

LA TEOLOGIA TRA QUATTRO E CINQUECENTO. *Istituzione scolastica, indirizzi e temi (*)*

SOMMARIO – 1. Nascita e diffusione dell'università – 2. Le facoltà teologiche: loro origine, sviluppo, funzione e senso globale – 3. La struttura organizzativa generale: gli «studia», gli strumenti di studio e il «curriculum» – 4. La «tradizione» scolastica: diversi indirizzi e alcuni esponenti – 5. Alcuni temi principali nel loro sviluppo storico. La crisi del nominalismo – 6. Verso un rinnovamento della cultura e della cristianità.

Interrogarsi sulla presenza e l'influenza culturale della teologia tra Quattro e Cinquecento non significa semplicemente, secondo noi, rivolgere in modo immediato ed esclusivo la propria attenzione a

* Questo saggio riprende le prime linee di una conferenza da me tenuta nell'ambito del Convegno su Lorenzo Lotto, 18-20 giugno 1998 – Bergamo, presso il «Centro Culturale Nicolò Rezzara». Il presente contributo apparirà negli Atti di quelle giornate di studio.

ABBREVIAZIONI: BA = Biblioteca Ambrosiana di Milano; CChrCM = *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turhout 1966ss.; DSAM = *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, a cura di M. Viller e altri, 17 voll., Paris 1932-1995; DThC = *Dictionnaire de théologie catholique*, a cura di A. Vacant - E. Mangenot, continuato da E. Amann, 16 voll., Paris 1923-1972; EC = *Enciclopedia Cattolica*, a cura di E. A. Pace, 12 voll., Roma 1949-1954; GW = *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, hrsg. v. der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke, finora 9 voll., Stuttgart – New York 1968²ss.; HWP = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, finora 9 voll., Basel 1971ss.; IGI = *Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia*, a cura del Centro Nazionale d'Informazione Bibliografica, 6 voll., Roma 1943-1981; LM = *Lexikon des Mittelalters*, 8 voll., München-Zürich 1980-1997; LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, fondato da M. Buchberger, a cura di J. Höfer e K. Rahner, 10 voll., Freiburg 1957-1965²; PL = J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 222 voll., Paris 1844-1890; RGG³ = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, a cura di K. Galling, 6 voll., Tübingen 1957-1962³; TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, a cura di G. Krause e G. Müller, finora 17 voll., Berlin 1974ss.; WA = *D. Martin Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar 1883ss.

quella nuova sensibilità religiosa che, sul declino del Medioevo, denunciò da più parti la necessità di un rinnovamento della vita cristiana nel suo insieme, ma richiede anzitutto una ricognizione dei luoghi e dei percorsi istituzionali consueti che, nonostante tutto, trasmisero, proprio anche in senso tecnico-scientifico, il patrimonio teologico ereditato dal passato ai secoli futuri. Non dico, certo, che non sia importante svolgere indagini sempre più accurate e capillari sul costituirsi e l'espandersi di movimenti religiosi significativi – come, poniamo, l'«evangelismo» italiano, circolante nei gruppi dei cosiddetti «spirituali» –, movimenti⁽¹⁾, che ebbero per lo più le proprie complesse radici, oltre che nell'umanesimo biblico anche in un agostinismo tanto ampiamente diffuso quanto difficile da definire nei suoi contorni precisi, e che si dimostrarono, in vario modo, particolarmente sensibili a molteplici tematiche teologiche e a esigenze pratiche che di fatto sfociarono nella Riforma. Ritengo soltanto che, da un lato, maggior luce potrà essere gettata sui sintomi di disagio, sintomaticamente registrati da singole personalità inquiete e facilmente riscontrabili in questo passaggio di epoca, se si avrà la pazienza di ricostruire, sia pure a grandi linee, le scuole, i metodi e i principali temi di interesse del periodo considerato; dall'altro, questo medesimo lavoro potrà consentirci non solo di toccare con mano i limiti dei tradizionali canali di trasmissione del sapere teologico in quel tempo, ma anche di apprezzare, al di là di tutto, l'indubbia vivacità, non esente da confusione e vaniloquio, e insieme l'efficacia, sia pure turbata da spiccati sintomi di degrado, della normale istituzione teologica scolastica.

1. NASCITA E DIFFUSIONE DELL'UNIVERSITÀ

Vale anzitutto la pena di ricordare che tra la fine del Quattro e l'inizio del Cinquecento la teologia continuò ad essere insegnata all'Università, nelle Facoltà teologiche erette a questo scopo preciso. È noto che l'Università nacque nel Medioevo latino, attorno al 1200, quando la fortuna e la celere diffusione dell'intero *corpus* logico aristotelico offrirono nuovi spunti ai pensatori dialettici e quando conoscenze più approfondite del diritto romano imposero ai giuristi importanti ampliamenti e parziali ripensamenti del loro insegnamento, mentre d'altra parte l'introduzione della medicina araba induceva la scienza medica ad allargare di molto le proprie cognizioni e a cercare

(1) A titolo d'informazione generale sull'argomento si veda: M. WELTI, *Breve storia della Riforma italiana*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, in particolare sull'evangelismo le pp. 10-23, con la bibliografia ivi segnalata; ma anche il più recente volume, ricco di bibliografia, di M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Bari, Laterza, 1993.

canali didattici sempre meglio adeguati allo scopo. Nasceva così l'esigenza, particolarmente avvertita dalle corporazioni dei maestri e degli studenti, di organizzare indirizzi di studio, che proprio allora andavano specializzandosi sempre di più, mantenendoli però uniti in un'unica struttura, sotto il riconoscimento e la protezione dell'autorità ecclesiastica e civile. Anche la teologia, coltivata all'origine presso le «scuole del duomo» o «scuole canonicali», percepì di riflesso le esigenze derivanti dalle mutate circostanze culturali: essa, lungo tutto il Medioevo e fino all'epoca moderna, conservò quasi completamente intatto il proprio ruolo di regina delle scienze, ma accettò di buon grado il compito di misurarsi, dialetticamente più che non dialogicamente, con tutte quelle altre forme di sapere che andavano progressivamente rendendosi autonome dalla riflessione teologica e in genere dal legame con una vita autenticamente ispirata alla fede cristiana.

