

FIGURE MEDIEVALI DELLA TEOLOGIA *

«Figure medievali della teologia» è il titolo di un volume di Inos Biffi che raccoglie sei studi, ciascuno dei quali è dedicato a distinti maestri o gruppi di maestri del sec. XIII, nell'intento di far emergere la peculiarità delle loro costruzioni teologiche. L'ambito, anche cronologico, è quello segnato dalla ricezione della *logica nova* di Aristotele in occidente e dal dibattito epistemologico circa la «scientificità» della sacra dottrina. Biffi parte dagli studi fondamentali di M.-D. Chenu e si propone di integrarli, sia allargando il numero degli autori indagati, sia dilatando la discussione sulle «figure» della teologia, oltre il carattere di una scientificità meramente astratta e avulsa dalla storia.

Il capitolo primo, *La teologia come esperienza e logica della storia della salvezza*, studia la teologia nella «Somma Halense», in Oddone Rigaldo e in Guglielmo di Meliton. L'Halense e gli altri autori esprimono con chiarezza il senso della storicità della teologia e ne avvertono la problematicità nei confronti della scienza aristotelica, essendo la storicità in quanto tale non suscettibile di intelligibilità scientifica. La teologia inoltre non è frutto di ricerca, ma di «inspiratio»; essa non parte dal «testimonium creaturae» (Aristotele), ma si fonda sul «testimonium fidei». L'oggetto che essa investe non corrisponde alle «opera conditionis», ma riguarda le «opera reparationis». Mentre le altre scienze indagano le «significationes verborum», la teologia è provvista di una intenzione trans-singolare, che mira alle «significationes rerum», avendo come fine quello di muovere l'affetto. In questi autori di ambito francescano, teologia e linguaggio teologico corrispondono soven-

* INOS BIFFI, *Figure medievali della teologia*, Vol. I, presentazione di Marie-Dominique Chenu, Prefazione di Giuseppe Colombo, Milano, Jaca Book, 1992, pp. 339.

te a Sacra Scrittura e linguaggio biblico; manca quella che si potrebbe chiamare una oggettivazione della rivelazione, per cui la teologia appare indistinta o nell'«insieme» della fede: la teologia è fede che all'interno di se stessa si autocomprende e si dice con il linguaggio della rivelazione. Entro questo modulo, quanto meno nella sua disposizione e interpretazione immediata, Biffi non riscontra altri termini o profili di paragone per la teologia, la quale perciò non suppone un'altra filosofia o aspetto di essa. Appare una distanziamento critica che non ammette un assorbimento totale del sapere nel sapere scientifico-sillogistico; viene fatta valere una sorta di regionalità degli *Analitici* aristotelici, privi di competenze nell'ambito della «inspiratio» teologica.

L'ampio capitolo secondo (pp. 77-151), è interamente dedicato alla figura della teologia in san Bonaventura, strettamente collegata con quella degli autori prima esaminati e per ragioni storiche, e per ragioni di «scuola». L'analisi ricorre a una campionatura, non materialmente esauriente, di testi bonaventuriani rilevanti dal punto di vista metodologico, e cioè il Proemio al *Commento alle Sentenze*, il Prologo al *Breviloquium* e all'*Itinerarium mentis in Deum*, il *De reductione artium ad theologiam*.

