

IL TEMA TRINITARIO NELLA TEOLOGIA SCOLASTICA

SOMMARIO: 1. *Introduzione* - 1.1. Il difetto di fondo del De Trinitate; 1.2. Le ragioni del difetto; 1.3. Radici patristiche e forma scolastica del difetto. 2. *La dottrina trinitaria nella prima Scolastica* - 2.1. Abelardo; 2.2. Gilberto di Poitiers; 2.3. Pietro Lombardo; 2.4. "Porretani" e "lombardiani". 3. *Tommaso d'Aquino* - 4. *Indicazioni prospettiche*.

1. INTRODUZIONE

La riflessione a proposito di Dio, ovviamente la più essenziale e qualificante della ricerca teologica in genere, è insieme il compito più difficile. Le forme che di fatto ha assunto tale riflessione nella tradizione dottrinale dell'occidente cristiano — e questa è non solo la nostra concreta tradizione, ma la più consistente tradizione teologica che conosca il cristianesimo nel suo insieme — appaiono largamente insoddisfacenti. Ci riferiamo in particolare al *De Trinitate*: al capitolo dunque che si occupa di Dio con riguardo ai suoi "nomi" cristiani, Padre, Figlio e Spirito Santo. Tale capitolo dunque della teologia appare così arido, così esposto al rischio di nominalismo, da indurre un corrispondente dubbio radicale a proposito della praticabilità del progetto teologico: non converrà forse rinunciare del tutto a ragionare di Dio, a discorrerne "oggettivamente"⁽¹⁾ per accontentarsi invece di credere in Lui, e rivolgere a Lui stesso le parole anche incerte della nostra confessione e della nostra preghiera?

Un tale dubbio può e deve essere rimosso. Gli argomenti mediante i quali esso può essere rimosso sono, sotto certo profilo, "facili". Si dirà: è indubbio che del Dio cristiano — e dunque del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo — può dire qualche cosa di sensato e di vero soltanto colui che crede in Lui, colui dunque che lo ha anzitutto "conosciuto" mediante la fede nel vangelo di Gesù. La teologia, sotto tale profilo, non si sostituisce, né si dispone parallelamente, rispetto alla fede viva, e dunque in particolare rispetto alla pratica della preghiera, e più in generale del rapporto esisten-

(1) Ricordiamo a tale riguardo il dibattito tenutosi nel 1968 su iniziativa delle facoltà domenicane di Saulchoir: *Processo all'oggettività di Dio. I presupposti filosofici della crisi dell'oggettività di Dio*, Borla, Torino 1971.

ziale con Lui. La teologia al contrario deve configurarsi quale programma di riflessione sulla fede; di ritorno ragionante sulla fede, volto all'obiettivo di esplicitare le "ragioni" della fede, e dunque le "ragioni" di quella verità "oggettiva" a cui la fede di fatto si rivolge.

La possibilità e la necessità di un tale ritorno riflessivo sulla fede costituiscono le condizioni imprescindibili perché la fede possa essere qualificata come "vera", e possa come tale essere proposta all'attenzione di ogni uomo.

Ma al di là della, almeno eventuale, chiarezza e persuasività che tali argomenti possono in prima battuta esibire alla coscienza di chi voglia essere insieme credente e intelligente, essi introducono interrogativi complessi e interminabili: al prospettarsi di tali interrogativi corrisponde la rinascita dell'originario dubbio, o diciamo più francamente dell'originaria "tentazione": quella di rinunciare all'interrogazione, per riposare senz'altro sulla semplice fede.

C'è un senso per cui effettivamente la fede è "semplice".

"Semplice", più precisamente, essa è nel senso che la riflessione, la chiarificazione dunque concettuale delle sue "ragioni", non s'interpone tra la fede stessa e il suo "oggetto" immediato, che è appunto Dio.

Anche così si dice la verità del vangelo di Gesù; di quel vangelo che afferma: "Il regno di Dio s'è fatto vicino": Dio stesso s'è fatto accessibile ad ogni uomo. Anche così deve intendersi l'esclamazione riconoscente di Gesù: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti, e le hai rivelate ai piccoli" (Mt 11,25).

La "sapienza" e l'"intelligenza", qui giudicate quasi fossero un diaframma che impedisce l'immediatezza della fede, anziché propiziare e prepararne l'atto, sono quella "sapienza" e "intelligenza" che presumono di dover differire la decisione credente ad un momento successivo rispetto ad un presente, nel quale non sarebbe ancora impegnata la libertà dell'uomo, ma sarebbero impegnate le capacità "inquisitorie" dell'uomo stesso. La verità di Dio si sottrae ad ogni "inquisizione": ad ogni ricerca cioè che l'uomo pretendesse di condurre risparmiando, per un momento almeno, la compromissione della propria persona. "Dio resiste ai superbi, agli umili invece dà la sua grazia" - come in molti modi dice tutta la tradizione biblica (cfr. Gc 4, 6; 1 Pt 5, 5; ma già Prov 3, 34; Sir 3, 18-20; Sap 1, 2 ecc.).

E "superbi" sono appunto coloro che pretendono sempre nuove "prove" per credere, sempre nuovi "segni", e non sanno apprezzare l'unico segno dato a questa generazione: il segno di Giona, e cioè l'invito alla conversione (cfr. Lc 11, 29-32). "Umili" al contrario sono coloro che non mettono Dio alla prova, ma subito confessano d'essere essi stessi nella prova, e in rapporto a tale prova invocano Colui che solo può salvarli.

La fede dunque è "semplice". Ma non è "semplicistica". Non rifiuta di credere ciò che da subito, da sempre, si propone alla coscienza come "credibile"; e la fede riconosce appunto come qualcosa del genere effettivamente si proponga alla coscienza dal principio della vita. Ma la fede neppure rifiuta gli infiniti interrogativi ai quali appunto un tale "credito" per sua na-

tura espone. Rifiutare gli interrogativi, per amore di “semplicità”, equivarrebbe in realtà a diventare “doppi”: semplice infatti è l'uomo che non finge, e non frappone tra se stesso e la realtà tutta che lo interpella un'immagine di se stesso e della sua vita che gli sia cara. Dio è senza “immagine” — s'intende senza “immagine” definita, e definitivamente acquisita al possesso del credente —; Dio è “vivo”, Dio ha da essere sempre da capo riconosciuto come Colui che è oltre l'uomo e che tuttavia è fedele all'appuntamento con l'uomo. La confessione di un tale Dio “condanna” l'uomo a non avere neppure di se stesso un'immagine definita, in nome della quale egli possa giudicare quali e quanti interrogativi la propria fede possa sopportare o rispettivamente debba escludere.

1.1. Il difetto di fondo del De Trinitate

Se non ci si può preventivamente immunizzare nei confronti dei molti interrogativi che la fede nel Dio di Gesù Cristo propone all'intelligenza credente, occorre per altro riconoscere come ci siano ragioni anche nell'istintiva diffidenza che la coscienza cristiana oppone alla speculazione trinitaria quale essa di fatto è venuta svolgendosi nella storia. Che quella diffidenza sia “istintiva” non significa di necessità che sia senza “ragione”. Esattamente come la fede stessa, pur essendo sotto certo profilo “istintiva”, non è senza “ragione”. Questo appunto è il compito della teologia: dichiarare le “ragioni” della fede, e dichiarare anche le “ragioni” delle sue diffidenze. Dichiarare tali “ragioni”, dunque produrre una proporzionale “intelligenza” della fede stessa, lungi dal minacciarne l'integrità, costituisce per essa un obiettivo incremento.

Questo nostro modo di discorrere, come si vede, intende opporsi a quella sorta di esteriorità reciproca tra “fede” e “ragione”, che è diventata luogo comune della teologia e della filosofia moderna⁽²⁾, suppone invece che la fede abbia “ragioni”, e più radicalmente abbia ragione, e addirittura che la ragione possa essere soltanto un attributo della fede.

Diciamo, più genericamente — o meglio, più formalmente — che la ragione non è facoltà che possa essere definita *absolute*. Proprio perché facoltà dell'uomo, o comunque attributo dell'uomo, essa deve essere definita per riferimento all'identità fondamentale dell'uomo stesso. L'identità fondamentale dell'uomo è quella che si realizza in forza dell'atto libero; e l'atto libero ha appunto la struttura dell'accordar credito a ciò che alla sua coscienza si mostra come degno di tale credito. Soggetto della “conoscenza” non è la “ragione”, né è l’“esperienza”, sia essa intesa come esperienza sensibile o come esperienza emotiva; ma è l'uomo stesso nella sua identità fondamentale.

Sicché la “conoscenza” è dall'origine legata alla libertà. Il carattere “ragionevole” della “conoscenza” è dunque carattere che non significa un'im-

(2) Sull'annosa questione dei rapporti fede-ragione cfr. P. SEQUERI, *La ragione teologica e la cultura della modernità*, “Teologia”¹³ (1988) 219-231.

possibile deduzione della verità conosciuta ad opera della “ragione”, è piuttosto carattere che consente alla coscienza di rendere ragione nei confronti di tutti di ciò a cui ha accordato credito.

Le ragioni della diffidenza istintiva che la fede oppone alla dottrina trinitaria come di fatto elaborata nel trattato della scuola sono state formalizzate, in particolare in questo secolo, dalla stessa riflessione teologica diffusa.

In prima battuta, sono state formalizzate nella denuncia della distanza dalla dottrina trinitaria rispetto alla testimonianza biblica. Tale denuncia, propiziata dal generale movimento biblico, non riguarda ovviamente soltanto il trattato *De Trinitate*, ma la teologia di scuola nel suo insieme. Essa propone la verità della fede in forma tale da non rendere ragione dell'intrinseco riferimento di tale verità alla “storia della salvezza”. La denuncia, pur avendo valore generale, acquista particolare perspicuità a fronte della trattazione del tema di Dio; più precisamente, a fronte della drastica separazione tra la trattazione “razionale” o “filosofica” del *De Deo Uno* e la trattazione dogmatica del *De Deo Trino*.

Con riferimento al *De Trinitate* in specie, la denuncia di distanza rispetto alla “storia della salvezza” è nota in particolare nella formulazione sintetica e più formale di K. Rahner⁽³⁾: la teologia trinitaria, come assestata nella trattazione manualistica corrente, sarebbe sottesa da un pregiudiziale sequestro reciproco tra quella che Rahner chiama la “Trinità immanente” e la “Trinità economica”. Tale sequestro si esprime in particolare nella tesi secondo cui una persona qualsiasi della Trinità avrebbe potuto incarnarsi, sicché nulla potrebbe desumersi a proposito dell'identità propria del Figlio dal fatto che egli appunto si sia incarnato; si esprime poi anche nella tesi che riferisce indistintamente all'unico Dio la grazia creata, sicché da capo nulla potrebbe dirsi di proprio a riguardo delle tre persone a procedere dall'“esperienza” effettiva (storica) dalla grazia. Di contro a tale sequestro Rahner propone, come noto, la tesi enfatica dell'identità tra “Trinità economica” e “Trinità immanente”.

Il nocciolo più consistente e convincente di tale tesi ci sembra possa essere enunciato in questi termini: ciò che di Dio Padre, Figlio e Spirito santo ci è noto non ci è notificato mediante nude parole (enunciati) che riguardano una realtà sotto ogni profilo sottratta alla possibilità di effettiva “esperienza” da parte dell'uomo nella storia; ma al contrario ci è notificato esattamente attraverso l'opera di Dio nella storia, e dunque attraverso la “storia della salvezza” — salve tutte le precisazioni che tale nozione obiettivamente esige — e dunque rispettivamente attraverso la fede, mediante la quale l'uomo accoglie l'opera della grazia.

(3) Ricordiamo i suoi contributi più significativi in proposito: *Osservazioni sul trattato dogmatico 'De Trinitate'*, in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, pp. 587-634; *Dottrina su Dio nella dogmatica cattolica*, in *Nuovi saggi*, III, Paoline, Roma 1968, pp. 191-217; e soprattutto il più completo e costruttivo saggio programmatico *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis*, III, Queriniana, Brescia 1969, pp. 401-502.

Il chiarimento della tesi suscita, come subito si comprende, la ritrattazione di molti temi, ed anzi senz'altro di tutti i temi teologici di carattere fondamentale. Segnaliamo in particolare il tema della fede e quello della grazia. Soltanto a patto di un superamento della nozione "dottrinalistica" di fede — assenso dell'intelletto umano ad enunciati non intrinsecamente evidenti, ma garantiti dall'autorità di Dio — è possibile rendere intellegibile l'affermazione secondo cui il Dio trino non semplicemente si dà a conoscere nella storia come colui che è al di là della storia, ma si "comunica" realmente nella storia. Soltanto a prezzo di un superamento della nozione "naturalistica" di grazia — e cioè, d'ogni nozione che concepisca la grazia come opera che Dio potrebbe produrre in noi "invisibilmente", senza in alcun modo coinvolgere le disposizioni libere del soggetto — è possibile rendere intellegibile l'affermazione secondo cui la grazia è per sua natura "esperienza" del Dio insieme trascendente e presente alla libertà dell'uomo.

La tesi di Rahner dunque, circa l'identità tra "Trinità economica" e "Trinità immanente", assai più che una tesi precisa e definita, è l'espressione quasi cifrata di un programma di revisione fondamentale di tutto il discorso teologico; un programma questo, d'altra parte, che in molti modi e con diversa compiutezza ha effettivamente occupato l'intera produzione del teologo, senza per altro che egli sia riuscito a mettere a frutto con puntualità i risultati nei suoi scritti — relativamente rari — sul tema specifico della Trinità⁽⁴⁾.

Ma torniamo alla concezione "dottrinale" della rivelazione, e alla correlativa concezione "intellettualistica" della fede, che così strettamente comanda il sequestro reciproco tra verità "immanente" di Dio ed esperienza storica (storico-salvifica in specie) di Lui.

1.2. Le ragioni del difetto

La concezione dottrinalistica della rivelazione cristiana di Dio è obiettivamente alimentata da molteplici dinamiche, reciprocamente intrecciate. Elenchiamo in particolare, assai schematicamente, queste tre dinamiche.

La prima, più generica e non esclusiva della coscienza credente, è quella per cui la coscienza dell'uomo, per sua natura oggettivata in un linguaggio, tende a "reificare" il linguaggio stesso, ad intenderlo cioè come vettore adeguato della verità a cui la coscienza aspira, dimenticando la sua originaria qualità di parola (di atto dell'uomo, dunque), e il suo permanente rimando alla libertà del soggetto⁽⁵⁾. Tale "reificazione" si produce con facilità, in

(4) Rimando alla conclusione dell'articolo di A. Bertuletti in questo fascicolo.