Se diamo uno sguardo generale alle vicende dell'università verso la fine del Medioevo, non possiamo affatto parlare, in ambito europeo, di un fenomeno di attenuazione o di estenuazione di questa forma di insegnamento superiore. Basterebbe in proposito anche soltanto ricordare alcune circostanze e poche cifre⁽²⁾. Sappiamo che le più celebri università europee furono quelle di Bologna, Parigi, Oxford e Cambridge, sorte nei primi due decenni del XIII secolo. Attorno agli anni venti del medesimo secolo nacquero e si affermarono altre celeberrime università come quelle di Padova (1222), Napoli (1224) e Salamanca (1218). Mentre in Italia, attorno alla metà del XIV secolo risultano fondate le università di Firenze (1349), Siena (1357) e Pavia (1361), la Germania vide una fioritura di importanti sedi universitarie nella seconda metà dello stesso secolo: Erfurt (1379)⁽³⁾, Heidelberg (1385)⁽⁴⁾ e Colonia (1388)⁽⁵⁾. Sempre nell'ambito geografico di lingua tedesca incontriamo importantissime fondazioni universitarie nella seconda metà del XV secolo: Friburgo in Brisgovia (1457), Basilea (1459), Tubinga (1476)⁽⁶⁾. Dobbiamo qui sorvolare sul fatto che altri centri, culturalmente assai vivaci, come, per esempio, Vienna, Praga e Lipsia erano pure dotati di valide strutture universitarie più antiche delle ultime nominate. Ricordiamo soltanto che l'*Alma Mater Rudolphina* fu fondata a Vienna nel 1365⁽⁷⁾, mentre a Praga una fiorente istituzione universitaria esisteva già dal 1347⁽⁸⁾.

(2) Per questi dati generali, si veda, per esempio: J. VERGER, *Universitt*, in LM, VIII, 1997, coll. 1249-1255.

(3) L. MEIER, *Erfurt, II. Universitt*, in RGG³, II, 1958, 554-555.

(4) H. BORKAMM, *Heidelberg, Universitt*, in RGG³, III, 1959, 123-127.

(5) A. FRANZEN, *Köln, III. Universitt*, in RGG³, III, 1959, 1695-1697.

(6) M. ELZE, *Tübingen, I. Universitt*, in RGG³, VI, 1962, 1064-1069.

(7) H. ZIMMERMANN, *Wien, II. Universitt*, in RGG³, VI, 1962, 1703-1707.

(8) W. WEIZSACKER, *Prag, II. Universitt*, in RGG³, V, 1961, 499-502.

Quando, in questa città, l'indirizzo teologico prevalente divenne quello dell'hussitismo dissidente e la maggioranza dei professori e degli studenti tedeschi cominciò ad avere vita difficile in terra moldava e boema, venne fondata, più per secessione che per gemmazione, l'Università di Lipsia (1409)⁽⁹⁾. Per ciò che concerne lo sviluppo dell'istituzione universitaria in Francia, basti ricordare che nel corso del XV secolo vi furono fondate circa dieci nuove università⁽¹⁰⁾.

È pertanto facile constatare che, dal 1200 alla fine del 1400, il numero delle università europee andò moltiplicandosi, con un conseguente aumento, in generale, della popolazione studentesca e una diffusione più capillare, almeno per riflesso, della cultura. Infatti, accanto allo sforzo creativo dei grandi maestri, non bisognerà mai dimenticare l'intensa attività didattica di tutti quei professori universitari, dei quali molte volte ignoriamo persino il nome, i quali nei piccoli e nei grandi centri cittadini hanno esercitato il loro influsso su miriadi di altri insegnanti che a loro volta, di fatto, hanno praticato l'esegesi della Scrittura, hanno insegnato, catechizzato e predicato, o hanno amministrato la giustizia secondo le leggi, ovvero hanno esercitato, per quanto allora era possibile, la professione del medico a vantaggio della popolazione. È significativo che attorno alla metà del XV secolo, in città universitarie importanti come Bologna e Parigi, si registri una presenza studentesca che oscilla tra i quattro e i cinquemila alunni, quando Oxford e Cambridge contavano una popolazione universitaria di poco superiore ai mille studenti, mentre Padova, Salamanca e Colonia arrivavano quasi al migliaio.

2. LE FACOLTÀ TEOLOGICHE: LORO ORIGINE, SVILUPPO, FUNZIONE E SENSO GLOBALE

Per quanto poi riguarda specificamente lo studio della teologia, che allora veniva garantito ancora in gran parte dalla struttura degli *studia generalia*, come diremo sinteticamente più oltre, qualche dato numerico ci sembra contraddire la convinzione abbastanza diffusa che vorrebbe troppo frettolosamente registrare un generico fenomeno di recessione o di declino dell'istituzione teologica universitaria. Basterebbe infatti fare attenzione ad alcune cifre, che rimangono certo bisognose d'interpretazione più ampia e al tempo stesso circostanziata, ma che, già di per se stesse, sono senza dubbio significative: nel 1300 era possibile contare in Europa tredici Studi generali, mentre

(9) H. HELBIG, *Leipzig, Universität*, in RGG³, IV, 1960, pp. 306-308.

(10) Vedi J. VERGER, *Histoire des Universités en France*, Toulouse, Éditions Privat, 1986, 421 s. (tabella cronologica).

all'inizio del Cinquecento essi sono diventati sessantatré, cioè si sono quasi quintuplicati nel giro di due secoli.

Privilegeremo in quest'indagine le strutture dell'università italiana, ma sarà spesso inevitabile allargare la nostra considerazione ad altri paesi dell'Europa cattolica in cui stava maturando l'evento della Riforma.

All'origine delle facoltà teologiche, in Italia come all'estero, sta un atto di riconoscimento ufficiale da parte dell'autorità pontificia, talvolta rafforzato da quello della stessa autorità imperiale, anche tramite la mediazione dei principi locali⁽¹¹⁾. Questo riconoscimento giuridico presupponeva, come tale, l'esistenza di fatto di strutture scolastiche per lo più già funzionanti da parecchio tempo e già ben consolidate. Per esempio, la facoltà teologica di Firenze fu istituita da Clemente VI, insieme allo *studium generale* fiorentino, con la bolla «In suprema dignitatis apostolicae specula» del 31 maggio 1349. In questo documento, con il formulario tipico della cancelleria pontificia, egli dichiarava di accondiscendere volentieri alla supplica dei cittadini di Firenze e delle autorità locali⁽¹²⁾. Sono proprio espressioni analoghe a quelle che ricorrono nelle altre bolle papali, con cui, per esempio, Innocenzo VI fondò la Facoltà teologica di Bologna (bolla del 30 giugno 1360) oppure Urbano V istituì la Facoltà teologica dell'Università di Padova (bolla del 15 aprile 1363)⁽¹³⁾. Ma nel caso di Firenze è

(11) Per quanto riguarda la situazione francese è interessante notare come, verso la fine del Medioevo, l'autorità civile abbia un certo predominio rispetto a quella religiosa, nel senso che il papato interviene solo in un secondo momento a confermare le fondazioni volute dai principi territoriali o dal re: cf J. VERGER, *Histoire des Universités*, 79.