Le molteplici riflessioni si possono convogliare in un primo interrogativo: il carattere «mistico» ed i legami con l'agostinismo della sintesi teologica di Bonaventura permettono una teoretica della teologia o una figura strutturale obiettivamente intelligibile? Bonaventura riconosce e mette in atto la possibilità di trasporre nell'intelligibilità il credibile, e di far agire su di esso la ragione con il suo metodo inquisitivo. D'altra parte, in questa «distrazione» rispetto al credibile che si istituisce secondo il procedimento della subalternazione, il campo del credibile non viene mai abbandonato e la componente razionale non è mai allo stato puro, ma è elevata all'intelligenza del credibile. Bonaventura conosce i termini del problema della scientificità della teologia, ma più che altro si mostra interessato a sottolineare il carattere «riservato» dell'intelligenza. In relazione al far emergere l'intelligibilità della Scrittura dal suo mondo e dal suo linguaggio, con l'uso sovrastrutturante della capacità della ragione, è riconosciuta e praticata un'operazione teologica poco intesa a distinguere tra Scrittura e teologia. Non meno problematica appare a Biffi una razionalizzazione della teologia che passi attraverso la teorizzazione unificante delle «arti»: a prescindere dalla consistenza qualitativa dell'ontologia e dell'epistemologia bonaventuriane, che appaiono assai lontane dalla metafisica e dall'epistemologia aristoteliche, appaiono problematici sia il modo con cui Bonaventura procede alla riduzione delle arti alla teologia, sia l'esito di tale operazione. Infatti le arti in atto nella

teologia sono investite di un valore che le trascende e non le fa più sussistere in sé. La teologia è totalizzante; l'ideale di integrazione implica un'impostazione e un'ambiguità che rende significativamente «inutile» il grado naturale. L'ansia di integrazione è soddisfatta quasi contraddittoriamente. La figura della teologia secondo Bonaventura, così obiettiva per la sua totale e sintetica impronta cristologica e così suggestiva nei suoi aspetti «estetici», al momento della sua teorizzazione pare che venga a privarsi di strumenti obiettivi; quando l'integralità soggettiva e pneumatica non è condivisa, allora sembra che la sintesi «artefatta» debba scindersi per reciproca allergia e incompatibilità.

Il capitolo terzo tratta *La «regalità» della teologia e l'«ancillarità» delle arti in Rolando da Cremona*. Rolando raffigura consapevolmente la teologia al vertice del sapere: una specie di estetica verticale o regale, ovvia e senza originalità. Non siamo al di fuori di una concezione ricorrente, anche se si è compiuto un trasferimento sul piano oggettuale: dalla sapienza metafisica alla sapienza cristiana. La teologia è il sapere più alto, ma le arti subordinate mantengono la loro autonomia specifica. L'ancillarità, sul versante della sua necessità, equivale al riconoscimento intenzionale della dimensione di intelligibilità e di storicità della teologia; l'ipostatizzazione della «theologia in se», obiettivamente criticabile, non nega l'esistenza di una «theologia quantum ad nos», la cui possibilità richiede la struttura delle arti. Sembra tuttavia difficile a Biffi determinare fino a che punto Rolando rigorizzi questa tematizzazione e fino a che punto ne individui le implicazioni. L'«assoluto» della teologia viene effettivamente non solo riconosciuto, ma quasi esasperato nell'affermazione che la teologia è «*finis omnium aliarum scientiarum*»: siamo nella logica del primato della sapienza, divenuta, come già si è detto, sapienza cristiana. La teologia è il campo creato dalla fede, per l'adesione di fede agli articoli, di cui la fede stessa è principio probante; i passaggi logici avvengono per lo stesso moto della fede. Di conseguenza, sotto questo aspetto, l'ancillarità delle arti non interessa come tale il campo predefinito della fede: la teologia-Scrittura non è «*neque scientia neque ars*», trattenendo «in limine» le arti stesse. Ogni scientificità è esclusa per la sufficienza ascientifica della fede e di ciò che essa costituisce: la teologia è sul versante dell'esperienza, condizionata dalla riservatezza e dall'autosufficienza, previa a ogni «discorso», il quale si sviluppa non all'interno della conoscenza di fede, ma nelle sue conseguenze e deduzioni.