(5) Sull'aporetica del linguaggio, e più precisamente sulla sua inclinazione a semplicemente sostituirsi al rapporto immediato ("istintivo") dell'uomo con la realtà, molto diffusamente insiste la riflessione di F. NIETZSCHE, fin dai suoi inizi. La sua originaria competenza di "filologo" lo predispone a tale approccio. Si vedano di lui sotto tale aspetto: *Verità e menzogna in senso extramurale* (1872), la seconda inattuale *Sull'utilità e il danno degli studi storici per la vita* (1874), e l'abbozzo incompiuto di quella che

particolare, nel sapere riflesso dell'uomo, nella "teoria" dunque; e allora la "teoria" diventa formalizzazione del linguaggio da tutti i cristiani parlato, anziché intelligenza attuale della verità a cui quel linguaggio rimanda. La teoria assume, in altri termini, la scadente figura della "grammatica", della formalizzazione cioè delle leggi del linguaggio.

Una seconda dinamica, che obiettivamente opera nel senso di indurre ad una concezione dottrinalistica della rivelazione, è quella innescata dal dogma. Senza poter qui riaprire la complessa questione della natura del dogma⁽⁶⁾, rileviamo come in ogni caso esso costituisca un enunciato obiettivo e autorevole della verità alla quale la fede cristiana si riferisce; un enunciato che di fatto ha talora assunto rilievo polarizzante, o addirittura sequestrante, in rapporto al dibattito pubblico circa la verità della fede stessa. Sequestrante tale rilievo appare, quando esso induce l'intelligenza della fede a strutturarsi semplicemente come intelligenza della formula dogmatica, perdendo di vista l'obiettiva relatività della medesima formula rispetto alle più originarie e molteplici forme simboliche secondo le quali si esprime la fede a livello di testi biblici, per un lato, e a livello di tradizione pratica della fede, nella storia della Chiesa, per altro lato.

L'identità della verità rivelata — e dunque, nel suo nucleo centrale, l'identità del Dio che si rivela — al di là della molteplicità delle forme simboliche usate dagli scritti di Mosè, dei profeti e degli apostoli, è in radice garantita dall'identità dell'evento Gesù Cristo a cui le molte voci rendono testimonianza. Il dogma rischia di trasformarsi in criterio ermeneutico alternativo, rispetto a quello che in linea di diritto dovrebbe offrire il riferimento alla "storia della salvezza", in ordine al fine di esplicitare le ragioni di coerenza tra le molte forme della parola credente. Il dogma è in tal caso inteso come espressione sintetica e tuttavia completa della verità della fede. A misura in cui si realizzi un tale rischio, si produce una proporzionale deriva nominalistica della teologia. Siccome il tema di Dio — e in particolare il tema della trinità — ha costituito nella storia della Chiesa il tema di più precoce, intensa e autorevole produzione dogmatica, si comprende come esattamente a riguardo di tale tema si sia mostrata più consistente la tenta-

doveva diventare la quarta inattuale *Noi filologi* (1875). Ma il tema accompagnerà come una costante tutta la sua produzione. "Pericolo della lingua per la libertà spirituale: Ogni parola è un pregiudizio", *Il viandante e la sua ombra*, n. 55 (ed. Colli-Montinari, IV***, p.165); oppure: "Oggi, ad ogni conoscenza, si deve inciampare in parole dure come sassi, eternizzate, e invece di rompere una parola ci si rompe una gamba", *Aurora*, n. 47 (cfr. anche nn. 115 e 116; ed. Colli-Montinari, V*, pp.40, 86s). Nietzsche per altro avverte e mette in guardia anche nei confronti dei pericoli insiti in questa "scoperta". "Ci siamo ripresi i predicati delle cose, o almeno ci siamo ricordati che noi li abbiamo prestatì ad esse; stiamo attenti a non perdere, in questa conoscenza la capacità di conferirli", *Aurora*, n. 210 (ibid., p.158); il rischio qui denunciato corrisponde alla lettura "psicologistica" del nesso lingua-soggetto: una lettura la quale induce appunto l'estenuazione delle capacità umane di affermare.

(6) Si può vedere il saggio di K. RAHNER - K. LEHMANN, *Kerygma e dogma*, in *Mysterium salutis*, 2, 166-269 (del 1965), e sulla problematica della teologia post-conciliare G. COLOMBO, *La "regola della fede"*, in G. COLOMBO (cur.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, pp. 276-335.

zione per la teologia di intendersi semplicemente come intelligenza del dogma.

Una terza deriva, che aiuta ad intendere l'inclinazione del pensiero cristiano ad una rappresentazione dottrinalistica della rivelazione, è da cercare nell'obiettivo difficoltà del pensiero greco ed ellenistico in genere ad intendere i rapporti tra verità e storia, tra ragione ed esperienza, o rispettivamente tra l'eterno e il tempo, tra Dio e il mondo. Occorrerebbe a tale riguardo riaprire un ulteriore complesso dossier della riflessione sulla storia del pensiero umano: quello relativo alla "metafisica", o diciamo più cautamente quello relativo allo schema dualistico che sembra connotare tanto diffusamente l'ontologia ed insieme l'antropologia di tradizione greca. La difficoltà a coniugare verità e storia è, ultimamente, da ricondurre alla fondamentale assenza di un pensiero a proposito della libertà nella tradizione del pensiero classico. Mentre esattamente il pensiero circa la libertà costituisce obiettivamente la riflessione trascendentale più prossimamente rilevante in ordine alla comprensione della fede cristiana, e quindi della verità da essa intenzionata.

Il dualismo "metafisico" induce una proporzionale preoccupazione, per il pensiero cristiano, di affermare l'assoluta trascendenza del Dio cristiano rispetto alle incerte e mutevoli vicende del mondo sublunare. Assoluta qualificiamo tale trascendenza nel senso che l'affermazione di essa è intesa come affermazione che prescinde da ogni riferimento alla vicenda in questione. Non è un caso che il tema dell'incarnazione di Dio si sia manifestato così ostico alla mentalità ellenistica; anche una volta formalmente definito — in particolare a Calcedonia — esso minaccia d'essere di fatto estenuato nella comprensione effettiva del dogma.

La persona del Verbo, nel quale trovano la loro verità le due nature inconfuse umana e divina, minaccia di rimanere un puro soggetto grammaticale; l'umanità del Verbo stenta ad essere intesa, e ancor prima considerata, quale manifestazione della sua identità eterna, e quindi dell'identità di Dio in genere.

Il mezzo privilegiato di questa drastica separazione tra verità eterna di Dio e concretezza mutevole della storia — ivi inclusa la "storia della salvezza" — è appunto quello che consiste nel ridurre la nostra conoscenza del Dio cristiano a conoscenza che procede dalla parola del Cristo, anziché più radicalmente e più comprensivamente dalla "carne" del Cristo.

1.3. Radici patristiche e forma scolastica del difetto

Tutte queste dinamiche sono già operanti, nel pensiero cristiano, in epoca patristica⁽⁷⁾. Per quanto riguarda in particolare la tradizione latina esse trovano illustrazione emblematica nel pensiero di Agostino, e certo soprattutto nel suo *De Trinitate*.

È stato da più parti denunciato il carattere “estrinseco” delle immagini psicologiche che Agostino invoca in ordine all’intelligenza di quel mistero trinitario, ch’egli in prima battuta determina come oggetto della fede affidandosi unicamente agli enunciati del dogma. ‘Estrinseche’ tale immagini sarebbero — più precisamente — nel senso di non derivate dalla considerazione dell’*oeconomia salutis* (8). La denuncia di tale ‘estrinsecismo’ — o sinonimamente del carattere non “storico-salvifico” della dottrina trinitaria di Agostino — per un verso citata come tesi scontata da K. Rahner⁽⁹⁾, suscita anche obiezioni che tentano una difesa del pensiero di Agostino⁽¹⁰⁾. Il conflitto delle interpretazioni non può essere risolto mediante criteri soltanto “positivi”: è indispensabile ricorrere a considerazioni metodologiche e teoriche, che sfumano l’apparente drasticità del conflitto stesso. La dottrina di Agostino non può certo essere gratificata dal riconoscimento di dottrina “storico-salvifica” in forza dell’uso formale ch’egli fa della citazione biblica; è vero però che — al di là di tale uso formale — Agostino si riferisce ad una conoscenza, o più comprensivamente ad un’esperienza della fede, che è nutrita dalla rivelazione biblica in misura assai più ricca, ma anche in forma assai più complessa, di quanto non manifesti il ricorso esplicito alla testimonianza biblica.

Quanto meno a livello di formalizzazione teorica, che si dia nel pensiero di Agostino un problematico distacco tra intelligenza del mistero trinitario e intelligenza del mistero di Gesù Cristo (e quindi della sua “storia”) è indubitabile; anche se da tale distacco non si possono trarre troppo precipitose ed indiscriminate conclusioni circa la qualità cristiana di tale pensiero.

(7) Una buona ricostruzione dello status quaestionis offre M. C. BARTOLOMEI, *Elle-nizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, Jupadre, L’Aquila-Roma 1984.

(8) Ricordiamo in particolare lo studio pionieristico di M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, 1927; e più sinteticamente, dello stesso autore, *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustinus*, in F.L. CROSS (ed.), *Studia Patristica*, VI, Berlin 1962, 503-538. Più recentemente e più analiticamente, O. DU ROY, *L’intelligence de la foi selon saint Augustin: Génèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*, Paris 1966, distingue tre fasi successive nel pensiero di Agostino: quella nella quale ricorre ad immagini “ontologiche” (essere, forma, inclinazione); quella nella quale invece ricorre ad immagini “analogiche”, e più precisamente “psicologiche” (*mens, intelligentia, amor*; o anche *memoria, intelligentia, voluntas*); e finalmente quella delle immagini “anagogiche”, delle immagini cioè che si riferiscono alle forme dell’ascesa dell’anima verso Dio.

(9) Cfr. ad esempio il suo primo, e in molti modi poi ripreso articolo: *Osservazioni sul trattato dogmatico “de trinitate”*, op. cit., pp. 600-603.

(10) Cfr. E. HILL, *Karl Rahner’s Remarks on the Dogmatic Treatise ‘De Trinitate’ and St. Augustine*, “Augustinian Studies”, vol.2, Villanova University, 1971, pp. 67-80.

Vale anche per il teologo il principio secondo il quale la fede ha più ragioni di quelle ch'essa sappia riflessamente articolare.

Già in epoca patristica dunque si pongono le premesse per una comprensione del mistero trinitario come mistero anzitutto noto alla fede tramite enunciati, e del quale si tratterebbe soltanto in un secondo momento di cercare l'intelligenza mediante *rationes* attinte ad altra fonte rispetto all'*historia salutis*.

Dell'eredità patristica si alimenterà la teologia della *schola* medievale. Esattamente dalla raccolta e dall'ordinazione delle *sententiae* — bibliche e patristiche insieme, ma con privilegio obiettivo delle seconde che valgono di fatto come criterio ermeneutico per la lettura anche delle prime — inizierà l'opera dei maestri nelle scuole urbane. Lo stesso momento successivo della *quaestio* è momento il cui obiettivo è in prima battuta definito dalle *sententiae*.

La *quaestio* mira infatti alla comprensione delle *sententiae*, e più precisamente all'esplicitazione della ragione di coerenza tra di esse, al di là di ogni apparente contraddizione. Il programma definito da Abelardo, nel prologo al *Sic et non* ⁽¹¹⁾, non è esclusivo suo, non è pregiudicato dal suo presunto "razionalismo", ma è condiviso anche dal suo discepolo — e riconosciuto maestro di ortodossia — Pietro Lombardo. Il ricorso alla *ratio* appare sotto tale profilo non come il ricorso ad *altra* fonte di conoscenza al di là della testimonianza dei padri; ma come ricorso ad un criterio imprescindibile per la giusta comprensione di quella testimonianza. La *ratio* qui in questione è, non a caso, la *ratio* grammaticale; o più in generale, la *ratio* quale articolata dalle "arti del linguaggio" (*artes sermocinales*), e cioè la grammatica, la dialettica e la retorica.

L'intelligenza della fede, perseguita dalla ricerca teologica della prima scolastica, si configura sotto tale profilo come intelligenza degli asserti della fede; o anche, come intelligenza di un testo, e non (immediatamente) come intelligenza della *res*.

Tale tratto metodologico ha indubbiamente di che confermare e radicalizzare la rappresentazione della rivelazione cristiana stessa quale rivelazione verbale, ossia adeguatamente rappresentabile nei termini di un complesso di enunciati.

E tuttavia, la *ratio*, per quanto inizialmente intesa in termini logico-grammaticali, evidenzia di necessità l'imprescindibile rimando della *vox* all'*intellectus*, e rispettivamente alla *res* ⁽¹²⁾: rimando per il quale la teologia non può definitivamente assestarsi sulla figura di discorso a proposito

(11) Cfr. a tale riguardo la recensione dell'opera proposta da J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abelard*, Paris, Vrin, 1969, pp. 238-251, con bibliografia relativa; il carattere non assolutamente originale del metodo tracciato da Abelardo è evidenziato da E. BERTOLA, *I precedenti storici del Sic et Non di Abelardo*, "Rivista di Filosofia Neoscolastica" 53 (1961) 255-280.

(12) Lo schema *res-intellectus-vox* è quello fondamentale nella teoria del linguaggio svolta da Boezio nei suoi due commenti al *Peri Hermeneias* di Aristotele: cfr. J. SCHLENKER, *Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summa Alexanders von Hales*, Freiburg 1938, pp. 288-290.

di discorso (in ipotesi, dei padri della fede), ma deve di necessità assumere la figura di discorso a proposito della cosa. In particolare sul tema trinitario, appare per altro operante una dinamica che sembra opporsi all'inesorabilità logica di tale rimando; quella dinamica sembra al contrario obiettivamente orientata a sancire l'intrascendibilità dei pochi enunciati formalissimi nei quali si concentra la formulazione del dogma trinitario, facendo di essi una sorta di sistema assiomatico al quale "ridurre" ogni altra possibile affermazione della tradizione della fede relativa al mistero trinitario; la "riduzione" comporta l'interpretazione di tali affermazioni quali mere tautologie; tale circostanza costituisce di per sé un impoverimento, o diciamo più francamente una mortificazione, della multiformità delle risorse simboliche a disposizione della fede cristiana per confessare la verità indefinibile del mistero di Dio. Ma — ciò che è più grave — tale assiomatizzazione del linguaggio cristiano comporta la condanna degli stessi "assiomi" fondamentali, e cioè degli enunciati del dogma, all'insignificanza, ad un'irrimediabile deriva nominalistica.