(12) «[...] dilectorum filiorum universitatis civitatis eiusdem, gratiam nostram imploratum [...]» o anche: «[...] attendentes fidei puritatem et devotionem eximiam quam civitas Florentina, specialis Ecclesiae romanae filia, ab olim ad ipsam Ecclesiam habuisse dignoscitur», citato da C. PIANA, O.F.M., *La Facoltà teologica dell'Università di Firenze nel Quattrocento e Cinquecento* (= Spicilegium Bonaventurianum, 15), Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1977, 20-21.

(13) Cf *ivi*, 21s. Ma per Bologna vedi in particolare C. PIANA, O.F.M., *Ricerche su le Università di Bologna e di Parma nel secolo XV* (= Spicilegium Bonaventurianum, 1), Quaracchi-Florentiae, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1963, 4, dove tra l'altro si afferma che con la sua bolla il pontefice riconosceva un'esperienza d'insegnamento teologico di fatto ormai secolare; ma vedi anche B. PERGAMO, *I francescani alla Facoltà teologica di Bologna (1364-1500)*, «Archivum Franciscanum Historicum» 27 (1934) 3-61. Per Padova vedi invece A. POPPI, *La teologia nell'Università e nelle Scuole*, in *Storia della cultura veneta*, 3/III: *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Vicenza, Neri Pozza, 1981, 1-3, dove si dice che la teologia a Padova era in ogni caso ben insegnata, oltre che nella Cattedrale, anche nei due conventi principali dei Domenicani e dei Francescani, da maestri insigni quali sant'Alberto Magno e sant'Antonio di Padova, i quali insegnavano quasi contemporaneamente tra il 1227 e il 1231. Resta fondamentale per

notevole il fatto che il vescovo Pietro Corsini, ben quindici anni dopo la fondazione della Facoltà teologica a Firenze, abbia chiesto e ottenuto, il 2 giugno 1364, dall'imperatore Carlo IV di Lussemburgo l'approvazione di ciò che era già stato realizzato dal pontefice, vale a dire l'istituzione di uno *studium generale* o università che già comprendeva anche la facoltà di *lectura in sacra pagina*. In realtà Corsini volle garantire a sé e ai propri successori l'autorità sullo Studio, assicurandosi il potere di conferire i gradi accademici, ciò che del resto fu confermato da papa Leone X con bolla del 31 gennaio 1516⁽¹⁴⁾. Per quanto riguarda Pavia, l'istituzione della Facoltà teologica è certa a partire dal 1389, anno in cui Bonifacio IX, con la bolla del 16 novembre, concesse allo *studium* di questa città il diritto di conferire la *licentia docendi* con gli stessi privilegi riconosciuti a Bologna e a Parigi⁽¹⁵⁾. Pavia, con la sua Università, fondata dall'imperatore Carlo IV, con un diploma del 13 aprile 1361 – fondazione che fu presto ribadita con un altro documento da Galeazzo II Visconti nell'ottobre dello stesso anno –, rimase per tutto il XV secolo sotto l'influenza culturale e il potere politico esclusivo del Ducato di Milano, dapprima con i Visconti poi con gli Sforza⁽¹⁶⁾. Ne dovette fare pesantemente le spese il vicino Studio di Parma. Dai pochi documenti che ci rimangono emerge costantemente l'opposizione di Milano a questa città e alle sue istituzioni. Per esempio, Filippo Maria Visconti il 14 ottobre del 1415 richiamò dallo Studio parmense tutti i suoi sudditi che là si trovavano, come studenti o come dottori, ingiungendo loro di rientrare entro quindici giorni, con tutti i loro libri, per stabilirsi a Pavia⁽¹⁷⁾. Nella seconda metà del Quattrocento, la dominazione degli Sforza andò nella stessa linea di quella dei Visconti: se gli Sforza non arrivarono a fare chiudere lo Studio di Parma, la loro politica culturale mirò sempre, in ogni caso, a opprimere questa città a tutto vantaggio dello Studio di Pavia⁽¹⁸⁾. Comunque siano andate le cose, si può essere abbastanza certi dell'esistenza di una Facoltà teologica a Parma, a partire dall'anno 1448⁽¹⁹⁾. Essa dovette anche godere di buona fama, se fu in grado di competere ed entrare in concorrenza con quelle vicine di Bologna, Padova e Ferrara⁽²⁰⁾, tant'è vero che queste

Padova il libro di G. BROTTO-G. ZONTA, *La Facoltà teologica dell'Università di Padova*, Padova, Tipografia del Seminario, 1922.

(14) C. PIANA, *La Facoltà teologica*, 22s.

(15) Cf SIMONA NEGRUZZO, *Theologiam discere et docere. La facoltà teologica di Pavia nel XVI secolo*, Milano, Cisalpino, 1995, 9-11.

(16) *Ivi*, 10.

(17) Cf PIANA, *Ricerche su le Università*, 311.

(18) *Ivi*, 312-314.

(19) *Ivi*, 324-326.

(20) Per quanto riguarda l'Università di Ferrara e la sua fortuna sotto Lionello (1441-1450) e Borso d'Este (1450-1471), vedi *ivi*, 309.

Università, nel 1476, reclamarono presso il papa Sisto IV, il quale fece intervenire il generale dei francescani, Francesco Sansone da Siena, perché proibisse, per un certo periodo, a tutti i suoi frati di recarsi a Parma per il dottorato in teologia ⁽²¹⁾.

Per quanto riguarda la Francia, non sarà affatto superfluo ricordare che la gloriosa Università di Parigi (costituita nel 1208-1209), celeberrima in tutto il Medioevo per la sua considerevole tradizione scolastica e la prestigiosa Facoltà teologica – a Parigi, tra gli altri, insegnarono teologia Abelardo (1079-1142), Pietro Lombardo (1150-1159), Alessandro di Hales (1225-1245), Alberto Magno (1240-1248), Bonaventura (1248-1257), Tommaso d'Aquino (1252-1258, 1268-1272), Giovanni Duns Scoto (1302-1306, con varie interruzioni) – mantenne per così dire il monopolio nella produzione dei maestri di teologia fino alla metà del XIV secolo ⁽²²⁾. Verso la fine del Medioevo, la creazione di nuove facoltà di teologia, per esempio a Tolosa (1360), Avignone (1413) e Montpellier (1421), si deve alla volontà dei papi di mettere in discussione il monopolio dell'insegnamento teologico riconosciuto a Parigi, di formare un maggior numero di predicatori e di contenere il più possibile il contagio delle idee nominaliste e conciliariste che avevano incontrato largo successo all'Università di Parigi ⁽²³⁾.

Un discorso analogo a quello svolto fin qui vale anche per le università tedesche: alla loro origine si trovano sempre, da un lato, l'iniziativa di un principe – interessato a garantire il proprio potere ovvero alla ricerca del proprio prestigio personale, oltre che saggiamente intenzionato a procurare un bene alla collettività – e, dall'altro, l'intervento dell'autorità ecclesiastica, per lo più parallelo e concomitante, se non proprio antecedente quello dell'autorità civile. Si potrebbero qui citare gli eventi relativi alla fondazione delle Università di Praga, Vienna o Heidelberg, ma è forse più significativo accennare alla fondazione dell'Università di Colonia. Infatti, in questa città fortemente intraprendente e ricca alla pari di Lubeca per la sua intensissima attività commerciale, fu determinante l'iniziativa del consiglio cittadino, che il 22 dicembre 1388 si impegnò a mantenere l'istituzione universitaria ⁽²⁴⁾. Ovviamente anche a Colonia l'insegnamento della teologia era già potentemente attivo, da circa un secolo e mezzo, nei conventi cittadini dei francescani e dei domenicani. Tra l'altro, nella chiesa dei frati minori era sepolto l'acutissimo Duns Scoto

(21) Cf *ivi*, 325-326. Soltanto con il 1479 i francescani ripresero a conseguire la laurea in teologia a Parma.

(22) Cf J. VERGER, *Histoire des Universités*, 59.

(23) *Ivi*, 79.

(24) Cf H. KEUSSEN, *Die alte Universität Köln. Grundzüge ihrer Verfassung und Geschichte*, Köln, Creutzer & Co., 1934, XII-XIV.

(† 1308), che con il suo pensiero geniale aveva dato un'impronta nuova alla riflessione teologica proposta dai domenicani, i quali, d'altra parte, proprio nel loro convento cittadino avevano ospitato come maestro di teologia Alberto Magno (1248-1254; 1258-1260) e il suo più grande discepolo, Tommaso d'Aquino, negli anni della sua formazione (1248-1252). Un altro caso, per altri motivi singolare e degno di nota, è rappresentato dall'Università di Tubinga, fondata da Sisto IV nel 1476: qui la facoltà teologica non appare immediatamente appoggiata ai vari ordini religiosi, ma alla chiesa di S. Giorgio, al cui *Stift* furono originariamente legati otto canonicati, i quali dovevano essere occupati da ecclesiastici che insegnavano come professori all'Università, mentre il prevosto della chiesa rivestiva pure la funzione di cancelliere della medesima istituzione⁽²⁵⁾.

Le università medievali, comprese quelle fondate nel tardo Medioevo, benché sorgano sotto il patronato degli imperatori e dei principi – risentendo perciò in qualche modo dei loro particolari interessi con l'offrire talora il fianco alla loro personale ricerca di prestigio economico e politico oltre che culturale –, non sono affatto pensabili, in seno alla *societas christiana* del tempo, come istituti «statali»⁽²⁶⁾. Esse, a ben vedere, sono corporazioni ecclesiali, non solo perché i professori, a vario titolo e per lo più, sono degli ecclesiastici e i proventi su cui si regge l'università sono della Chiesa, nella stragrande maggioranza dei casi, ma soprattutto perché tali istituzioni sono a servizio dello stesso scopo per cui vive la Chiesa. La facoltà teologica in particolare mira anzitutto a garantire l'approfondita comprensione della fede ortodossa che deve essere diffusa tra tutti gli uomini e ha, insieme, l'intenzione di mostrare alle scienze, insegnate e apprese nelle altre facoltà, la via che porta a gustare la verità divina. Insomma le università esistono per dare lode a Dio e per diffondere la fede ortodossa. Tutto ciò manifesta quanto la concezione medievale del sapere fosse profondamente unitaria. La teologia non era affatto una facoltà estranea alle altre e il sapere da essa promosso non era per nulla considerato marginale; anzi, la teologia era reputata la parte migliore e più alta di quell'unica scienza divina che abbraccia anche il sapere professato nelle altre facoltà. Del resto questi concetti sono normalmente espressi negli statuti delle università, dagli inizi delle fondazioni universitarie fino agli statuti dell'Università di Wittenberg (1513)⁽²⁷⁾.

(25) H. HERMELINK, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477-1534*, Tübingen, Mohr, 1906, 5-7.

(26) Tale convinzione è chiaramente espressa e difesa da HERMELINK, *Die theologische Fakultät*, 60-63, 74-76, dove l'autore, tra l'altro, polemizza esplicitamente anche con la tesi di Georg Kaufmann, che intendeva negare il carattere ecclesiastico delle università medievali tedesche.

(27) A proposito di quest'università, e di ciò che di significativo è intervenuto

Effettivamente lo scopo dello studio e dell'insegnamento della teologia fu quello di approfondire e inculcare ciò che la Chiesa insegna. Anche recentemente è stata riconosciuta alle università medievali e tardomedievali la funzione importante di trasmettere il sapere ricevuto, un aspetto che diventa predominante soprattutto nelle università del secolo XV, a proposito delle quali si deve escludere una vera e propria capacità creativa in campo culturale⁽²⁸⁾. Si spiega così, in tutta Europa, il giuramento di obbedienza alla Chiesa di Roma, con l'impegno di sventare e combattere ogni forma di eresia – un giuramento che doveva essere professato dagli studenti i quali si apprestavano a ricevere i gradi accademici –, ma diventano pure chiare alcune particolari circostanze che indussero l'autorità ecclesiastica e/o civile a favorire nuove istituzioni: dalla fondazione dell'Università di Lipsia con intento antihussita, poniamo, al moltiplicarsi delle università francesi verso la fine del Medioevo per sottrarre la teologia e il sapere in generale al fascino pericoloso della *via moderna*⁽²⁹⁾. Nell'alveo di questa medesima responsabilità dottrinale bisognerebbe qui ricordare l'impegno continuo delle diverse facoltà teologiche a dirimere le questioni nei travagliati concili dei secoli XV e XVI (da Costanza a Trento). Anzi, quest'identica preoccupazione di trasmettere il patrimonio rivelato nella sua integrità e il ricco bagaglio di sapere che si era costruito nell'ampia tradizione del pensiero cristiano chiariscono meglio alcune circostanze che in questo contesto segnaliamo semplicemente di passaggio: il fatto, per esempio, che ad Heidelberg, nel 1452, e a Basilea, nel 1464, venne praticamente imposto anche l'insegnamento della *via antiqua* accanto a quello della *via moderna*, mentre nella Germania sud occidentale le università di più recente fondazione – come Ingolstadt (1472), Tubinga (1477) e Magonza (1477) – dovettero prevedere fin dall'inizio, nella proposta generale degli studi, questi due indirizzi di ricerca e di insegnamento⁽³⁰⁾.

nella sua storia a partire dalla Riforma, si veda la recente raccolta di studi H. LÜCK (ed.), *Martin Luther und seine Universität*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 1998.

(28) Così per esempio si esprime R. E. McLAUGHLIN, *Universities, Scholasticism, and the Origins of the German Reformation*, «History of Universities» 9 (1990) 1-43, in partic. p. 5.

(29) Cf le osservazioni in proposito di J. VERGER, *Histoire des Universités*, 78s. A proposito della «pericolosità» della via moderna è interessante l'atteggiamento di Johann Amerbach, lo stampatore di Basilea che consiglia ai propri figli, allora studenti a Parigi, di seguire la più sicura *via Scoti*, mettendoli in guardia dall'aderire alla *via moderna*: cf C. DEL ZOTTO, *La «via Scoti» nell'epistolario di Johann Amerbach (1443-1513): approfondimenti*, in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale (Roma, 9-11 marzo 1993), a cura di L. Sileo, 2 voll., Roma, PAA-Edizioni Antonianum, 1995, II, 1091-1108.

(30) Cf HERMELINK, *Die theologische Fakultät*, 134s.

3. LA STRUTTURA ORGANIZZATIVA GENERALE: GLI 'STUDIA', GLI STRUMENTI DI STUDIO E IL 'CURRICULUM'

Tra Quattro e Cinquecento l'università continua a essere ancora sostanzialmente organizzata come nel Medioevo. Gli statuti prevedono dappertutto la figura di un cancelliere che svolge le funzioni tipiche di rettore dell'università. Oltre alla funzione di governare nel suo insieme quest'istituto, gli compete l'autorità di conferire i titoli accademici. Normalmente è il vescovo stesso a essere investito di quest'autorità oppure il suo vicario generale o un'altra persona delegata dal vescovo a questo compito. D'altra parte l'*universitas studiorum* si articola in diverse facoltà, ognuna delle quali fa capo a un preside, detto anche decano o priore, scelto all'interno del corpo docente o collegio dei dottori.

Se scendiamo da questa struttura generale e astratta a considerare l'organizzazione concreta delle facoltà teologiche, troveremo molte particolarità interessanti. Anzitutto non ci si può fare un'idea corretta della facoltà teologica medievale e tardomedievale, se si prescinde dalla considerazione degli *studia* degli ordini religiosi. Questi hanno da sempre provveduto all'esplicazione del compito formativo nei confronti dei propri novizi tramite i loro *studia*, vale a dire le scuole di teologia interne ai loro conventi o monasteri: in queste scuole, il monaco (nel caso degli ordini monastici: soprattutto i benedettini, con le loro diverse specificazioni e derivazioni: cisterciensi, vallombrosani, olivetani ecc.) ovvero il religioso (specialmente nel caso degli ordini mendicanti: soprattutto i domenicani e i francescani, ma anche gli agostiniani, i serviti e i carmelitani) ricevevano una formazione adeguata tanto per le missioni al popolo quanto per incrementare a loro volta, nel caso degli individui più dotati e preparati, le loro scuole con i relativi insegnamenti. Nelle città europee più importanti gli ordini religiosi non avevano soltanto degli *studia*, ma disponevano dei cosiddetti *studia generalia*. Questi luoghi di studio si qualificavano per il fatto che dipendevano direttamente dai generali dell'ordine, raccoglievano per lo più studenti dell'ordine provenienti da diverse provincie e nazioni, e normalmente avevano la facoltà di conferire i gradi accademici più alti, equiparati a quelli rilasciati dall'Università di Parigi, vale a dire la *licentia ubique docendi* e il *privilegium doctoratus*.

Se, per esempio, limitiamo la nostra considerazione ad alcune facoltà teologiche dell'Italia, possiamo costatare la presenza vivace di *studia generalia* in molte città universitarie: a Firenze furono celeberrimi lo *studium* francescano di S. Croce, quello domenicano di S. Maria Novella, quello agostiniano di Santo Spirito, quello carmelitano di S. Maria del Carmine e quello servita dell'Annun-

ziata⁽³¹⁾; ma anche a Bologna domenicani, francescani, agostiniani, carmelitani e serviti avevano i loro studi generali: notissimo, tra gli altri, fu quello dei frati predicatori presso il convento di S. Domenico dove studiò pure il Savonarola⁽³²⁾; analogamente si dica per la città di Pavia, dove è praticamente certo che domenicani e francescani ebbero rispettivamente uno studio generale con insigni docenti – basti ricordare, per i primi, il passaggio di Thomas de Vio e Michele Ghislieri, poi papa Pio V; per i secondi, la presenza di Francesco della Rovere, poi Sisto IV⁽³³⁾ –, mentre non risulta con certezza che gli agostiniani avessero un proprio studio generale, cosa che in ogni caso è sicuramente da escludere per i carmelitani, i serviti e i benedettini⁽³⁴⁾; altrettanto celebri furono gli *studia generalia* dei francescani e dei domenicani ubicati alla periferia di Padova⁽³⁵⁾.

Questo cenno ai vari studi degli ordini religiosi non è affatto superfluo se si pensa che l'insegnamento della teologia, anche quando essa venne pubblicamente professata, continuò ad essere insegnata in modo massiccio all'interno dei vari studentati. Ciò accadde, si può dire, per tutte le facoltà teologiche cittadine, al punto che, in molti casi – se non proprio nella stragrande maggioranza di essi, per lo meno in Italia – è lecito dubitare che sia esistita una vera e propria facoltà teologica pubblica a sé stante. Per lo più si constata che una cattedra ovvero una «lettura» teologica venne inserita nella lista degli insegnamenti che facevano parte della facoltà di arti. In questo caso, il professore di teologia che teneva il proprio insegnamento veniva pubblicamente pagato, come tutti gli altri, mentre quando la teologia veniva insegnata nei vari *studia*, l'insegnamento era garantito come gratuito, poiché ad esso provvedeva l'ordine religioso con il mantenimento dei propri professori interni e dei propri studenti. Sappiamo, per esempio, che a Bologna la teologia non venne mai insegnata al di fuori degli *studia generalia* dei vari ordini religiosi e dei collegi aggregati⁽³⁶⁾; ma anche a Firenze, dopo i buoni inizi, pare che la facoltà teologica rimanesse sospesa come tale e che lo studio della teologia si sia svolto all'interno degli *studia generalia*, benché fosse

(31) Cf PIANA, *La facoltà teologica*, 60ss.

(32) Cf PIANA, *Ricerche su le Università*, 15ss.

(33) Su questo interessantissimo uomo di studio dell'ordine francescano vedi: L. PUSCI, *Profilo di Francesco della Rovere poi Sisto IV*, in A. POPPI (ed.), *Storia e cultura al Santo*, Vicenza, N. Pozza, 1976, 279-287.

(34) Cf NEGRUZZO, *Theologiam discere*, 61ss., 70ss., 92ss., 113ss.

(35) Cf POPPI, *La teologia nell'Università*, 1s. Vedi in particolare L. GARGAN, *Lo studio teologico e la biblioteca dei domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento*, Padova, Editrice Antenore, 1971. Più in generale per i francescani vedi L. DI FONZO, *Studi, studenti e maestri nell'ordine dei francescani conventuali dal 1223 al 1517*, «Miscellanea Francescana» 44 (1944) 167-195.

(36) Cf PIANA, *La Facoltà teologica*, 33.

ammessa un'eventuale «lettura teologica», pagata dall'Università, ma sempre e solo all'interno della facoltà d'arti⁽³⁷⁾. Per quanto riguarda l'Università di Padova è stato fatto giustamente notare che, per un certo periodo, nel Quattrocento, la Repubblica di Venezia non volle pagare nulla per l'insegnamento della teologia, tant'è vero che nel 1433 la «lettura» di teologia risulta depennata dal rotolo degli artisti; nondimeno la teologia continuò ad essere insegnata dalle apposite cattedre istituite presso i conventi degli ordini religiosi. Tuttavia, negli ultimi decenni del Quattrocento, si nota una certa ripresa d'interesse da parte di Venezia, la quale istituì, presso la facoltà d'arti, due cattedre di metafisica e teologia, rispettivamente l'una *in via Thomae* e l'altra *in via Scoti*⁽³⁸⁾. La proposta di queste due cattedre di teologia secondo i due indirizzi continuò, a Padova, inalterata nei secoli fino al 1771. In fondo anche a Pavia, nel XVI secolo, si costata una situazione analoga: la facoltà teologica ruotava attorno a una cattedra di teologia istituita presso la facoltà di arti; tale cattedra teologica coordinava appunto l'*universitas theologorum*, vale a dire l'intera corporazione dei professori e degli studenti di teologia, in particolare il «collegio dei teologi» e le varie scuole teologiche conventuali⁽³⁹⁾.

Se poi dovessimo chiederci, quale tipo di rapporto esistesse tra l'insegnamento della teologia nei conventi e quello previsto dalla cattedra pubblica presso la facoltà d'arti, la questione non è così semplice da chiarire, poiché tante sarebbero le differenti sfumature che si presentano di caso in caso. Nondimeno pare esistesse una certa «osmosi» tra i conventi, con i loro studi aggregati, e l'università, nel senso che i cattedratici che tenevano l'insegnamento pubblico erano, a turno, gli stessi che nei loro conventi insegnavano teologia. Inoltre il «collegio dei teologi» al quale spettava di vagliare, ammettere e promuovere i candidati che, provenendo da altre facoltà teologiche, chiedevano di accedere ai gradi accademici, era costituito dagli stessi professori che insegnavano nei vari studi degli ordini religiosi.

Questa funzione di vaglio critico della preparazione e dell'idoneità degli studenti a ricevere i gradi accademici non fa altro che mettere in ulteriore evidenza l'importanza educativa eccezionale dei vari *studia* entro i quali i candidati ricevevano la propria formazione teologica. Il tirocinio degli studi teologici era infatti molto impegnativo e si svolgeva quasi completamente all'interno degli *studia generalia* ovvero degli studi aggregati o affiliati a una facoltà teologica universitaria. Il *curriculum* infatti prevedeva alcuni anni, tre o quattro, di apprendimento puramente passivo. Durante questo periodo lo stu-

(37) Cf *ivi*, 34

(38) Cf POPPI, *La teologia nell'Università*, 11ss.

(39) Cf NEGRUZZO, *Theologiam discere*, 42-46.

dente si comportava da semplice uditor, famigliarizzandosi anzitutto con il testo della Bibbia; poi cominciava a spiegare attivamente la Sacra Scrittura leggendola semplicemente *cursorie*; questa sua abilità cresceva col tempo, finché, commentando il testo, si dimostrava capace non solo di glossare qua e là qualche parola, ma di stabilire legami e nessi tematici tra un brano e l'altro della Bibbia, dunque si dimostrava in grado di spiegare il testo collocandolo nel suo contesto prossimo e remoto: a questo punto egli era *baccalaureus biblicus*.

Dunque, nella formazione teologica, non mancavano affatto gli studi biblici. Lo strumento normale con cui si sono formate generazioni e generazioni di teologi per almeno sette secoli è rappresentato dalla *glossa ordinaria*⁽⁴⁰⁾, cui si aggiunsero nel Medioevo le *Postillae* di Nicolò da Lyra († 1349). A partire dal XV secolo la *glossa ordinaria* e le *Postillae* furono stampate con il corredo delle *Additiones ad Postillam Nicolai de Lyra* di Paolo, vescovo di Burgos († 1435) e con le *Replique*, cioè le ulteriori aggiunte di Matthias Döring († 1469). Tutti questi libri erano normalmente presenti nei conventi dotati di uno *studium*. Sulla formazione biblica si innestava quella propriamente teologica che prevedeva la lettura per almeno due anni (ma normalmente anche di più: dai tre ai quattro anni) dei *Libri delle Sentenze* di Pietro Lombardo. Anche questa tappa comportava un lento processo di assimilazione paziente e intelligente, di cui si doveva dar prova anche mediante la partecipazione attiva a dispute teologiche relative alle «distinzioni» e alle «questioni» sottili presentate dal celebre Maestro parigino. Tale tirocinio si concludeva con la dimostrata capacità da parte dello studente di leggere e commentare le *Sentenze*, tenendo ovviamente conto dei grandi commentari degli scolastici (Tommaso, Bonaventura, Alessandro di Hales, Scoto, Tartareto, Ockham, Francesco de Mayronis ecc.). Questi testi, accanto ovviamente alle opere di Agostino, del Lombardo, dei Vittorini e di s. Bernardo, si accompagnavano, nelle biblioteche dei religiosi, alla presenza abbastanza consueta di alcuni grandi padri della Chiesa: Origene in traduzione latina, Ambrogio, Gerolamo e Gregorio Magno.