Trattando dell'*Evidenza di fede e struttura scientifica della teologia in Guglielmo d'Auxerre* (capitolo quarto), Biffi rileva come da un lato Guglielmo di Auxerre propenda per la negazione della

scientificità della teologia, mentre da un altro lato riconosca un esercizio di intelligibilità effettiva ed efficace nei momenti metodologici della *ratio*. Nel trattato *De fide*, incluso nella *Summa aurea*, Guglielmo elabora un confronto tra la conoscenza scientifica e la conoscenza di fede. La teologia è «ars-scientia», in quanto, per la celebre equiparazione tra «articuli fidei» e «principia demonstrationis», essa dispone di principi su cui fondarsi; la sua evidenza tuttavia appare soltanto a chi crede. In linea con Chenu e Beumer, Biffi rileva che l'orizzonte conoscitivo assolutamente originario e proprio viene indotto con la fede; l'affermata assimilazione alla scienza del procedimento teologico non altera la riservatezza del fondarsi della teologia sulla verità di Dio; l'adesione a tale verità non è priva di valore propriamente cognitivo, ma si tratta di un'evidenza generata dall'adesione di fede, e perciò la conoscenza teologica risulta come dilatazione delle ragioni interne che connettono l'ambito dei contenuti di fede. Guglielmo d'Auxerre si colloca perciò su di un crinale, dove sviluppa lo sforzo di mantenere la specificità dello statuto epistemologico della teologia proprio mentre sta aumentando la pressione e la sollecitazione dall'interno della teologia affinché la razionalità non venga esclusa o emarginata.

Gli ultimi due capitoli del volume sono dedicati allo studio della teologia di due maestri domenicani di Oxford, Riccardo Fishacre e Roberto Kilwardby.

Primo domenicano maestro a Oxford e primo commentatore oxoniense delle *Sentenze* di Pier Lombardo, Riccardo Fishacre sembra mantenersi nell'identificazione tradizionale di teologia e sacra pagina, per cui al teologo spetta un lavoro di riesposizione fedele e di «pura compilazione». Fishacre non menziona alcuna distinzione tra sapere «naturale» e sapere «soprannaturale», ma riconosce la possibilità delle scienze secolari, nel loro contenuto «deorsum»; la scienza che invece appartiene a Dio, «desursum», esige la Scrittura e si sviluppa come conoscenza per fede.

Se la luce di Dio è inaccessibile, si chiede Fishacre, non finiscono per essere inarrivabili anche gli «arcana verba» di cui parla Paolo? Forse per il peccato? Non c'è risposta. L'uomo può conoscere certamente Dio soltanto perché questi è «accondisceso» nella Scrittura.

La teologia è sublime nel senso che è alta e profonda; nella mente di Dio c'è tutto, quindi nella teologia c'è tutto. L'universo è l'unico e perfetto esempio di quanto esiste nella mente divina, ma quello che c'è in un modello visibile, certamente esiste nella dottrina resa visibile: è ciò che l'Apostolo ammira con l'esclamazione «O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!». Per Fishacre, *sapientia* è riferita alle realtà supreme; *scientia* alla loro esemplificazione nelle

realtà infime. Tutte le scienze secolari interessano la teologia nella misura della usufruibilità esemplare; esse sono propedeutiche alla teologia e pertanto è inaccettabile invaghirsi di tali scienze senza oltrepassarle (siamo negli anni della celebre bolla di Gregorio IX ai maestri parigini, sulla incontaminabilità della teologia).