La dinamica della quale stiamo discorrendo è quella a cui danno corpo i rappresentanti del pensiero scolastico più "ortodosso", più preoccupato cioè della fedeltà del pensiero teologico all'ortodossia. Si tratta, più precisamente, della linea di pensiero che — di contro agli "errori" di Abelardo, e alle spericolate speculazioni di Gilberto di Poitiers e della sua scuola (Simone di Tournai, Alano di Lilla, Raoul Ardens) - professano l'intenzione di attenersi rigorosamente all'insegnamento di Pietro Lombardo. Rappresentanti di tali linee sono in particolare Pietro di Poitiers e Prepositino di Cremona.

Il rilievo privilegiato che assume l'opera di quest'ultimo, cancelliere a Parigi all'inizio del XIII sec. (1206-1209), quale interprete del pensiero comune di quei *magistri nostri* ⁽¹³⁾ che rappresentano appunto la "ortodossia" lombardiana a cavallo tra i due secoli, risulta dal riferimento assolutamente prevalente alla sua opera da parte di Alessandro d'Hales nella sua *Summa*, in specie nel trattato sui "nomi divini"; ed anche dal fatto ch'egli sia l'unico maestro parigino del XIII secolo citato per nome dallo stesso Tommaso e (più ancora) da Bonaventura ⁽¹⁴⁾.

I fautori dell'"ortodossia" giudicano la verità del dogma minacciata dal-

(13) Prepositino usa con grande frequenza l'espressione, nella sua *Summa* "*Qui producit ventos*", come si può verificare già nel testo del primo libro, *De divinis nominibus*, da noi edito in appendice a G. ANGELINI, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino*, "Analecta Gregoriana", vol. 138, Roma 1972. Per l'identificazione dei *magistri nostri*, cfr. L. HÖDL, *Die Geschichte der Scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, I, Münster 1960.

(14) Appunto tale rilievo, indubbiamente documentato, di Prepositino nel dibattito teologico a lui contemporaneo, a cui fa contrasto l'esiguità dell'interesse per la sua figura nella letteratura secondaria, ci indusse a sceglierlo come tema di ricerca per la nostra tesi di dottorato: lo studio citato alla nota precedente è appunto la pubblicazione di tale tesi. Rinviamo qui, una volta per tutte, a questo studio, per la documentazione più analitica della ricostruzione sintetica del dibattito scolastico che proponiamo nel presente articolo.

le intemperanze della logica, o più precisamente, di quella singolare forma della logica nota nella letteratura come *Sprachlogik*, che di fatto dominò la speculazione trinitaria della seconda metà del XII secolo; si avventurano quindi sulla scivolosa via che presume di dettare per il discorso trinitario *regulae* diverse da quelle valide per il discorso in generale. Le ragioni di tale improbabile scelta non possono essere apprezzate, se non considerando le forme effettive che assumeva la speculazione logico-linguistica sul tema trinitario e i problemi che essa proponeva.

Tali problemi non possono trovare soluzione, e ancor prima univoca formulazione, altro che accedendo francamente ad un livello di riflessione ontologica ulteriore rispetto a quello — pure già in qualche modo “ontologico” - della *Sprachlogik*. A tale livello appunto accede il pensiero della grande scolastica, soprattutto grazie al cosiddetto terzo ingresso di Aristotele⁽¹⁵⁾, e quindi ad opera di Tommaso. Ma sembra che tale inserimento abbia prodotto uno scarso guadagno per quanto attiene all’argomento specifico della trinità: permane infatti, ed anzi per certi aspetti si esaspera, nella grande scolastica, la separatezza tra i due temi del *De Deo uno* e del *De Deo trino*. Il *De Deo uno* si configura come un *De divina essentia*, che può certo avvantaggiarsi del rinnovato pensiero metafisico; il *De Deo trino* conserva invece fondamentalmente la forma della speculazione linguistica sulle formule dogmatiche. In parte ciò accade a motivo del già realizzato sequestro di quelle formule rispetto all’*œconomia* da cui esse obiettivamente derivano e la cui verità esse dovrebbero confessare. In parte accade invece a motivo dell’incapacità del rinnovato discorso filosofico su Dio ad istituire in maniera determinata il rimando alla storia, all’esperienza dunque della libertà umana, e quindi alla fede intesa in accezione non intellettualistica.

Vediamo dunque distintamente alcuni dei più significativi momenti della vicenda del pensiero scolastico sulla trinità, a cui s’è fatto cenno.

2. LA DOTTRINA TRINITARIA NELLA PRIMA SCOLASTICA

2.1. Abelardo

Odiosum me mundo reddidit logica: tale riconoscimento di Abelardo, contenuto in una sua lettera ad Eloisa, vale non soltanto riferito ai suoi contemporanei, ma anche con riguardo al lettore odierno, quanto meno per ciò

(15) Lo schema dei tre ingressi di Aristotele — logico, dialettico (analitici posteriori) e metafisico — fu proposto da Y. CONGAR, nell’art. “Théologie” del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, coll. 375-378; lo schema appare per altro oggi largamente approssimativo e insoddisfacente; per un’informazione sintetica più aggiornata circa i modi della ripresa dell’eredità aristotelica nel pensiero scolastico si può vedere W. KLUXEN, *Aristoteles/Aristotelismus*, V/1: *Mittelalter*, in TRE, *Theologische Realenzyklopedie*, Bd. 3 (1978) pp. 782-789.

che si riferisce ai suoi scritti di argomento trinitario⁽¹⁶⁾. “Odiosi” appaiono questi scritti a motivo appunto di un eccesso di sottigliezza dell’analisi logica del linguaggio trinitario, rispetto ai risultati che se ne ricavano per quanto attiene la *sententia* o l’*intelligentia* del medesimo linguaggio.

I contemporanei che ebbero in “odio” Abelardo a motivo dei suoi eccessi dialettici sono, sopra tutti gli altri, Bernardo da Chiaravalle e Guglielmo di Thierry. J. JOLIVET⁽¹⁷⁾ ha tuttavia persuasivamente mostrato come l’accusa ch’essi rivolgono ad Abelardo⁽¹⁸⁾, in specie per ciò che riguarda la materia trinitaria, non trova alcun fondamento nelle sue opere. L’accusa è quella prevedibile: Abelardo presume di sostituire la ragione alla fede, presume di giudicare la fede, o anche presume di “comprendere” ciò che per sua natura è mistero incomprensibile. Abelardo, in realtà, si mostra preoccupatissimo di precisare e difendere il dogma nel suo tenore letterale; egli usa la *ratio* — o più precisamente, nel suo linguaggio, *rationes necessariae* — esattamente al fine di garantire questo obiettivo, di contro agli pseudo-dialettici (Roscelino è il più noto tra di loro) che lo compromettono. Rispetto allo spazio dedicato a quest’intento, minore e scarso è lo spazio dedicato ad illustrare il significato dei *verba divina* mediante *rationes* soltanto *verisimiles et honestae* a vantaggio di una sana *intelligentia* e di un’*amplificatio fidei*.

L’accusa di Bernardo e Guglielmo di Thierry, obiettivamente faziosa, o comunque procedente da incomprensione del pensiero di Abelardo, ha tuttavia anche una certa pertinenza. Tale pertinenza non si esprime però ade-

(16) Questi scritti, com’è noto, sono tre: il *Tractatus de unitate et trinitate divina*, noto anche come *Theologia Summi Boni*, ed. H. OSTENDLER, “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters” XXXV, 2-3, Münster 1939; la *Theologia Christiana* e finalmente l’*Introductio ad theologiam*, o anche *Theologia scolarium*, già pubblicati dal MIGNÉ, P.L. 178 (da questa edizione citeremo), poi ripubblicati dall’edizione di V. COUTIN, *Petri Abelardi Opera*, vol. II, Paris 1849.

(17) Oltre allo studio generale *Arts du langage et théologie chez Abelard*, già citato, si veda di lui l’articolo *Sur quelques critiques de la théologie d’Abelard*, “Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 30 (1963) 7-51.

(18) Citiamo pochi testi significativi. Anzitutto la lettera di Guglielmo a Bernardo nella quale sono segnalate le *insolitas in fide vocum novitates* contenute nei primi due trattati trinitari di Abelardo; prima dell’elenco dei *capitula* incriminati, così Guglielmo sintetizza l’accusa di metodo: “...quasi in vacuum rempublica Ecclesiae domesticus irruens inimicus, singulare in ea sibi magisterium arripuit: agens in Scriptura divina quod agere solebat in dialectica, proprias adinventiones, annuas novitates; censor fidei, non discipulus; emendator, non imitator” (P.L. 182, 532A); all’accusa generale corrisponde più puntualmente il secondo *capitulum* imputato ad Abelardo: “Quod impropria dicit esse in Deo nomina Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, sed descriptionem hanc esse plenitudinis summi boni” (*ibid.*). Nella *Disputatio adversus Petrum Abelardum* annessa alla lettera, Guglielmo usa una formula icastica, con riferimento ad Abelardo: “Ipse vero de omnibus amat putare, qui de omnibus vult disputare, de divinis aequae ac de saecularibus” (P.L. 180, 249B-250A): *putare* è qui in antitesi rispetto a *credere e scire*; indica dunque l’opinione incerta. Bernardo nella sua lettera 191 al papa Innocenzo III, insieme a molte altre formule aspre ed ingiuriose contro Abelardo, formula questa accusa: “...christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere” (P.L. 182, 357).

guatamente nelle ragioni da essi invocate; la critica non sa argomentarsi, procede invece fondamentalmente da un modo di “sentire”. Anche il modo di “sentire” cristiano d’altra parte — come più volte s’è notato — e cioè il modo di esprimersi a monte rispetto ad ogni adeguata riflessione concettualizzante, ha le sue “ragioni”, che attendono di divenire oggetto di intelligenza riflessa. Non si può imporre pregiudizialmente un limite alla *ratio* — e dunque, genericamente, alla ricerca di intelligenza dei *verba divina* — ma occorre semmai che la *ratio* stessa riconosca la permanente trascendenza della verità rispetto allo sforzo di formalizzazione “logica”. Il difetto della *ratio* di Abelardo non consiste nelle sue pretese eccessive; consiste invece in quella proliferazione interminabile della sottigliezza grammaticale, che nasce dall’incapacità obiettiva della sua “logica” ad istituire in modo determinato il riferimento alla *res* che sta oltre l’enunciato, e l’enunciabile. Non sarebbe per altro pertinente l’argomento che presumesse semplicemente di distrarre il “dialettico” dal suo compito, richiamandolo al più conclusivo compito dell’adorazione e della preghiera. La “dialettica” stessa dovrebbe invece esprimere, *juxta propria principia*, il proprio omaggio alla preghiera, e più in generale a quella fede, di cui sono obiettivamente espressione gli stessi asserti dogmatici.

Ma consideriamo più da vicino il senso dell’articolazione della teologia trinitaria di Abelardo (e non solo di quella trinitaria) nei due momenti, della *rationes necessariae* e delle *rationes verisimiles et honestae*.

Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid dicimus, rationem praecedat auctoritas: il principio metodologico enunciato da sant’Agostino (*De moribus Ecclesiae*, I, 2), e citato espressamente da Abelardo stesso, rimane la formula sintetica del suo programma teologico. Precede l’*auctoritas*, segue la *ratio*. La precedenza dell’*auctoritas* è senz’altro interpretata come precedenza del testo, o dello *scriptum*, e dunque delle *sententiae* che costituiscono testimonianze autorevoli della fede. Già qui si annida il rischio nominalistico. In ogni caso, rispetto allo *scriptum* che precede, Abelardo distingue due livelli di ricerca (*discussio, disputatio*): il primo mirante esattamente a chiarire lo *scriptum* e a difenderlo dai molteplici (ed anzi senz’altro infiniti) fraintendimenti possibili; il secondo invece mirante a istituire un’intelligenza di esso. Pur comportando già il primo livello di ricerca un ricorso alle *rationes*, e dunque alla *ratio*, Abelardo usa (anche) questo termine in accezione antitetica rispetto a *scriptum*. Leggiamo un testo programmatico, che, posto all’inizio del III ed ultimo libro della *Theologia christiana* (P.L. 178, 1211 B), intende scandire il passaggio dal primo momento della *disputatio* svolto fino a quel punto al secondo momento a cui è appunto dedicato il libro III.

Cum omnis controversiae discussio aut in scripto aut in ratione versetur, ut eisdem terminetur, si huiusmodi est quae finem accipiat, primo nobis necessarium duximus ex scriptis praecellentium sapientium ad nostrae fidei firmamentum auctoritates conferre; deinde ipsas etiam auctoritates ad nostrae perfectionem disputationis superest rationibus fulciri.

La *discussio in scripto*, e dunque la *collatio auctoritatum*, esige per altro già per se stessa il ricorso a *rationes*; ed anzi, sono soltanto le *rationes* addotte a questo livello dalla ricerca che Abelardo qualifica come *rationes necessariae*. Tali *rationes* per altro non mirano in alcun modo ad estenuare lo *scriptum*, riconducendolo ad un senso la cui verità sarebbe appunto garantita dalle *rationes* anziché dall'autorevolezza dei sapienti antichi; tali *rationes* viceversa intendono semplicemente esonerare lo *scriptum* dalle pretestuose obiezioni mosse contro di esso da coloro che non l'intendono; e dunque intendono promuovere una qualche intelligenza delle autorità.

Il progetto di distinguere la semplice intelligenza del testo da un'ulteriore intelligenza (*ratio*), che sola si riferirebbe alla realtà che sta oltre al testo, è problematica; e di tale problematicità è obiettivo indice l'uso incerto dei termini *ratio* e *rationes*: a volte usati in antitesi a *scriptum* e *auctoritates*, a volte invece usati per esprimere l'unico possibile modo in cui può articolarsi una considerazione delle autorità che non si limiti alla semplice ripetizione.

Di che genere sono in concreto le *rationes necessariae*, alle quali Abelardo si appella nel primo momento della sua ricerca, quando si tratta in specie del tema trinitario? Tutti i fraintendimenti del dogma trinitario gravitano intorno a questo nocciolo aporetico centrale: come conciliare l'unicità essenziale di Dio con la pluralità delle persone? Più precisamente, trattandosi per il momento almeno, di *discussio in scripto*, il problema fondamentale è quello di esplicitare le regole linguistiche, che garantiscono un giusto modo di articolare l'affermazione dell'unità con l'affermazione della trinità. Abelardo svolge dunque, nei tre trattati in questione, anzitutto una disquisizione logico-grammaticale circa i diversi modi di intendere l'*idem* e il *diversum* ⁽¹⁹⁾, che predispone lo schema secondo cui articolare giudizi circa l'identico e il diverso in Dio. Fa seguire una trattazione più precisa sulla categoria di *persona*, e dunque sulla categoria formale assolutamente privilegiata per designare il "diverso" - o le *proprietates* — in Dio; il senso della categoria per altro non è alla fine definito in termini generali; è negato che il termine abbia, quando riferito a Dio, lo stesso significato ch'esso ha correntemente; il suo impiego comporta una *translatio*; ma a tale *translatio* Abelardo non sa far corrispondere una nozione generale di *persona*. Il termine è definito unicamente attraverso i suoi referenti:

Persona est in illa summa trinitate, Deus Pater vel ejus Filius sive amborum Spiritus Sanctus ⁽²⁰⁾.

I referenti d'altra parte sono noti unicamente in forza del nome ad essi assegnato dal Verbo incarnato.

(19) Se ne può vedere l'analisi dettagliata in J. JOLIVET, *op. cit.*, pp. 285-293.

(20) *Introductio ad theologiam*, P.L. 178, 1068a.

Summi boni perfectionem, quod Deus est, ipsa Dei sapientia incarnata Christus Dominus describendo tribus nominibus diligenter distinxit, cum unicam et singularem, individuum penitus ac simplicem substantiam divinam Patrem et Filium et Spiritum Sanctum tribus de causis appellaverit. (21)

Appare in questo testo, nella maniera più evidente, la sottesa rappresentazione “dottrinalistica” della rivelazione, e cioè la riduzione di essa ad enunciati. L'accusa di ridurre le tre persone a puri “nomi” (22), che denuncia una deriva certo effettivamente operante nel pensiero di Abelardo, non riguarda per altro tale pensiero più di quanto riguardi tutta la teologia del XII secolo, ed anzi già il pensiero di Agostino (23). L'accusa appare pertinente per ogni teologia la quale non sappia procedere oltre l'enunciato del dogma — e più radicalmente, oltre le enunciazioni di Gesù stesso — per intendere la verità. Il testo di Abelardo sopra citato — come molti altri simili — rappresenta nella sua ottica unicamente l'omaggio al principio formalissimo secondo cui l'*auctoritas* precede la *ratio*, e la *ratio* a null'altro può riferirsi se non alla *auctoritas* stessa.

Seguono, nei tre trattati di Abelardo, le *similitudines*, esse appunto qualificate come *rationes necessariae*, e cioè come argomenti che dovrebbero confermare la pensabilità degli enunciati trinitari e impedire lo stravolgimento. Le ricordiamo, seguendo il testo dell'*Introductio in theologiam*.

La prima *similitudo* è quella offerta da un uomo, che è uno solo e tuttavia ha molte proprietà distinte: è sostanza, ha un corpo, ha relazioni molteplici, è magari insieme padre e figlio, certo in relazione a persone distinte. *Ita et in Deo licet eadem essentia sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus, alia tamen est proprietas Patris (...), alia Filii (...), alia Spiritus Sancti* (P.L. 178, 1067 A). Quest'immagine qualora sia pensata quale immagine del Dio tripersonale, ha certo di che aggravare il sospetto di “modalismo”; ma Abelardo non intende proporla quale immagine di Dio, quanto piuttosto quale modello logico (modello euristico, e non ermeneutico, non rilevante cioè sotto il profilo del senso, ma solo sotto quello dello schema formale) che mostri la non contraddittorietà tra unità dell'essenza e distinzione persone.

(21) Si tratta dell'*Incipit* della *Theologia Summi Boni* (ed. H. OSTLENDLER, 2,24-28); ed anche della *Theologia Christiana* (I,1; P.L. 178, 1123A).

(22) *Vacua nomina tantum*, dice Otto di Frisinga recensendo l'imputazione fatta ad Abelardo al Concilio di Soissons: cfr. *Gesta Fridirici Imperatoris*, I,47.

(23) È spesso ricordata la famosa sentenza di lui: *Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur, De Trinitate*, V, 9,10: il termine “persona” non esprime positivamente una *ratio* (per quanto formale ed astratta) che accomuni i tre, ma solo distingue collettivamente i tre; il fatto che Agostino si serva di immagini “psicologiche”, tratti cioè della considerazione dei rapporti interni all'unica coscienza, piuttosto che da immagini attinte all'ambito delle relazioni interpersonali *in humanis*, corrisponde alla sua preoccupazione di evitare in ogni modo il “triteismo”. Cfr. sull'argomento A.C. LLOYD, *On Augustine's Concept of a Person*, in R.A. MARKUS (ed.), *Augustine: A Collection of Critical Essays*, Garden City, N.Y., 1972, pp. 191-205.

La seconda *similitudo* è grammaticale; è quella più precisamente offerta dalle tre persone del verbo: la persona di colui che parla, di colui al quale è rivolta la parola, di colui del quale la parola dice. Le tre persone del verbo non sono persone realmente distinte, nel senso che un'unica persona reale può essere in diversi casi prima o seconda o terza persona del discorso.

Per la terza similitudine, è opportuno *post grammaticam quasi puerilem disciplinam ad philosophicam perfectionem conscendere* (1068 A). L'esempio "filosofico" è quello offerto dal bronzo, dal sigillo fatto di bronzo, e finalmente dal sigillo nell'atto stesso in cui imprime la sua forma nella cera (*aes, sigillabile, sigillans*). Tale schema logico consente ad Abelardo di rappresentare — per così dire — l'asimmetria delle relazioni trinitarie: il sigillo è fatto di bronzo, non si distingue materialmente dal bronzo di cui è fatto, e tuttavia altro è il bronzo e altro è la forma che sola rende *sigillabile* il sigillo. E così via.

Il riferimento di tale *similitudo* alla coppia materia-forma predispone il passaggio all'altra similitudine: quella logica, offerta dal rapporto tra il genere e la specie. Il Figlio è in rapporto al Padre come la *sapientia* in rapporto alla *potentia* di Dio: la *sapientia* è *quaedam potentia*, è più precisamente *potentia discernendi*, non temporalmente o comunque materialmente distinta dalla *potentia* senza ulteriori specificazioni, e tuttavia realmente distinta, così come in generale il genere non può sussistere altro che nelle sue diverse speci.

Bastino questi accenni, per intendere il senso e il limite di tutte le *similitudines* invocate da Abelardo: esse non riguardano altro che la lettera dell'enunciato dogmatico, la sua struttura logica, non invece la verità dell'enunciato; esse sono in tal senso assai estrinseche e in nessun modo conferenti all'obiettivo dell'intelligenza del significato positivo del dogma.

Alla chiarificazione positiva della verità di Dio intendono invece servire le *rationes* proposte in un momento ulteriore della riflessione: quella che sopra vedevamo distinta dalla prima (*discussio in scripto*) come *discussio in ratione*. In questo ulteriore momento, descritto espressamente come momento edificante e non semplicemente apologetico, Abelardo dichiara di ricorrere a *verisimiles et honestissimae rationes*. La transizione al nuovo genere di argomentazione è descritto in questi termini programmatici, all'inizio del I. III dell'*Introductio in theologiam*:

Expeditis his quae ad singularem Christianae fidei professionem attinere videntur, de discretionem videlicet trium personarum in una eademque penitus ac simplici divinitatis substantia, juvat in huius summi boni perfectione contemplanda mentis aciem altius imprimere, ac diligentius singula replicando quaecumque aliquid quaestionis habere videntur, verisimilibus et honestissimis rationibus diffinire, ut quo amplius innotuerit huius summi boni perfectio majori unumquemque ad se trahat desiderio (...) In superioribus itaque libellis ad nostrae professionis defensionem elaboratum est, hic vero ad ipsius amplificationem elaborandum (1058 B).

La contemplazione capace di accrescere la conoscenza della perfezione di Dio, e quindi di intensificare il desiderio, è annunciata quasi riguardasse

sia l'unità di Dio che la trinità delle persone. Essa di fatto si limita al primo di due temi annunciati; là infatti dove segnala la sua intenzione di passare dall'unità della sostanza *ad discretionem trium personarum*, di fatto inizia una considerazione analitica relativa alle questioni proposte dagli attributi dell'onnipotenza, della scienza o sapienza, della benignità di Dio. Fin dall'inizio di questa sezione per altro era stata in qualche modo virtualmente annunciata la concentrazione dell'attenzione sui temi "essenziali". L'oggetto della riflessione infatti non era a quel punto la *singularis Christianae fidei professio*, ma era la *perfectio summi boni*, che si suppone in qualche modo notificata dalla realtà creata tutta, e non invece dagli enunciati della rivelazione. Abelardo per altro suppone un'obiettiva identità tra tale *perfectio* e la realtà di cui dice il dogma trinitario: i nomi divini, diligentemente assegnati da Gesù Cristo al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, nominano appunto quella *perfectio*, e non dicono invece di altri aspetti del mistero di Dio che non sarebbero in alcun modo accessibili alla coscienza umana. In quest'ottica si intende come Abelardo possa considerare gli stessi *philosophi* come testimoni della Trinità, esprima in tale contesto il senso della trinità mediante la terna *potentia, sapientia, benignitas* ⁽²⁴⁾.

Sussiste una correlazione degna di nota tra l'obiettivo perseguito a questo secondo livello di riflessione — e più precisamente, l'obiettivo di intensificare il *desiderium* mediante la più penetrante *contemplatio* — e il fatto che le *rationes* adibite siano *honestae*. L'assenso alla verità di Dio — e dunque la fede, anche se Abelardo non impiega il termine — è considerato da Abelardo come una questione di scelta, e non invece come una necessità imposta da evidenza incontrovertibile. La figura dell'evidenza incontrovertibile è appunto quella della necessità logica, di cui era questione nella *discussio in scripto*. Per persuadere l'uomo a credere in Dio — e dunque anche a credere tutto quello che la fede (*fides quae*) afferma a suo riguardo — occorrono argomenti i quali facciano appello all'uomo buono, all'uomo cioè che si compiace del bene e non invidia nessuno.

Riconoscere l'unità di Colui che crea e regge tutte le cose equivale a garantire la massima concordia possibile tra di esse.

Questo basta a rendere "verisimile" tale riconoscimento. Dopo aver svolto un argomento simile, Abelardo così conclude e insieme esplicita il senso dell'argomento stesso:

Produrre considerazioni di questo genere come *rationes* per affermare la singolarità dell'eccellenza divina penso sia sufficiente: assentire ad esse credo sia anche facile per chiunque è buono, non invidioso nei confronti di alcuno, e dunque lieto di tutto ciò che concorre alla stima di tutte le cose. Ci

(24) *Tale est ergo Deum esse tres personas (...) ac si dicamus divinam substantiam esse potentem, sapientem, benignam, Theologia Summi Boni*, 3, 13- 15; un po' più cautamente si esprime la *Theologia Christiana* (1125G): "Tale est ergo tres personas, hoc est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, in divinitate confiteri, ac si commemoraremus Potentiam generantem, divinam Sapientiam genitam, divinam Benignitatem procedentem".

serviamo più di ragioni oneste che di ragioni necessarie; presso i buoni infatti è considerato sempre come più importante quello che è maggiormente raccomandato dall'onestà; la *ratio* più importante è sempre quella che si riferisce all'onestà (*ad honestatem vergit*) più che alla necessità; le cose oneste infatti piacciono per se stesse, e legano subito noi ad esse per loro intrinseca forza. Non c'è nessuno al quale la ragione della propria coscienza (*propriae ratio conscientiae*) non suggerisca quanto sia bello e salutare il fatto che tutte le cose appartengano ad un unico ottimo, che è insieme reggitore e creatore; e che quindi tutte le cose avvengano e sono rette dalla ragione piuttosto che dal caso⁽²⁵⁾.

Sia riferita all'uomo che a Dio, la figura della *ratio* appare qui figura assai lata ed indeterminata: essa esprime il principio della convenienza, assai più che quello della argomentazione logica: L'idea di una *ratio conscientiae* insinua obiettivamente un nesso stretto tra conoscenza di Dio e attitudine pratica dell'uomo.

Tale inclinazione — sia pure assai iniziale ed implicita — di Abelardo a produrre un'*amplificatio* della professione della fede mediante il riferimento a *rationes honestae*, e dunque in ultima analisi ad evidenze morali, troverà innumerevoli riscontri nella teologia successiva preoccupata di svolgere il significato "edificante" del mistero trinitario. C'è una logica obiettiva in tale inclinazione. Essa è strettamente connessa alla riduzione della verità del mistero, quale trasmessa dalla tradizione cristiana, a puri enunciati; la corrispondente applicazione della *ratio* (nella terminologia di Abelardo, *necessaria*) a quella verità è compiuta in termini semplicemente logico-grammaticali, quindi formali ed estrinseci. Una tale *ratio* non incrementa la comprensione di quegli enunciati, ma soltanto li difende da ogni arbitraria manipolazione intrapresa per presunti motivi di presunta inconsistenza interna agli enunciati stessi. Al termine di un tale lavoro della *ratio*, la verità del mistero rimane muta come all'inizio. L'opera ermeneutica della *ratio* sembra come condannata a ricominciare da altrove.

Il mistero per altro appare così esposto a incontrollabili percorsi allegorici. Il rimedio a questa inclinazione non può ovviamente prodursi altrimenti che ad opera di una *ratio* capace di riconoscere negli enunciati, dai quali procede la riflessione teologica, non immediatamente la parola di Dio, o i "nomi" che il Figlio stesso ha dato alle persone divine, ma la professione umana della fede in Dio. La fede soltanto intenziona la verità del mistero.

(25) Ecco il testo latino: "Haec quidem ad astruendam divinae singularitatem excellentiae pro rationibus induci satis arbitror: quibus et facile assentire quemque bonum existimo, qui nulli invidus, omnium rerum commendationi plurimum congaudet. Magis autem honestis quam necessariis rationibus nitimur; quoniam apud bonos id semper praecipuum statuitur quod ex honestate amplius commendatur, et ea semper potius est ratio quae ad honestatem amplius quam ad necessitudinem vergit, praesertim cum quae honesta sunt per se placeant adque nos statim ad se sua vi alliciant. Quam honestum vero sit ac salubre omnia ad unum optimum tam rectorem quam Conditorem spectare; et cuncta potius ratione quam casu fieri seu regi nullus est cui propriae ratio non suggerat conscientiae" (1320AB).

La fede certo non è mai senza parole; suppone l'*auditus* ai suoi inizi, e suppone la *professio* nel suo atto. E tuttavia la fede si rivolge a ciò che sta oltre la parola. La considerazione riflessa degli enunciati, mediante i quali si professa la fede, esige di necessità che la *ratio* teologica si riferisca essa stessa alla fede, e dunque al suo "oggetto"; soltanto così essa sarà in grado di rendere riflessamente ragione del senso e della verità degli enunciati stessi.

2.2. Gilberto di Poitiers

Più sottile, ma anche più promettente, orientamento assume la speculazione trinitaria ad opera di Gilberto di Poitiers e della sua "scuola" - le virgolette sono di rigore, per i motivi che saranno poi accennati.

Sinteticamente, il vantaggio dell'indirizzo inaugurato da Gilberto può essere espresso così: egli persegue l'obiettivo di formalizzare il diverso regime epistemologico (o forse solo linguistico) delle affermazioni a proposito di Dio proprie del discorso sulla sua essenza e rispettivamente delle affermazioni proprie del discorso sulla trinità delle persone. Tale obiettivo più specifico si iscrive entro il programma più generale di formalizzare le *regulae*, o *maximae*, o *communes animi conceptiones* caratteristiche delle diverse *disciplinae* o *facultates*.

Non solo nel caso del discorso su Dio, ma con riguardo ad ogni discorso, è indispensabile avere presenti le *regulae* specifiche di quel discorso, per evitare equivoci, dubbi od errori di qualsiasi genere. La *lexis* (= *vox*, *dictio*, ma nella terminologia medievale viene a significare come "legge del discorso") infatti non è l'unica per tutti i generi di discorso.

Tale programma epistemologico non è originale di Gilberto; costituisce invece la ripresa di un programma già enunciato e in qualche misura realizzato da Boezio; appunto nella forma del commento agli opuscoli di Boezio si esprime la riflessione di Gilberto⁽²⁶⁾.

Per la determinazione delle *regulae* relative al discorso su Dio, è rilevante la distinzione delle tre *scientiae speculativae*: quella *naturalis*, quella *mathematica* e quella *theologica*. Accanto alle *scientiae speculativae*, stanno l'etica e la logica, che nell'ottica di Gilberto non sono immediatamente rilevanti per il discorso su Dio.

Notiamo, per inciso, come esattamente la logica e l'etica appaiono *in re*, se non anche *in actu signato*, le discipline più rilevanti in ordine alla riflessione su Dio nell'ottica di Abelardo.

La distinzione tra le tre scienze speculative si produce in Gilberto facen-

(26) Cfr. l'ed. critica dei suoi scritti curata da N.M. HÄRING, *The Commentaries on Boethius*, "Studies and Texts", 13, Toronto 1966. La prima disciplina che aveva proceduto alla formulazione esplicita dei suoi principi era stata la matematica: "Ut igitur in mathematica fieri solet, ceterisque etiam disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sciuntur efficiam" dichiara Boezio all'inizio del *De Hebdomadis* (P.L. 64, 1311B).

do riferimento ad una distinzione, che è insieme e sotto diverso profilo logica e ontologica. Ci riferiamo alla distinzione tra *id quod* e *id quo*, o anche (ma conservando un'accezione rigorosamente correlativa dei due termini) tra materia e forma. Scienza in generale è possibile soltanto per riferimento all'*id quo* una qualsiasi realtà è quella che è; in altri termini, la scienza è sempre delle "forme". E tuttavia, la *scientia naturalis* considera le forme così com'esse sono in concreto, e dunque concorrenti a determinare la *subsistentia individua* (e cioè la forma singolare ed incomunicabile di esistenza) di ciascuna realtà finita.

La *scientia mathematica* invece considera le forme *aliter quam sint, id est abstractim*. Finalmente la *scientia theologica*, detta anche *intellectualis*, considera i primi principi della realtà, e cioè la forma suprema e la materia prima (*yle*). La forma suprema è subito intesa come l'*opifex*, come Dio stesso in quanto principio esemplare d'ogni realtà creata (*idea, qua tamquam exemplari deducta sunt* tutte le realtà finite)⁽²⁷⁾.

La definizione delle tre discipline speculative composta di per sé l'assegnazione del discorso su Dio alla terza di esse. E tuttavia Gilberto, al seguito di Boezio, distingue tra discorso sulla *simplex essentia* di Dio, svolto *theologicis rationibus*, e discorso circa le diverse proprietà di Padre, Figlio e Spirito Santo, che sarebbe possibile soltanto *naturalium rationibus*. Il discorso trinitario sarebbe dunque sotto tale profilo improprio. Esattamente a motivo di tale improprietà, è necessario riflessamente precisare — alla luce delle più fondamentali *rationes theologicae* — la disciplina e la ragione di analogia (*proportio*, dice Gilberto) del discorso trinitario.

In realtà, Gilberto è costretto a riconoscere come le stessa *theologica facultas* può parlare dell'essenza divina soltanto *aliqua rationis proportionem*, e cioè soltanto analogicamente. Pur essendo infatti diverse le *facultates*,

una trinum est, scilicet naturalis, quae humanae locutionis usu promptior est et in trasferendorum sermonum proportionibus prior⁽²⁸⁾.

Il discorrere *naturalibus rationibus* è quello primo e più immediato; sempre occorre procedere da esso per definire generi di discorso distinti e più specifici. Più concretamente, neppure nel discorso *theologicis rationibus* si può prescindere dall'uso delle dieci categorie aristoteliche, che pure appartengono per sé al discorso *naturalibus rationibus*. E tuttavia:

cum quis verterit haec praedicamenta in divinam praedicationem (...) cuncta quae praedicari possunt mutantur. Idest quamvis quod de Deo praedicatur nominetur 'substantia', vel 'qualitas', vel 'quantitas', vel aliquo naturalium nomine appelletur, non tamen est quod dicitur. Sed aliqua rationibus proportionem ita nominatur⁽²⁹⁾.

(27) Per la distinzione delle tre *Facultates*, si veda in particolare *De Trinitate* I, 2,28-41.

(28) *De Trinitate* I, 2,35.

(29) *De Trinitate* I, 4,22.

In forza delle regole “naturali”, è più precisa la predicazione all’ablativo dei nomi astratti di Dio: *Deus est essentia, divinitate, sapientia, fortitudine*. Tali nomi infatti indicano di per sé l’*id quo*, la forma cioè della realtà nella quale si realizzano. Siccome tuttavia in Dio non c’è distinzione reale tra forma e materia, tra *id quo* e *id quod*, siccome egli è assolutamente semplice e senza *quo sit principium*, si giustifica l’*usus loquendi* per sé improprio, che pone gli attributi in questione al nominativo: *Deus est ipsa essentia, ipsa divinitas sua, ipsa sua sapientia*, ecc....⁽³⁰⁾.

Ma torniamo all’improprietà differenziale del discorso trinitario su Dio; nonostante quanto appena detto, soltanto tale discorso è qualificato da Gilberto come *naturalium rationibus*. Esso infatti parla di più “persone” in Dio. Ora persona è il *quo* (è più precisamente la *substantia individua*) di una natura razionale, secondo la nota definizione di Boezio; è in altri termini il principio formale che fa di una natura razionale un *esse per se una* tale da non poter essere in alcun modo proprio anche di altre. Ora invece nel caso delle persone divine *quo est una, et est alia*. Il termine “persona” può dunque essere usato per riferimento a Padre, Figlio e Spirito santo soltanto *transumptum*.

Il senso di tale *transumptio* (la parola è l’equivalente latino della “metafora” greca) è precisato ricorrendo alla più formale categoria di *relatio*; in questo Gilberto con Boezio segue Agostino che già aveva individuato in tale categoria quella che unica — ad esclusione delle altre nove elencate da Aristotele — è adeguata ad intendere la pluralità (*numerositas*, dice Gilberto) in Dio. La *relatio* istituisce l’alterità, e dunque in qualche modo la singolarità dei distinti. A tale singolarità appunto si riferisce *persona*, quando usato per dire dei tre.

Unde et secundum personalitatis rationem, quae (..) de unoquoque illorum non relative sed per se predicatur, minime illa est indifferentia⁽³¹⁾.

Persona è dunque il nome (astratto) usato per indicare formalmente l’alterità dei distinti. Esso non è predicato di Dio secondo la *substantia*. Non si può perciò dire che *essentia est trinitas*, né che *essentia est Pater*, e neppure propriamente che *Deus est Pater*. I nomi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non possono in alcun modo essere usati come predicati; neppure gli astratti (*id quo* delle tre persone) possono essere predicati dell’*es-*

(30) Nel Concistorio in concomitanza del Concilio di Reims (1148), furono imputati a Gilberto quattro *Capitula*, il primo dei quali riguardava appunto tale materia: esso accusa Gilberto “quod videlicet assereret divinam essentiam non esse Deum”; in realtà Gilberto accetta l’affermazione: “divina essentia est Deus”, ma la considera una trasgressione grammaticale, ordinata all’obiettivo di suggerire che in Dio — diversamente che nelle realtà “naturali” sulle quali sono plasmate le leggi del linguaggio — non c’è distinzione tra essentia ed esse, tra forma e materia; pur avendo noi bisogno di ricorrere alle forme verbali proprie di tale distinzione per parlare di Lui. Cfr. sui quattro capitula di Reims N.M. HÄRING, *Das sogenannte Glaubensbekenntnis des Reimser Konzistoriums von 1148*, “Scholastik” 38 (1963) 402-420.

(31) *Ibid.* I, 6,3.

sentia; anzi, tali astratti non possono essere predicati al nominativo neppure delle singole persone a cui si riferiscono. Non *Pater est paternitas*, ma *Pater est paternitate*.

Appunto tali esclusioni di Gilberto suscitano corrispondenti accuse al Concistoro di Reims: vengono a lui contestate le affermazioni *Quod proprietates personarum non essent ipsae personae*, e *Quod theologiae personae in nulla praedicaentur propositione*. La ragione della contestazione è il teorema generale dell'assoluta unità di Dio.

Ma — con qualche ragione obietterebbe Gilberto — tale assoluta unità appartiene ad altro *locus rationis* rispetto al discorso trinitario. Far urgere indiscriminatamente, sempre e comunque, l'argomento dell'unità di Dio equivarrebbe a compromettere ogni (sia pur relativa) proprietà del discorso trinitario, ogni *regula* specifica di esso.

Si deve riconoscere, nell'indirizzo di riflessione inaugurato da Gilberto — ma assai più che inaugurato, riaperto da Gilberto al seguito di Boezio — un'intuizione pertinente: quella dell'eterogeneità del genere di discorso che si occupa dell'essenza di Dio, e dunque della sua unità, rispetto al genere di discorso capace di professare la trinità delle persone. C'è, oltre a questa, l'altra intuizione pertinente: cioè, i due generi di discorso non si dispongono l'uno accanto all'altro come soltanto paralleli e senza punti di contatto; il discorso *intellectualis* o *theologicis rationibus* è quello proprio o quanto meno *più* proprio (anch'esso deve infatti essere riconosciuto come affetto da un indice *proportio*, e dunque come soltanto analogico); mentre quello *naturalium rationibus* è discorso metaforico; le *regulae* del secondo discorso debbono essere precisate facendo riferimento al primo discorso. Possiamo tradurre tale tesi in termini a noi più consueti dicendo: il discorso filosofico su Dio può e deve formalizzare le ragioni di pertinenza e insieme le regole proprie del discorso specifico della fede cristiana a proposito di Padre, Figlio e Spirito santo.

E tuttavia, queste intuizioni pertinenti non appaiono adeguatamente pensate in Gilberto. La speculazione *intellectualis* non termina ad una idea di Dio la quale positivamente istituisca l'evidenza della necessità di credere in Lui per poterne parlare positivamente. L'idea essenziale di Dio appare quindi — quale per altro effettivamente essa è già in tutta la tradizione dottrinale del cristianesimo latino precedente — come una specie di limite estrinseco opposto alle affermazioni trinitarie; queste seconde non devono compromettere l'unità e la semplicità e l'assoluta "indifferenza" di Dio rispetto alle realtà create.

Il ritornante estrinsecismo tra i due discorsi su Dio che così si profila deve essere inteso per altro non solo a procedere dal lato del primo discorso, ma anche dal lato del secondo. Sotto tale profilo è la pregiudiziale rappresentazione "positivistica" delle formule del dogma trinitario — quella rappresentazione cioè che occulta il nesso obiettivo di quelle formule con la fede, e più radicalmente con l'*æconomia* (o con la "storia") istitutiva della fede — che impedisce di attingere riflessamente a quel momento originario, nel quale dovrebbe riconoscersi come l'uomo sia indotto alla fede nel

Dio di Gesù Cristo esattamente dal suo nativo e necessario riferimento ad un Dio che per altro appare nascosto.

L'impossibilità per Gilberto di pensare in forma adeguata le sue intuizioni, per altro pertinenti, espone tali intuizioni al rischio di fraintendimenti, e incoraggia a suo modo un ulteriore rigurgito di "positivismo" teologico, quale quello rappresentato dalla reazione ortodossa.

2.3. *Pietro Lombardo*

Il maestro dell'"ortodossia" è per eccellenza Pietro Lombardo; i suoi *Libri IV Sententiarum* (32) diventeranno, come noto, il libro di testo universalmente usato per la *lectio*, dunque per il primo esercizio attraverso il quale ogni scolaro è iniziato alla *Sacra Doctrina*.

Pietro Lombardo non nomina mai i maestri contemporanei, con i quali pure entra in polemica. E tuttavia la critica interna consente di individuare senza possibilità di dubbi i riferimenti in questione. Egli si oppone, in alcuni punti determinati, sia a Pietro Abelardo, del quale era stato uditore, che a Gilberto di Poitiers. Tale opposizione per altro non si sporge più di tanto nella considerazione degli argomenti usati dai due maestri; soprattutto, non affronta in termini generali i problemi di metodo teologico obiettivamente sollevati dalla loro speculazione; respinge invece in forma generica e sprezzante (*garruli ratiocinationes*) il programma di quanti gli appaiono *im-mensa ingenio suo metrirri praesumentes* (33), e richiama sbrigativamente al mistero.

Occorre per altro riconoscere come il *Magister sententiarum*, quasi in alternativa rispetto alla pretesa di determinare con precisione il senso delle singole sentenze attraverso gli eccessi delle analisi grammaticali e logiche, abbia l'accortezza di citare le *auctoritates* con relativa distensione e senza mai mistificarle. Egli nutre trasparentemente una notevole fiducia circa l'attitudine delle medesime *auctoritates* a spiegarsi da sole; correlativamente, diffida delle possibilità di formalizzazione di *regulae* generali. Occorre

(32) L'edizione critica è curata dai PP. Collegii S. Bonaventurae, in due volumi, Ad Claras Aquas 1916, seconda edizione; per quanto attiene alla diffusione delle *Sententiae* del Lombardo quale testo della *lectio* del baccelliere cfr. ad esempio le indicazioni e la bibliografia indicata da J. WEISHEPL., *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 115ss. Per un'introduzione sintetica alla teologia del Lombardo, si può vedere L. OTT, *Petrus Lombardus. Persönlichkeit und Werk*, "Münchener Theologische Zeitschrift" 5 (1954) 99-113. La sua dottrina trinitaria e teo-logica in genere non è stata oggetto di grande approfondimento da parte della letteratura recente; si vedano i due studi (descrittivi, assai più che critici) di E. BERTOLA, *Il problema di Dio in Pier Lombardo*, "Rivista di Filosofia Neoscolastica" 48 (1956) 135-150; *La dottrina trinitaria in Pietro Lombardo*, in *Miscellanea Lombardiana*, a cura del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino, Novara, 1957, pp. 129-135.

(33) I, 37,3 n. 340.; la formula introduce qui — come altrove (cfr. I, 9,3 n. 93,) — l'esposizione di una tesi di Abelardo.

per altro non dimenticare il genere letterario delle sue opere, che è raccolte di *sententiae*, e non di *quaestiones*; ed è raccolta concepita a fini didattici, non invece trattato “scientifico”. In ogni caso, a prescindere dalla determinazione più precisa dei suoi intendimenti, la sua opera sarà modello per un indirizzo della teologia del XII secolo, e non solo manuale scolastico a disposizione di tutti⁽³⁴⁾.

In nome delle *auctoritates*, dunque, Pietro Lombardo confuta i *veritatis adversarii*, i quali negano che

unum Deum sive unam substantiam esse tres personas, dicentes substantiam divinam praedicari de tribus personis, non tres personas de substantia divina⁽³⁵⁾.

Si tratta, trasparentemente, di una tesi di Gilberto — o comunque, di maestri, che appartengono alla sua scuola⁽³⁶⁾ — compresa tra quelle incriminate a Reims. La confutazione mediante *auctoritates* è obiettivamente impertinente: suppone infatti pregiudizialmente che gli *auctores* rispettino sempre la *lexis* nel loro linguaggio, e dunque respinge come impertinente il programma di Gilberto di formalizzare le *regulae* che distinguono il discorso scientifico su Dio dal discorso ordinario; che esso sia talora improprio, pur senza essere per ciò stesso criticato, non è, né può essere, ipotesi contemplata nella prospettiva del Lombardo.

Con riferimento ad un'altra tesi gilbertiana — quella più precisamente che distingue tra *proprietates personarum* e *personae* stesse, sì da rifiutare le formule del tipo *Pater est paternitas* ⁽³⁷⁾ — respinta nel nome del principio generale secondo cui *Deus hoc est omnino quod in se habet*, Pietro Lombardo cita espressamente gli argomenti addotti dagli *adversarii*; ma a tali argomenti non risponde, semplicemente s'appella al mistero.

Sia il ricorso alle *auctoritates* come ad argomento *tranchant*, che l'appello indistinto al teorema della semplicità di Dio che non tollererebbe alcuna altra distinzione in lui che quella implicita nelle relazioni trinitarie, operano nel senso di sottrarre il discorso trinitario ad ogni tentativo di formalizzazione scientifica, necessariamente condotto con attenzione alle leggi generali della proprietà del discorso. La grammatica e la logica debbono alla fine essere ridefinite, con riferimento alle necessità specifiche del discorso trinitario, anziché essere tale discorso disciplinato mediante il riferimento alle leggi generali di quelle “arti”.

(34) Per quanto riguarda l'argomento trinitario vedi J. SCHNEIDER, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, München 1961.

(35) I, 4, 2.

(36) Al tema generale dei rapporti tra Pier Lombardo e la scuola porrettana è dedicato lo studio di N.M. HÄRING, *Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretaner Schule*, in *Miscellanea Lombardiana*, cit., pp. 113-126.

(37) Cfr. I, 33, 1-2.

2.4. "Porretani" e "lombardiani"

L'equivoco conflitto tra Pietro Lombardo e Gilberto si prolunga, in certo modo, lungo tutta la seconda metà del sec. XII⁽³⁸⁾. Gli stilemi della riflessione "porretana" penetrano anche nella produzione d'indirizzo lombardiano: sia perché le opere di Gilberto in cui essi sono posti in opera non sono soltanto i trattatelli trinitari su Boezio incriminati, e quindi considerati con sospetto, ma sono anche commentari alle lettere di s. Paolo⁽³⁹⁾ largamente utilizzati al di fuori della cerchia dei discepoli; sia perché il testo delle *sententiae* di Pietro Lombardo sono glossati, abbreviati e comunque utilizzati anche da tali discepoli.

Il confronto tra le due "scuole" assume particolare vivacità a Parigi, negli anni tra il 1165 e 1190. In quella sede vengono a contatto reciproco, in particolare, tre maestri approssimativamente assegnabili all'indirizzo boeziano-gilbertiano o "porretano", e cioè Simone di Tournai, Alano di Lilla e Raul Ardens, con due maestri interpreti della fedeltà al maestro delle Sentenze, e cioè Pietro di Poitiers e Prepositino da Cremona.

La speculazione "porretana" in senso ampio s'era nel frattempo sofisticata, grazie al concorso di diverse circostanze. Anzitutto, a seguito del recupero della tradizione teologica dello Pseudo-Dionigi, attraverso la mediazione del suo interprete latino Scoto Eriugena. La distinzione dionisiana tra *theologia negationis* e *theologia affirmationis* diventa la nuova forma in cui è proposta l'antica distinzione gilbertiana tra *intellectualis* e *naturaliter versari*; la trattazione teologica tutta assume la forma del *de divinis nominibus*. Sussiste un'obiettivo convergenza tra l'impostazione dionisiana del discorso su Dio e le preoccupazioni logico-linguistiche dell'indirizzo "porretano".

Ma al di là di tale recupero della tradizione teologica orientale, rilevante è l'incremento delle conoscenze di carattere logico-grammaticale. La grammatica si evolve mediante l'impiego della dialettica (delle opere aristoteliche del *Novum Organon*), e assume quindi tendenzialmente la figura di "grammatica speculativa"⁽⁴⁰⁾. E soprattutto la logica stessa evolve integrando in se stessa gli apporti della nuova grammatica e facendosi "logica terministica". La teoria della *fallacia* (per la quale il testo base è quello degli *Elenchi sofistici* di Aristotele) fa assiduo e deciso riferimento delle teo-

(38) Cfr. in tal senso S. OTTO, *Augustinus und Boethius in XII Jahrhundert Anmerkungen zur Entstehung des Tractates de Deo uno*, "Wissenschaft und Weisheit" 26 (1963) 526-565.

(39) Cfr. in proposito gli studi di A.M. LANDGRAF, *Mitteilungen zur Schule Gilberts de la Porrée*, "Collectanea Franciscana" 3 (1933) 182-208; *Neue Funde zur Porretanerschule*, "Collectanea Franciscana" 6 (1936) 354-363; ed anche l'edizione curata dal medesimo autore del *Commentarius Porretanus in primam Epist. ad Cor.*, Città del Vaticano 1945. Il Commentario paolino di Gilberto rimane per altro fino ad oggi inedito.

(40) Cfr. in proposito Q.W. HUNT, *Studies on Priscian in the eleventh and twelfth centuries*, "Medieval and Renaissance Studies" 1 (1941-43) 194-231; 2 (1950) 1-56.

rie grammaticali relative alla *suppositio*, *appositio*, *substantio*, *adiectivatio* e simili⁽⁴¹⁾.

La sofisticazione tecnica del dibattito non muta, tuttavia, la consistenza fondamentale del contenzioso che divide “porretani” e “lombardiani”. I primi avvertono gli aspetti di aporeticità delle formule linguistiche mediante le quali si esprime la fede cristiana in Dio Padre, Figlio e Spirito Santo; ed anzi, gli aspetti di aporeticità d’ogni forma linguistica mediante la quale si dice di Dio. Essi cercano di determinare riflessamente tali forme linguistiche, di enunciare le rispettive *regulae*, ed anche i rispettivi limiti. Dio è infatti fondamentalmente “ineffabile”, perché prima ancora Egli è incomprendibile, *non potest capi intellectu nisi per remotionem*⁽⁴²⁾.

È così accolta la tesi dionisiana circa il primato della *theologia negationis* rispetto a quella *affirmationis*. Di Dio tuttavia in qualche modo parliamo⁽⁴³⁾. Il compito della teologia è quello di precisare formalmente le *regulae* che definiscono questo ‘qualche modo’⁽⁴⁴⁾. Tali *regulae* sono diverse nel caso del discorso “filosofico” intorno alla natura di Dio rispetto a quelle del discorso a doppio titolo *transsumptus* intorno alla Trinità. La complessa opera di definizione di tali *regulae* suscita, presso l’altra corrente teologica, anzi tutto un’impressione di inquietante precarietà d’ogni affermazione su Dio; e più determinatamente il sospetto di un’insopportabile subordinazione della verità del discorso cristiano alla competenza dei cultori di logica o di filosofia in genere.

Tali considerazioni spiegano l’indirizzo di fondo assunto dalla riflessione di Pietro di Poitiers o di Prepositino da Cremona. Essi mirano ad istituire riflessamente la coerenza delle molteplici affermazioni cristiane su Dio — la cui complessiva verità non è ovviamente in questione, e neppure necessita riflessa argomentazione — attraverso la loro riconduzione a pochi enunciati “assiomatici”, che alla luce della tradizione appaiono assolutamente indubitabili. Per operare tale riconduzione essi non possono certo prescindere dal riferimento alle *regulae* generali della grammatica e della

(41) Alcuni testi di tale “logica terministica” — chiamata anche *logica modernorum*, per opposizione alla *logica antiqua* (comprensiva di *vetus* e *nova*) — sono studiati e pubblicati da L.M. DE RIJK, *Logica modernorum. A contribution to the History of Early Terministic Logic*, Vol.I: *On the Twelfth Century Theory of Fallacy*, vol II/1.: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, vol II/2.: *Texts and Indices*, Assen 1962-1967.

(42) ALANO, *Summa “Quoniam Homines”*, ed. P. Glorieux “Archive d’Histoire Doctrinale” 28 (1953) 113-364, p.135-137.

(43) Lo stesso Alano qualifica — per altro *obiter*, senza approfondire più di tanto tale affermazione — la conoscenza di Dio come istituita dalla fede, o anche dalla *vehemens opinio*: *Sic, qui credit Deum esse, scit ipsum esse id est vehementem opinionem habet de ipso, et ipse scit quod credit, et quid credat, sed nescit illud quod credit per veri nominis scientiam vel per veri nominis intellectum*, ib. p. 137. Il credere qui invocato qualifica la conoscenza di Dio più sotto il profilo epistemologico (*opinio*) che sotto il profilo della scelta pratica.

(44) È significativo il fatto che esattamente nella forma di una serie di *Regulae Theologicae* sia redatta un’opera di Alano espresamente dedicata al tema di Dio. Cfr. il testo in PL 210, 617-684.

dialettica: se non altro, a motivo del confronto con gli altri maestri che ad esse facevano costante riferimento. E tuttavia tali regole non sono considerate da essi come intangibili: quando se ne dia il caso, quando cioè a ciò induca la considerazione dei modi effettivi di parlare di Dio conosciuti dalla tradizione, essi non hanno scrupolo di enunciare per il discorso teologico regole diverse da quelle valide per la lingua umana in generale. La verità del dogma è in tal modo quasi preventivamente immunizzata rispetto al sindacato critico della grammatica, della logica e alla fine della stessa filosofia; il prezzo di tale immunizzazione per altro è il nominalismo.

Espressione estrema dell'obiettiva inclinazione della teologia di Prepositino a immunizzare, e dunque 'reificare', il linguaggio è la sua tesi circa l'univocità dei nomi divini, e più precisamente dei *nomina essentia*. La tesi è nuovo, contraddice quanto sostenuto sulla scorta delle *auctoritates* da tutti i maestri a lui contemporanei. E tuttavia essa sembra a Prepositino raccomandata dell'uso effettivo del linguaggio cristiano, il quale non solo riferisce quei nomi a Dio, ma anche li usa al plurale, comprendendo dunque in un unico genere Creatore e creatura. Così, ad esempio, quando Agostino dice che: *Rerum quaedam sunt quibus frundem est, quaedam quibus utendum est*, nel numero delle *res* è compreso anche Dio; ciò non potrebbe accadere qualora il termine *res* avesse altro significato riferito a Dio e alla creatura.

Esempi di tal genere — come si intuisce facilmente — possono moltiplicarsi all'infinito.

Ad haec magistri nostri responderunt quod balbutiendo excelsa Dei resonamus. Idcirco sancti patres, licet vocabula in alia et alia significatione conveniant Deo et creaturis, tamen in plurali usi sunt vocabulis, et supponendo Creatorem et creaturas...⁽⁴⁵⁾.

Alla tesi dei *magistri nostri* Prepositino non oppone una confutazione argomentata; né potrebbe farlo, ignorando (o comunque tacendo) le *rationes* che inducevano ad affermare quella tesi. Egli semplicemente afferma che *illis difficile est respondere ad rationes predictas* (8.1,109): e cioè, agli argomenti tratti dall'uso effettivo dei nomi essenziali al plurale. Di qui le tesi di Prepositino:

Nobis autem videtur quod vocabula quae dicuntur de Deo secundum essentiam significant; sed aliter et aliter. (8.2,1-3)

E cioè, predicati di Dio quei nomi ne dicono appunto l'essenza; predicati della creatura ne dicono la ragione secondo cui essa partecipa all'essenza o alla perfezione di Dio.