A questo punto il candidato, che per qualche anno si era dedicato con frutto allo studio e all'esposizione commentata delle *Sentenze*, era detto *baccalaureus sententiaris* e, nell'ultimo anno in cui leggeva le *Sentenze*, era chiamato *baccalaureus formatus*; in qualità di baccelliere, ormai incorporato alla facoltà, poteva aspirare ad ottenere la tanto agognata *licentia docendi*. Benché tutti i collegi delle varie

(40) Per secoli la si è attribuita a Strabone († 849) e ad Anselmo di Laon († 1117), ma ora si è dimostrato che essa fu opera della Scuola di Laon: Anselmo, Rodolfo e Gilberto l'Universale con altri collaboratori. Cf BERYL SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972, 85-107 (orig. ingl. 1952).

arti potessero rilasciare un diploma di *licentia* o un *privilegium* di dottorato ovvero di magistero, tale attestato aveva un valore meramente territoriale; perciò, nel nostro caso, la licenza più ambita era quella che veniva conferita da una facoltà teologica abilitata a rilasciare – come fu per quella di Parigi durante tutto il Medioevo – la *licentia ubique docendi*⁽⁴¹⁾.

Il candidato alla licenza veniva presentato al vescovo ovvero al cancelliere o a un suo delegato o al decano del collegio dei dottori della facoltà di teologia. Da questi riceveva gli argomenti o le tesi su cui si sarebbe svolto l'esame, per lo più il giorno successivo. La commissione esaminatrice era formata dal preside o decano della facoltà e da alcuni membri del collegio dei dottori, uno dei quali figurava come il promotore della laurea. L'esame era detto *rigorosum* e consisteva in una lezione che il candidato doveva tenere sull'argomento che gli era stato assegnato: si trattava per lo più di due distinzioni tratte o dal I e dal III libro delle *Sentenze* oppure dal II e dal IV libro della medesima opera. Una volta superato questo esame il candidato veniva ammesso alle cosiddette «vesperie», cioè una specie di disputa quodlibetale davanti al pubblico e agli amici, in cui era invitato a rispondere ai più vari quesiti della tematica teologica e biblica. Alle «vesperie» faceva seguito la cosiddetta *aulatio* ovvero il *dies aulae*, cioè il giorno della vera e propria promozione pubblica a *magister* o a *doctor* con la consegna delle insegne dottorali. Il tutto si concludeva con l'offerta da parte del neodottore di un grande e costoso convito⁽⁴²⁾. Si deve però notare qualche differenza geografica circa gli usi connessi con il tirocinio teologico e con le cerimonie di conferimento dei gradi accademici. Per un lato, infatti, tra XV e XVI secolo si osserva che, per quanto riguarda il *privilegium doctoratus*, è in atto un certo processo di semplificazione, nel senso che, mentre nei secoli precedenti tra licenza e magistero (o dottorato) intercorrevano alcuni giorni, mesi o anche qualche anno, ora si tende a fare coincidere *licentia et doctoratus*: quest'ultimo infatti poteva avere luogo anche *illico et immediate* dopo l'esame di licenza; per un altro lato, non sempre il *rigorosum* era veramente tale: talvolta la commissione esaminatrice poteva anche accontentarsi delle buone prestazioni già offerte dal candidato negli anni di studio precedenti, soprattutto nel caso in cui egli avesse par-

(41) Vedi a questo riguardo anche A. F. VERDE, *Lo Studio fiorentino 1473-1503. Ricerche e documenti*, II, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1973, 635.

(42) Per una descrizione più minuta del *curriculum* degli studi e delle cerimonie connesse al conferimento dei gradi accademici rimandiamo a PIANA, *Ricerche sulle Università*, 6-11; POPPI, *La teologia nell'Università*, pp. 9s.; HERMELINK, *Die theologische Fakultät*, 32-36; KEUSSEN, *Die alte Universität*, 203.

tecipato attivamente alle dispute teologiche, senza addentrarsi in modo approfondito nella discussione delle tesi assegnate⁽⁴³⁾.

In ogni caso, il *curriculum*, principale garante della seria preparazione di ogni candidato, doveva essere ben chiaro soprattutto quando il licenziando o il dottorando si presentavano ad una facoltà diversa da quella presso la quale avevano compiuto la propria formazione. In genere le facoltà mal sopportavano l'ingerenza di qualsiasi autorità esterna, quando si trattava di espletare le proprie funzioni nel conferimento dei gradi accademici⁽⁴⁴⁾. Analogamente, dato che il dottorato comportava una spesa notevole, sia per il lauto banchetto sia per le tasse che il candidato doveva pagare all'Università e ai singoli professori che partecipavano alla discussione, il dottorato concesso «amore Dei», cioè gratuito, non era molto ben visto ed era perciò raramente e difficilmente concesso dall'istituzione universitaria⁽⁴⁵⁾. Ma proprio per questo molti studenti poveri, anche se ben preparati e capaci, si fermavano alla licenza senza mai accedere al dottorato. Così, per esempio, Gabriel Biel († 1495), che possiamo senz'altro ritenere l'ultimo grande teologo sistematico della tarda scolastica, insegnò alla Facoltà teologica di Tubinga da semplice licenziato, senza mai ottenere il titolo di dottore, senz'altro non per incapacità professionale!

4. LA «TRADIZIONE» SCOLASTICA: DIVERSI INDIRIZZI E ALCUNI ESPONENTI

Abbiamo parlato di diversi *studia* che si articolavano, in particolare in Italia, in modo variamente intenso con la cattedra pubblica di teologia e la sostanziano fornendo professori e indirizzi tematici al relativo insegnamento. Ovviamente le diverse scuole conventuali esprimevano anche a livello di teologia la propria appartenenza e identità. Tra XV e XVI secolo continuano soprattutto i due più grandi

(43) Hermelink, per esempio, segnala una severità diversa tra facoltà e facoltà anche in Germania: solo Vienna, Ingolstadt, Friburgo ed Erfurt, sul modello di Bologna, prevedevano un vero e proprio esame rigoroso e particolare alla presenza del cancelliere. Cf HERMELINK, *Die theologische Fakultät*, 37.

(44) Deve interpretarsi così, per esempio, il decreto reattivo della Facoltà teologica di Bologna, in data 7 dicembre 1481: «Quilibet magister incorporatus in Collegio Universitatis praedictae, qui de cetero se aliquo modo verbo, facto vel opere immiscuerit in examine vel aula aut doctoratu alicuius magistrandi in theologia, vigore aliquarum litterarum apostolicarum, cuiuscumque tenoris exsistant, et non per Collegium Universitatis praedictae... sit ipso iure et facto in perpetuum privatus honore et emolumento ac commodo dicti Collegii», cit. da PIANA, *Ricerche su le Università*, 6. Si può constatare la stessa reazione all'abuso assai diffuso di conferire le lauree «per Brevem apostolicum» in PIANA, *La Facoltà teologica*, 127.