La conoscenza per via di dimostrazione non può aspirare a competere in alcun modo con la Scrittura, che si aggancia ad affermazioni accettate per fede e rese certe dall'infinita forza certificativa del creatore. La struttura della teologia non è di tipo dimostrativo, essendo illogico il progetto di voler dimostrare con la ragione i contenuti della rivelazione. Dio è il principale, radicale elemento che sta all'origine di tutto il contenuto teologico e Cristo rappresenta l'elemento perfettamente sintetico di tutte le altre componenti teologiche; soggetto della teologia è invece l'unità rappresentata dalla Chiesa, capo e membra. Ma per Fishacre, quell'unum che è il soggetto, è anche il fine della scienza teologica, poiché soggetto e fine sono distinti nelle scienze speculative, ma non in quelle pratiche, in cui coincidono. L'unità del soggetto compatisce poi l'onnicomprendività della teologia, poiché l'unico soggetto ammette una pluralità di parti, quella pratica, di indole morale, e quella teoretica, di contemplazione nella fede; le due parti fondamentali della teologia corrispondono alla duplicità di facoltà dell'uomo, quella dell'*affectus* e quella dell'*aspectus*. Conclusivamente, secondo Biffi Fishacre non produce tanto una figura rigorosa di teologia, ma ne rivela esigenze e prelusioni.

La ricerca sulla figura della teologia in Kilwardby si connette con la precedente su Fishacre, al quale Kilwardby succedette, sia pure non immediatamente. Arcivescovo di Canterbury dal 1272, il 18 marzo 1277 censura a Oxford trenta proposizioni, la maggior parte di ispirazione tomista. La sua linea teologica appare quella di un agostiniano che conosce Aristotele, soprattutto quello logico, ma che non riesce ad assumere fino in fondo la struttura epistemologica della filosofia aristotelica.

Nei due testi in cui tratta della figura della teologia, e cioè nel Prologo al *Commento alle Sentenze* e nel *De ortu scientiarum*, Kilwardby riporta la genesi della teologia all'iniziativa di Dio: la teologia manifesta il mondo trinitario e, fuori di esso, la creazione, che ha come centro l'uomo e, di conseguenza, Gesù Cristo e la Chiesa. La ragione della teologia come creazione è la bontà divina; il soggetto della teologia perciò, in ultima istanza, non è Dio, ma l'unione con Dio, unione per grazia, attuata nell'unione ipostatica e nell'adozione dell'uomo.

Per quanto concerne la scientificità della teologia, Kilwardby ritiene che la testimonianza della teologia produca una struttura di

fede, non nel senso della fede dei dialettici, che è una disposizione alla scienza, o nel senso della fede che si trova al di sotto della scienza dei filosofi e che si acquisisce attraverso indagini razionali, bensì nel senso di quella fede che sta al di sopra della ragione dei filosofi e che nasce dall'adesione amorosa alla verità prima. La comprensione viene dopo l'adesione; la fede genera l'intelligenza che si stabilizza in un *habitus sapienziale*, il quale conferisce alla teologia una regalità, rispetto alla quale le altre discipline sono in posizione di ancillarità.

A giudizio dello Chenu, Kilwardby accetta l'applicazione del concetto di scienza alla dottrina sacra, ma la overa di tante restrizioni da toglierle il primitivo valore, così che l'elaborazione razionale resta una funzione del tutto accidentale e quasi estrinseca.

La nostra panoramica relativa all'ampia trattazione, rigorosamente fondata sui testi, ha inteso evidenziare la complessità delle ricerche tematiche intorno ad alcune figure medievali di teologia, mentre su altre si soffermeranno altri volumi che Biffi si ripromette di far seguire al presente.

L'azione di scavo ci è apparsa felice, così come originale ci sembra il concetto di «figura», comprensiva sia dei teologi intorno a cui si ricerca, sia dell'immagine di teologia che ne risulta (p. 19).

Resta per noi problematica, e forse ancora da focalizzare, la precomprensione che segna sia i linguaggi, parole e significati, usati dai pensatori del sec. XIII, sia le diverse modalità testuali (testi esegetici, somme, commentari, questioni), sia l'immagine dell'uomo e del mondo degli intellettuali di quel tempo; tale precomprensione induce lo studioso di oggi a non sentirsi immediatamente autorizzato ad omologare in tutto e per tutto le interpretazioni contemporanee delle espressioni di intelligenza della fede contenute nei testi scritti in età medievale.

ALESSANDRO GHISALBERTI

Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano