vita Sancti Anselmi*, I, XXXI, ed. Southern (London etc. 1962), 56; testo latino riprodotto e tr. it. in

I due segretari, Eadmero e Alessandro, hanno riportato i numerosi momenti di questa teologia “parabolica” che ci mostrano Anselmo “raccontare” e “spiegare”, su esempio di Gesù, *similitudines* e parabole⁷³. C’è in Anselmo una *vis comunicativa* – e non è un lato trascurabile della sua complessa personalità – che fa di lui non solo una mente teo-logica e mistica, ma anche un maestro capace di catturare e incantare con la creazione di immagini. Questo, se si vuole dire così, è il lato “popolare”: una argomentazione analogica che conduce a una verità chiarificata e godibile in un riscontro di esperienza. È senza dubbio un lato lasciato in ombra dall’interesse degli studiosi, ma ora in fase di rivalorizzazione. Tuttavia l’immaginazione, che – come abbiamo già appreso anche dalle parole di Tommaso – è un dato insormontabile tanto della rivelazione quanto della teologia (specie nel rapportarsi del credente sia alla storia sacra sia all’*eschaton*⁷⁴), deve comunque – dice Anselmo – trovare a sua volta il proprio limite nella ragionevolezza:

«Tutte queste considerazioni – afferma nel *Cur Deus homo*, mostrando la sua maestria nell’esemplificare nel mentre ne pone il limite – sono belle e devono essere ritenute come delle pitture. Ma se non c’è un fondo solido che consente ai colori di fissarsi, tali considerazioni non bastano, a giudizio degli infedeli, per indurci necessariamente a credere che Dio abbia voluto patire ciò che diciamo. Infatti, chi vuole dipingere, sceglie un fondo su cui dipingere perché resti quel che dipinge. Nessuno si mette a dipingere sull’acqua o in aria perché sono elementi che non conservano gli effetti delle pennellate. Quando perciò presentiamo agli infedeli le ragioni di convenienza che tu proponi come fossero narrazioni pittoriche di cose avvenute, essi pensano che dipingiamo su di una nube, poiché a loro giudizio l’oggetto della nostra fede non è storia avvenuta, ma immaginata. Perciò dobbiamo in primo luogo esibire loro la solidità razionale della verità, vale a dire la necessità che provi che Dio abbia dovuto o potuto umiliarsi fino al punto che noi diciamo; solo in seguito, perché risplenda per così dire il corpo stesso della verità, si dovranno esporre quelle ragioni di convenienza come adornamento pittorico di quel corpo»⁷⁵.

8. Breve conclusione

Perché il medioevo teologico abbia un valore paradigmatico e possa costituire non dico un modello, ma un punto di riferimento nel rafforzamento dell’autocoscienza teologica di oggi, penso che anzitutto occorra approfondire ancora di più la sua complessità con indagini storiografiche che abbiano il coraggio di valorizzare ciò che per qualche motivo indubbiamente anche valido, ma talora aprioristico, non si è

EADMERO E GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi, A. Granata, S. M. Malaspina, C. Marabelli, Milano 2009, 95.

⁷³ ANSELMO D'AOSTA, *Nel ricordo del discepoli. Parabole, detti, miracoli*, a cura di I. Biffi, A. Granata, C. Marabelli, D. Riserbato, Milano 2008.

⁷⁴ Cfr. C. MARABELLI, «Imago» e ragione teologica nel «*De beatitudine perennis vitae*» di sant'Anselmo, in *The European Dimension of St. Anselm Thinking*, edd. J. Zuur – V. Herold, Prague 1993, 77-94.

⁷⁵ *Cur Deus homo*, I, cap. 4, ed. Schmitt, vol. 2, 52-53.

considerato «teologico» o abbastanza «teologico». Il medioevo non è tutto scontato, più si accosta da vicino e con studio serio, più rivela aspetti sconosciuti, «inediti» e stimolanti non solo per chi fa storiografia, ma anche per chi vive la storia presente ed è sfidato a progettarsi.

D'altra parte, già la storia della teologia del Novecento (almeno di una parte del secolo) ha mostrato quanti stimoli e quanti e quali contributi l'indagine storiografica sul medioevo ha arrecato all'autocoscienza della teologia, al rafforzarsi di una più esatta percezione della propria natura, dei propri compiti, dei propri limiti ma anche delle sue potenzialità. Questo servizio può essere ripetuto nel XXI secolo? Certo la storiografia è avanzata, non solo quantitativamente, ma moltiplicando i suoi punti di osservazione e scoprendo nuove articolazioni e nuove intenzionalità del sapere teologico attuate nel medioevo, nuove stimolanti piste che attendono di essere interpretate e, se non applicate all'oggi, confrontate con i bisogni attuali che la fede ha di comprendersi e di farsi comprendere.

Riassunto

Per presentare il lavoro teologico del Medioevo, l'articolo inizia con le sfumature filosofiche del termine "teologia" nell'antichità pagana, un utilizzo che portava con sé delle riserve nei Padri della Chiesa, specialmente in Agostino. Sulla scia della patristica, la teologia medievale porta con sé una sfumatura dialettica (discussione di sentenze), mentre la procedura assiomatica è più influenzata da un paradigma che viene ultimamente dalla geometria e dalla matematica. Non va dimenticato l'accento posto sul studio della Sacra Scrittura. Nel sec. XII appare la ricezione degli *Analistici Secondi* di Aristotele; qui si manifesta con chiarezza la domanda sul carattere scientifico del procedimento intellettuale. L'esempio di Tommaso d'Aquino mostra, come la scientificità della teologia dipende dalla divina Rivelazione come punto di partenza. Non va rassegnata soltanto la teologia sistematica scolastica, ma proprio la ricerca recente pone un accento sull'impronta teologica anche di altri linguaggi, come l'approccio della "teologia monastica" (p. es. Bernardo di Chiaravalle) e anche la "teologia predicata". Come esempio dei vari modi di fare teologia compare alla fine Anselmo d'Aosta.

Abstract

To present the theological work of the Middle Ages, the article begins with the philosophical characteristics of the concept "theology" in pagan antiquity, which caused some hesitation in the Church Fathers to use the expression, especially in Augustine. Following the patristic preparation, Medieval theology had a dialectic element (discussion of sentences), whereas the axiomatic procedure was more influenced by a paradigm which comes from geometry and mathematics. The accent given to the study of the Holy Scripture is also very important. In the twelfth century appears the reception of the *Second Analytics* of Aristotle; here we see very clearly the question about the scientific character of intellectual research. The example of Thomas Aquinas shows, how the scientific character of theology depends from divine Revelation as source. Beyond scholastic systematic theology, modern research underlines also the importance of other languages, such as "monastic theology" (for instance Bernard of Clairvaux) and the "preached theology". At the end, the author presents Anselm of Canterbury as an example how to put together the various ways of theological work.