Il fatto che l'istituzione originaria di quei nomi proceda dal discorso umano a proposito delle creature, che d'altra parte dell'*essentia* di Dio non

(45) *Summa "Qui producit ventos"*, ed. cit., 8. 1, 77-79, p. 247.

si dia alcuna conoscenza immediata, che quindi la chiarificazione concettuale dei “nomi divini” esiga il riferimento tematico alle strutture fondamentali dell’esperienza temporale dell’uomo, che è esperienza di libertà e come tale dischiude ineluttabilmente la questione dell’incondizionato: tutto questo sembra non attirare in alcun modo l’attenzione di Prepositino, troppo precipitosamente preoccupato di porre il discorso cristiano su Dio al sicuro, confinandolo entro una sfera di intangibilità, che diviene poi anche — di necessità — sfera sequestrante quel discorso in regioni remote dall’esperienza pratica dell’uomo.

Tanto meno lo sfiora il dubbio che il modo di parlare effettivo di Dio possa essere talora improprio, senza per questo essere necessariamente sbagliato; designare Dio come *res*, ad esempio, o rispettivamente come *esse*, sembra comportare difficoltà diverse; anche se non si può subito e comunque concludere che mai può dirsi, come in effetti Agostino ha fatto, *res* di Dio.

L’elusione dei complessi problemi che obiettivamente si propongono all’intelligenza teologica, quand’essa cerchi di rendere ragione del diverso regime epistemologico e linguistico delle affermazioni “essenziali” su Dio e rispettivamente di quelle “trinitarie”, induce Prepositino a sostenere una tesi “radicale” a proposito delle *proprietas* (*paternitas, filiatio, processio...*): esse sono semplici *modi loquendi* ⁽⁴⁶⁾.

La tesi suona nominalmente come identica a quella sostenuta dai “porretani”, e divergente rispetto a quella comune tra i maestri di indirizzo “lombardiano” ⁽⁴⁷⁾. Ma al di là del suono nominale, la tesi ha in Prepositino un altro significato — ed anzi opposto rispetto a quello che essa assume presso i “porretani”. In costoro infatti la tesi si iscrive entro l’orizzonte dell’altra e più generale, che riconosce la necessità di un discorso “improprio” su Dio (“improprio” alla seconda potenza, ché in certo senso “improprio” è ogni discorso umano su Dio), per professare la trinità delle persone.

Mentre in Prepositino la tesi si iscrive sullo sfondo dell’altra, che presume di affermare la fondamentale univocità del discorso su Dio. Sicché affermare che le *proprietas* sono soltanto *modi loquendi*, e quindi nulla di reale in Dio, equivale a svuotare le affermazioni relative alle medesime *proprietas* d’ogni effettivo rilievo in ordine alla conoscenza del mistero; quelle affermazioni sono ridotte alla semplice sinonimia rispetto alle più fondamentali affermazioni relative alla distinzione tra le persone. Vedremo come Tommaso stesso riconosca questo difetto della tesi di Prepositino e corregga quindi la sua tesi relativa alle *proprietas*.

(46) Cfr. *Summa “Qui producit ventos”*, n. 12, pp. 275-280.

(47) Cfr. in proposito la documentazione proposta nel nostro studio *L’ortodossia e la grammatica*, cit., pp. 154-170.

3. TOMMASO D'AQUINO

La riflessione sul mistero di Dio conosce un incremento decisivo nel pensiero di s. Tommaso, nel quadro del più generale incremento costituito dalla sua ripresa di una riflessione propriamente ontologica, che usciva finalmente dai luoghi comuni dell'incerto connubio tra platonismo e speculazione logico-linguistica. Tale incremento non è esclusivo di Tommaso, né inizia soltanto con lui; e tuttavia raggiunge appunto nel suo pensiero l'espressione più matura, capace di integrare in una prospettiva sintetica avanzamenti nel medesimo senso già prefigurato da figure di transizione. Catalizzatore decisivo di tale ripresa di un pensiero propriamente ontologico fu la conoscenza dell'Aristotele metafisico.

Il salto di qualità è tale, da scoraggiare anche il semplice raffronto della dottrina di Tommaso con il pensiero scolastico precedente. E tuttavia esattamente nei confronti della sistemazione del tema teo-logico raggiunta con s. Tommaso, successivamente acquisita nei suoi tratti fondamentali dalla *koiné* teologico-scolastica, è levata l'accusa di condannare l'argomento trinitario entro confini rigidi, che per un lato impediscono ad esso di dispiegare una funzione architettonica in rapporto all'intero edificio della dottrina cristiana, e per altro verso minacciano di condannare il trattato stesso *De Trinitate* al nominalismo⁽⁴⁸⁾.

È difesa certo da alcuni la tesi secondo cui tali esiti deprecati siano da attribuire non al genuino pensiero di Tommaso, ma alla successiva interpretazione dei commentatori. Tommaso, pur distinguendo sistematicamente *De Deo uno* e *De Deo trino* non separerebbe i due trattati, ma al contrario concepirebbe il primo trattato come "via" imprescindibile per istituire le condizioni formali ("essenziali", attinenti al *quod est*) indispensabili all'intelligenza del suo essere personale (il *quis est*), e quindi della *distinctio personarum* ⁽⁴⁹⁾.

Ricostruzioni apologetiche di questo genere paiono in realtà poco persuasive: prolungano una strategia apologetica nei confronti del pensiero di Tommaso, abbondantemente praticata nel nostro secolo⁽⁵⁰⁾, che induce ad arbitrii ermeneutici evidenti. Un problema di raccordo tra discorso "essenziale" o rispettivamente "filosofico", a proposito dell'unità di Dio e il discorso "trinitario", o rispettivamente "rivelato" o addirittura "storico-salvifico", non si proponeva certo alla coscienza di Tommaso; anche se certamente sussistono le condizioni obiettive perché esso sia riflessamente

(48) Cfr. in tal senso K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento...*, cit. alla n. 3, pp. 404-408.

(49) Cfr. le affermazioni in tal senso, proposte con apprezzabile chiarezza (ma con scarsa pertinenza ermeneutica), di W.J. HILL, *The Three-Personed God*, Washington 1982, pp. 62 ss.

(50) Lo stesso K. Rahner ha pagato il suo tributo a tale strategia con la sua opera mirante a conciliare il pensiero di Tommaso con le esigenze della "svolta antropologica" della teologia: pensiamo ovviamente al suo saggio antropologico-trascendentale *Udito-ri della parola* (1937), edito e rivisto da J.B. Metz, Torino 1967.

posto, a procedere dal suo pensiero. Ma, appunto, esso deve essere posto; non deve essere invece imposto riferendosi immediatamente ad uno *status quaestionis* quale quello della teologia contemporanea.

La trattazione che Tommaso propone dei problemi che ad *essentialiam divinam pertinent* (nelle qq. 2-26 della *Summa*) appare effettivamente trattazione fondamentalmente "filosofica". Fa parzialmente eccezione la q. 12, *Quomodo Deus a nobis cognoscatur*; essa riguarda per molta parte il tema della *visio Dei* (aa. 1-11); soltanto nei due ultimi articoli (12 e 13) ci si occupa della conoscenza di Dio in questa vita per distinguere formalmente la *cognitio per naturalem rationem* da quella *altior* realizzata *per gratiam*.

Ma già la successiva q. 13, *De nominibus divinis*, pure formalmente collegata alla precedente (*Unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus*, si dice nel prologo della questione), torna ad occuparsi unicamente dei *nomina essentialia*, e non di quelli *personalia*.

Di tale contrazione della materia, trattata sotto un titolo per sé capace di comprendere una materia più vasta, Tommaso non avverte la necessità di dare riflessamente la giustificazione.

La trattazione dei problemi che *pertinent ad distinctionem personarum* (qq. 27-43) adotta un metodo diverso da quello del precedente trattato sull'unità di Dio. La distinzione del metodo non è formalmente dichiarata, non fa riferimento ad esempio alla distinzione proposta alla q. 12, aa. 12 e 13 tra conoscenza *per rationem naturalem* e conoscenza *per gratiam*; e tuttavia è indubitabile. Si propone a tale riguardo il problema assai dibattuto circa i rapporti tra filosofia e teologia nel pensiero di Tommaso.

Non è certo questo il luogo per affrontare ancora una volta tale problema a tutto campo. Ci limitiamo a suggerire alcune considerazioni elementari circa il concorso che al problema generale viene dalla trattazione specifica del tema di Dio: un tema particolare, ma insieme un tema che per sua natura appare determinante in rapporto all'architettura complessiva del sapere teologico.

Pur non usando espressioni come *theologiae naturalis* o simili, Tommaso parla di *illa theologia quae est pars philosophiae* e afferma tematicamente la differenza *secundum genus* di essa rispetto alla *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet*⁽⁵¹⁾. Riconosce per altro verso formalmente il concorso della filosofia alla "scienza" relativa al *sacra doctrina*: *l'intellectus infatti ex his quae per naturalem rationem (ex quae procedunt aliae scientiae) cognoscuntur facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia (i.e. sacra doctrina, n.d.r.) traduntur*⁽⁵²⁾.

La qualità di tale *manuductio* non sembra per altro formalizzata in termini generali da Tommaso, né sembra facilmente formalizzabile; deve in-

(51) Cfr. S. Th. Ia, 1, 1 ad 2m.

(52) S. Th. Ia, 1, 5 ad 2m. Sul concetto di *sacra doctrina*, sull'oscillazione semantica per la quale tale espressione si riferisce a seconda dei contesti al sapere della fede in genere (e dunque alla Sacra Scriptura, o più generalmente alla tradizione cristiana nella sua interezza) o al sapere della Teologia in specie, cfr. le considerazioni di A. PATFOORT, *Tommaso d'Aquino. Introduzione a una Teologia*, Marietti, Genova 1988, pp. 9-39.

vece essere determinata facendo riferimento ai modi concreti nei quali si realizza la sua riflessione propriamente teologica, e dunque la sua riflessione circa quella *distinctio personarum* che appare di fatto il contenuto specifico della *sacra doctrina* per quanto riguarda la conoscenza di Dio.

Ci sembra possibile a tale proposito distinguere, sia pure soltanto a titolo di primo orientamento, due diversi livelli della applicazione di quella *theologia* che è *pars philosophiae* alla *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet*.

Il primo livello è quello che più immediatamente può essere accostato alla *ratio* già operante nella speculazione trinitaria di carattere logico-grammaticale caratteristica del XII secolo. Tale accostamento non significa per altro omologazione. Le leggi del nostro discorso su Dio suggerite dalla *naturalis ratio*, e valide per altro anche nel quadro della *sacra doctrina*, sono in Tommaso dedotte nel quadro di una riflessione ontologica che espressamente riconosce il debito della nostra conoscenza di Dio rispetto alla nostra conoscenza delle realtà creaturali, e dunque rispetto ad una conoscenza che *a sensu principium sumit* (cfr. Ia, 12,12c). La formulazione sintetica di tali leggi sul discorso su Dio è proposta principalmente nella già citata q. 13, *De nominibus Dei*. Le medesime leggi che formulano le condizioni e insieme i limiti della nostra possibilità di nominare Dio appaiono operanti quali istanze critiche anche nella formalizzazione concettuale del discorso su Dio proprio della *sacra doctrina*.

Vediamo un esempio emblematico di tale uso della *ratio naturalis* nella già annunciata confutazione che Tommaso oppone alla tesi di Prepositino secondo la quale non si darebbero *proprietates* o *notiones* in Dio. Quella tesi è da Tommaso così sintetizzata:

Praepositinus attendens simplicitatem personarum dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto: sicut enim consuevimus dicere, *Rogo benignitatem tuam*, id est *te benignum*, ita cum dicitur in divinis *paternitas*, intelligitur *Deus Pater* (Ia, 32, 2c).

Tommaso giudica come intempestiva questa preoccupazione di ridurre senz'altro alla sinonimia le *proprietates* e le *personae*; ricorda a tale riguardo quanto già affermato a proposito dell'*essentia divina*:

...divinae simplicitati non praeiudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis. Quia secundum quod intelligimus, sic nominamus (*ibid*).

Quando si tratti delle creature, usiamo nomi astratti per significare *simplices formae* e nomi concreti invece per significare *res subsistentes*. Analogamente, a proposito di Dio usiamo termini astratti *ratione simplicitatis*, e invece nomi concreti per indicare la *ratio subsistentiae et complementi*, che pure è propria di Dio. In altri termini, usiamo termini astratti per dire

dell'essenza di Dio (*quid sit Deus*), termini concreti per dire dell'esistenza di Dio, di Lui come soggetto di un atto, tipicamente dell'atto di essere.

Lo stesso principio vale per i nomi personali di Dio. I nomi astratti dicono la ragione formale (il *quo*) delle persone, ciò per cui una persona divina è persona; mentre i nomi concreti dicono invece il *quis* delle persone. La necessità di distinguere il *quo* dal *quis* è, più esplicitamente, imposta dalla necessità di distinguere la ragione formale per cui Padre, Figlio e Spirito santo sono *tres personae*, coordinando e insieme distinguendo tale affermazione con l'altra che di essi dice: sono *unus Deus*.

L'argomento usato da Tommaso, se vale certo per suggerire genericamente come la distinzione astratto-concreto non comporti di per sé necessariamente una minaccia alla semplicità delle persone divine, non vale invece a suggerire positivamente i modi in cui è istituito il senso di quella distinzione. A differenza infatti da ciò che accade per i *nomina essentialia*, usati per Dio a procedere dalla considerazione delle creature, nel caso dei *nomina personalia* non vale, almeno immediatamente, tale modo di istituzione del loro significato. *Potentia*, *sapientia*, *bonitas*, e simili sono nomi che hanno per se stessi un significato, motivato appunto dall'esperienza complessiva della realtà creata; si comprende quindi come essi possano essere usati per qualificare l'essenza di Dio, senza immediatamente definirlo nelle sue qualità di *esse subsistens*. Mentre non altrettanto può dirsi di *paternitas*, *filiatio*, *processio*: tali termini derivano il loro significato unicamente dalle affermazioni della fede mediante le quali sono significate le processioni, e quindi le relazioni di origine. Tali affermazioni a loro volta sono originariamente note soltanto attraverso la *sacra doctrina*.

C'è però un secondo livello di applicazione della conoscenza di Dio per *naturalem rationem* alla comprensione del mistero trinitario; è anzi proprio questo secondo il livello più caratteristico ed insieme più problematico del pensiero di Tommaso. Intendiamo riferirci al suo tentativo di illuminare l'idea di *processio* in Dio — e dunque la prima e fondamentale idea che regge l'intero trattato trinitario — a procedere dalla formalissima nozione di *actio manens in ipso agente*. La nozione è definita per riferimento alla tipologia dell'agire umano; ma Tommaso l'intende come propria in genere di tutte le *substantiae intellectuales*; non solo, ma usa tale nozione già come articolazione essenziale della sua trattazione circa l'unità essenziale di Dio⁽⁵³⁾.

(53) Ricordiamo lo schema di tale trattazione, così come esso è anticipato nel prologo alla q. 2: "Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia"; le prime due *operationes* (qq. 14 e 19) sono formalmente distinte dalla terza (qq. 25) quali operazioni "immanenti"; nel prologo alla q. 14, così Tommaso prospetta l'ordine della trattazione circa le *operationes* di Dio: "Et quia operatio quaedam est quae manet in operanti, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente); et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis".

L'idea di "processione" in Dio non è immediatamente dedotta dalla precedente dottrina relativa alla sua essenza. È invece anzi tutto registrata come attestato dalla *Sacra Scriptura*:

Divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur.

Questa è la prima affermazione proposta nel *Respondeo* alla questione che inaugura il trattato trinitario: *Utrum processio sit in divinis* (Ia, 27,1). A procedere dalla registrazione dell'uso che di fatto la Scrittura fa di nomi "processuali", si propone la domanda sul come intendere la *processio* in Dio. A tale domanda appunto Tommaso risponde riferendosi alle *actiones quae manent in ipso agente*. La risposta è in qualche modo argomentata per raffronto con due altre risposte date dal pensiero ereticale: Ario intende la *processio* secondo il modello offerto dalla derivazione dell'effetto da una causa; Sabellio intende la *processio* secondo il modello della presenza (esemplare) della causa nell'effetto. Nei due casi, la *processio* è intesa per riferimento ad *aliquid extra*.

La proposta alternativa di Tommaso è appunto quella di intendere la *processio*, di cui dice la Scrittura, a procedere dal modello offerto dall'*actio quae manet in ipso agente*; un'*actio* questa specifica delle creature più alte che sono *intellectuales substantiae*.

Ora, le azioni immanenti sono due e soltanto due: l'*intelligere* e il *velle* (cfr. Ia, 27,3c). La *processio secundum actionem intellegibilem* è quella che termina al *verbum*; la *processio secundum operationem voluntatis* termina invece all'*amor*.

Il nome di "Figlio" conferito dalla Scrittura al *verbum* s'intende, quando si consideri che *processio verbi in divinis habet rationem generationis*:

Procedit enim per modum intellegibilis actionis, quae est operatio vitae; et a principio coniuncto, ut supra iam dictum est: et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae: et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est. Unde processio verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur Filius (Ia, 27,2c).

Il passaggio dalla *processio secundum rationem voluntatis* al nome assegnato dalla Scrittura alla terza persona della Trinità è così argomentato:

Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel filius, sed magis procedit ut spiritus: quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ut amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum (Ia, 27,4c).

In tal modo è ripresa in qualche maniera, la tradizione agostiniana che

privilegiava le immagini “psicologiche” per dire della Trinità. E tuttavia essa è insieme ripensata, sullo sfondo della nuova ontologia. O addirittura, è ripensata in termini tali da non sopportare più la caratterizzazione consueta delle immagini agostiniane: immagini “psicologiche”, appunto.

Permane per altro il tratto caratteristico già contestato alla teologia trinitaria di Agostino: il tratto cioè per il quale le formule della fede cercano la loro intellegibilità non mediante il riferimento all’umanità del Verbo, o rispettivamente mediante il riferimento all’esperienza credente della vita secondo lo Spirito, ma per riferimento ad una speculazione formalmente irrelata rispetto alla determinatezza dell’esperienza cristiana.

Si potrà certo poi riconoscere come una tale speculazione — al di là dei suoi profili formali — è di fatto ampiamente debitrice nei confronti della tradizione della fede. Sicché, sotto tale profilo “materiale”, occorre insieme riconoscere che la teologia di Tommaso, come già quella di Agostino, si muove tutta entro l’ambito del sapere (pre-scientifico) della fede. Anche Tommaso, come ogni credente, ha più ragioni di quelle che riesce formalmente ad articolare.

Tuttavia il difetto di formalizzazione del riferimento all’*oeconomia* ha di che alimentare l’ulteriore approfondimento del distacco tra teologia e Scrittura, o rispettivamente tra dottrina e professione della fede.

La mancata tematizzazione riflessa dell’obiettivo riferimento intenzionale della fede trinitaria all’*historia salutis* e rispettivamente all’atto della fede è da intendere per un lato con riferimento al clima spirituale dell’epoca, e per altro lato con riferimento alla qualità dell’ontologia tomista.

Il clima spirituale a cui facciamo riferimento è quello caratterizzato dalla pacifica affermazione di una *Weltanschauung* cristiana, che già ha operato la mediazione tra evento cristiano e visione credente di tutte le cose — “cosmo- visione”, appunto.

Il pensiero riflesso della teologia si muove anch’esso entro l’orizzonte di una tale “cosmo-visione”; esso percepisce certo le aporie determinate che le singole affermazioni della fede propongono ad una considerazione riflessa, ma non riesce a portarsi fino all’interrogazione circa i fondamenti originali di quella visione complessiva del significato di tutte le cose di fatto realizzata dalla comune coscienza cristiana.

La stessa ontologia tomista può essere intesa soltanto sullo sfondo del clima spirituale dell’epoca. Un clima questo che — sotto il profilo che qui interessa — può essere qualificato come pre-critico, o anche sinonimamente pre-moderno. La coscienza non ha ancora imparato il dubbio circa l’apparente ovvietà del senso comune; il senso comune, in particolare come articolato dal linguaggio da tutti parlato, è senz’altro riconosciuto come buon senso, o ancor più precisamente come senso vero di tutte le cose. La funzione del pensiero riflesso è dunque quella di rendere ragione di tale verità, di formalizzare dunque la *naturalis ratio*, che è obiettivamente all’origine di ciò che tutti conoscono come vero.

Ci si può chiedere: ma è necessario il dubbio moderno, e quindi l’emergenza dell’istanza critica? Non è certo necessario il dubbio inteso come sospensione pregiudiziale e metodica del consenso pre-critico al significato di

tutte le cose articolato dal linguaggio ordinario. È però necessario il dubbio inteso come riconoscimento degli aspetti oggettivi di non ovvietà di quel significato. Gli aspetti oggettivi di non ovvietà sono quelli per cui i significati apparentemente ovvii articolati dal linguaggio comune risultano in realtà ambigui nelle loro determinate applicazioni ad opera della libertà individuale. Ma soprattutto l'aspetto oggettivo di non ovvietà di ciò che pure tutti affermano è quello che corrisponde all'evidenza del nesso originario tra libertà e sapere.

Ogni sapere a proposito del senso positivo di tutte le cose suppone l'atto libero dell'uomo: l'atto cioè mediante il quale l'uomo consente a ciò che si mostra come degno di consenso; non si mostra invece come capace di imporsi anche alla coscienza che voglia dubitare.

Esattamente la formalizzazione riflessa dell'originario nesso tra sapere e libertà consentirebbe insieme di istituire una corrispondente comprensione riflessa della verità della fede cristiana, quale determinazione della "fede" comunque necessaria perché l'uomo possa affermare, perché l'uomo possa più radicalmente affermarsi, e cioè essere. L'uomo infatti non è se non nell'atto; la sua identità è quella che si decide nell'atto libero.

Tale originario nesso tra sapere e libertà rimane latente nel pensiero di Tommaso; a tale latenza ci sembra dover collegare la deriva "cosmocentrica" della sua filosofia — da intendere qui in alternativa rispetto alla necessaria qualità "antropocentrica" del sapere. Alla deriva "cosmocentrica", finalmente, è da connettere l'obiettivo difficoltà della ontologia di Tommaso ad offrire i fondamenti per una teoria della rivelazione e della fede, e dunque per una teologia capace di riconoscere l'innegabile riferimento della verità della fede alla "storia della salvezza".

La deriva "cosmocentrica" del pensiero di Tommaso si esprime soprattutto nel privilegio del modello formale della causalità efficiente nella comprensione del rapporto tra Dio e mondo, e quindi anche nella istituzione dell'idea di Dio.

Non pensiamo solo alle prime tre "vie", mediante le quali *Deum esse probari potest* (Ia,2,3c). Pensiamo più in generale alla dottrina della creazione quale *productio rerum*, pensata secondo l'analogia con l'opera dell'*artifex*, e comunque pensata come un *facere*. Pensiamo a molte delle formule a cui Tommaso ricorre per rappresentare lo stesso agire salvifico di Dio. Così, ad esempio, l'*altior cognitio Dei per gratiam* è rappresentata come risultato per un lato dell'*infusio luminis gratuiti*, e per altro lato della produzione ad opera di Dio di *phantasmata in imaginatione hominis*, o senz'altro di *res sensibiles* o di *voces*, *ad aliquid divinum exprimendum* (cfr. Ia, 12,13c).

Della stessa grazia Tommaso parla in molti modi come di *quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens* (Ia/IIae, 110,1c), e cioè come di un prodotto della causalità efficiente di Dio, e non invece come di forma della presenza personale di Dio allo spirito dell'uomo — o senz'altro all'uomo tematicamente riconosciuto nelle sue qualità di soggetto spirituale, e cioè libero.

Tale deriva "cosmologizzante" nel pensiero di Tommaso a proposito di

Dio, e correlativamente anche a proposito dell'uomo, è per altro in obiettiva tensione rispetto ad altri — e complessivamente più determinanti — aspetti, che al medesimo pensiero derivano dalla tradizione della fede in genere, e dall'elaborazione che tale tradizione ha conosciuto ad opera di Agostino e del "platonismo" cristiano in genere.

In forza di tali aspetti la realtà appare come manifestazione di Dio, come articolazione dunque della sua presenza simbolica alla coscienza dell'uomo, assai più che come prodotto di un'efficienza pensata secondo modelli cosmologizzanti.

Nel trattato su Dio in particolare, là dove si parla dei "nomi divini" (Ia, 13, 2c) e si esclude che essi abbiano un significato semplicemente negativo (*magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso*), o semplicemente relativo alle creature (*ut, cum dicimus "Deus est bonus" sit sensus, "Deus est causa bonitatis in rebus"*), espressamente si afferma che *quaelibet creatura eum repraesentat et est ei similis*. In tanto lo "rappresenta", in quanto *perfectionem aliquam habet*.

Esattamente le "perfezioni", poi qualificate come "semplici"⁽⁵⁴⁾, delle creature istituiscono la notizia di Dio, prima ancora che la "dimostrazione" della sua esistenza.

Il riconoscimento di tali "perfezioni" — pure in qualche modo obiettivamente iscritto nel linguaggio corrente — è per altro riconoscimento che può prodursi soltanto a prezzo di un libero consenso della coscienza umana a ciò che si mostra come degno e promettente. L'oggettivazione delle "perfezioni" — più in generale, della percezione assiologica e valutante della realtà tutta — nella lingua non deve, sotto tale profilo, indurre in inganno.

All'origine della lingua stanno esperienze pratiche, esperienze cioè nelle quali è interpellata la libertà dell'uomo; fino ad esse occorre risalire per determinare concettualmente la figura e la verità dell'evidenza di Dio presso la coscienza umana. Finché non si produca una tale riflessione concettualizzante il trasferimento a Dio *simpliciter et universaliter perfectus* delle *perfectiones* creaturali (*sapientia, bonitas*, e simili) appare procedimento elittico, obiettivamente indeterminato, ed anche ambiguo.

Gli apprezzamenti del reale impliciti nel linguaggio corrente non sono infatti tutti e sempre al di sopra di ogni sospetto.

4. INDICAZIONI PROSPETTICHE

La riflessione, di cui qui denunciavamo l'assenza nel pensiero di Tommaso, comporta per sua natura la necessità di una fenomenologia dell'esperienza immediata, e più precisamente dell'esperienza dell'agire umano; soltanto nell'atto infatti l'uomo diventa cosciente di sé, e simultaneamente cosciente della verità alla cui ombra soltanto egli può vivere. Alla

(54) La distinzione, poi designata nei termini di perfezioni "semplici" e "miste", è chiaramente proposta da Tommaso nella *Summa contra gentes*, I, 30; cfr. S. Th. Ia, 13, 3 ad 1m.

fenomenologia dell'esperienza corrisponde poi, sotto il profilo teologico, la fenomenologia dell'esperienza della fede, e quindi della rivelazione riconosciuta quale evento della storia umana effettiva.

Il passaggio da una teologia a procedere dal "testo" — e cioè a procedere dagli enunciati della fede come trasmessi dalla *sacra doctrina* — ad una teologia a procedere dall'esperienza della fede, e dunque dall'esperienza umana in genere, passaggio comunque necessario in linea di principio, s'imporrà come urgente anche sotto il profilo storico-pratico con l'avvento dell'epoca moderna: un'epoca segnata dalla crisi d'ogni certezza civile, e ancor più dalla crisi d'ogni certezza sociale della fede; un'epoca dunque che insegnerà dolorosamente ad ogni uomo il prezzo della verità.

Il prezzo della verità è la libertà; come dice Isaia, "se non crederete, non avrete stabilità" (Is 7,9b); e appunto nella verità soltanto l'uomo può avere "stabilità".

Quello che, a suo modo, insegna l'epoca — e cioè l'inettitudine della "ragione" a costituire da sé sola il fondamento della verità — è quello che in altro modo, deve insegnare anche la teologia. Dobbiamo riconoscere come essa sia in grave ritardo nell'adempimento di un tale compito. In particolare, tale ritardo si manifesta in forma più evidente esattamente in ciò che riguarda il tema trinitario.

Complessivamente poco frequentato dalla riflessione teologica contemporanea, tale tema appare oggi ancora troppo spesso esposto alla tentazione dell'"allegoria": del tentativo cioè di restituire senso alle formule illanguidite mediante il ricorso ad "immagini", magari anche suggestive, ma che non si vede bene come c'entrino, come cioè siano autorizzate dalla fede nel vangelo di Gesù.

La via della "allegoria" appare per così dire inevitabile, finché il trattato trinitario non possa contare su premesse teologico-fondamentali adeguate, quali sono quelle di una teologia della rivelazione e rispettivamente della fede e del sapere ad essa inerente.

GIUSEPPE ANGELINI

*Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Piazza delle Crociate, 5 - Milano*

Agosto 1989