(45) Cf VERDE, *Lo Studio fiorentino*, II: 636.

indirizzi di teologia scolastica: il tomismo e lo scotismo che, insieme, nonostante le loro differenze, rappresentano la *via antiqua*. Al tempo stesso però andava prendendo piede la cosiddetta *via moderna*, la quale intese rifarsi agli scritti e al pensiero di Guglielmo di Ockham ovvero, in termini molto generici, al «nominalismo», che, in campo gnoseologico, questo autore avrebbe asserito rispetto al «realismo» sostenuto dagli antichi⁽⁴⁶⁾. «Accanto a», ma sarebbe meglio dire «dentro» queste correnti, quasi permeandole di sé, scorreva un diffuso agostinismo difficile da definire in sé, perché ormai sovrainterpretato dalla sistematica teologica scolastica che aveva assimilato anche la strumentazione logica e metafisica del pensiero aristotelico, adattandola al proprio scopo specifico (quello propriamente teologico di «pensare la rivelazione») e dando luogo a forme teologiche diverse secondo i vari indirizzi del tomismo, dello scotismo e del nominalismo. Tuttavia va detto che l'agostinismo, cioè l'ispirazione agostiniana del pensiero teologico, non è mai stata assorbita completamente e in modo esclusivo dalle scuole sistematiche del pensiero teologico scolastico, ma ha sempre fornito ispirazione e contenuti anche a indirizzi di riflessione e di spiritualità abbastanza autonomi rispetto alle consuete scuole di pensiero⁽⁴⁷⁾.

La teologia a cavallo dei secoli XV e XVI non presenta nulla di geniale o di creativo⁽⁴⁸⁾. Le diverse scuole coincidono largamente, certo non senza eccezioni, con i diversi ordini religiosi, almeno per

(46) Sulla dibattutissima questione terminologica e contenutistica relativa a *via antiqua* e *via moderna*, con interessanti allargamenti alla *devotio moderna*, all'Umanesimo e al Rinascimento, si veda ELISABETH GÖSSMANN, *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung*, München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1974, in particolare 109-125.

(47) Se ne può trovare conferma nei molteplici studi di Adolar Zumkeller, tra i quali ci limitiamo a ricordare il seguente: A. ZUMKELLER, *Erbsünde, Gnade, rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters* (= Cassiciacum, 35), Würzburg, Augustinus-Verlag, 1984. Si veda anche l'interessante raccolta di studi offerti al Padre Trapp: H. A. OBERMAN - F. A. JAMES, III (edd.), *Via Augustini. Augustine in the later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in honor of Damasus Trapp, O.S.A.* (= Studies in Medieval and Reformation Thought, 48), Leiden, E. J. Brill, 1991.

(48) Per le linee generali del discorso resta ancora sostanzialmente valida la traccia segnata da M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai nostri tempi*, Milano, Vita e Pensiero, 1939², in particolare le pp. 132ss.; ma si vedano anche K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, IV/1: *Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik*, Wien, W. Braumüller, 1887; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III: *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1930⁴; G. WOLF, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte*, 3 voll. in 2 voll., Nieuwkoop, de Graaf, 1965 (stampa riprografica dell'edizione di Gotha 1915-1922), in particolare il primo volume.

quanto riguarda i due ordini mendicanti più importanti e influenti. Infatti i domenicani continuano la tradizione del pensiero di Tommaso d'Aquino, mentre i francescani insegnano la teologia dei loro maestri: Bonaventura, Alessandro di Hales, ma soprattutto Giovanni Duns Scoto e Ockham. Gli autori di gran lunga più letti, studiati e commentati sono in ogni caso Tommaso (4.1) e Scoto (4.2).

4.1. Tra gli uomini che, militando nella scuola tomista, hanno dato frutti duraturi tra Quattro e Cinquecento, possiamo ricordare anzitutto alcuni commentatori importanti di s. Tommaso: Giovanni Capreolo († 1444), detto il *princeps thomistarum*, Francesco de Sylvestris († 1528), detto il Ferrarese (lat.: Ferrariensis), ma soprattutto Tommaso de Vio († 1534), detto il Gaetano (lat.: Caietanus) e Corrado Koellin († 1536), reggente dello studio generale dei domenicani di Colonia. Tutti questi maestri si dedicarono anima e corpo, a titolo diverso, al pensiero di s. Tommaso: a partire dal Capreolo che, servendosi degli stessi scritti dell'Angelico, lo difese da tutti coloro che lo avevano attaccato (Aureolo, Durando, Scoto, Ockham, Gregorio di Rimini...), attraverso il Ferrarese, che produsse un pregevolissimo commento alla *Summa contra Gentiles*, fino ai commenti alla *Summa theologiae* di Gaetano e di Koellin: totale, quello del primo; solo parziale (limitato alla *Prima Secundae*), quello del reggente di Colonia. In questo stesso tempo, in Italia, Crisostomo Iavelli o Giavelli (lat.: Javellus), che morì dopo il 1538, scriveva il suo commento alla prima parte della *Summa*, mentre anche il domenicano fiammingo Pietro Crockaert († 1514) compilava a Parigi il suo commentario alla *Secunda Secundae*, che fu poi pubblicato dal suo grande discepolo Francisco de Vitoria († 1546). È noto del resto che a partire dal 1480 circa – per esempio in modo del tutto sicuro a Pavia⁽⁴⁹⁾ – venne introdotta la *Summa* di Tommaso come libro di testo da commentare al posto delle *Sentenze*⁽⁵⁰⁾. Nel caso di questi autori, anche dei più insigni tra di loro, non si tratta di innovatori in assoluto, ma di interpreti per lo più fedeli e profondissimi, che hanno garantito la trasmissione del pensiero di Tommaso ai secoli futuri, al punto che i commenti del Ferrarese e del Gaetano hanno meritato di essere ripubblicati nell'«Editio Leonina», cioè l'edizione critica di tutte le opere di Tommaso voluta da papa Leone XIII a partire dal 1882⁽⁵¹⁾. In questo modo il lavoro messo a frutto tra XV

(49) Cf NEGRUZZO, *Theologiam discere*, 56.

(50) Ciò non toglie che, nelle scuole teologiche, i libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo continuassero a essere commentati fino al 1600, con Wilhelm Estius [Hessels van Est] († 1613).

(51) *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia* iussu Leonis XIII. P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, finora 27 voll., Romae, ex Typographia Polyglotta Vaticana, 1882 ss. I voll. 8-12 contengono la *Summa theologiae*

e XVI secolo è stato conservato e consegnato intatto al XX secolo, ad incoraggiare e a incrementare riprese sempre feconde del pensiero di san Tommaso.

Prima di spendere qualche parola in più per il cardinale Gaetano, che è comunemente ritenuto il più acuto teologo del periodo da noi preso in considerazione, vale la pena di accennare all'opera umile e utilissima di Pietro da Bergamo († 1482). Questi, nello *studium* domenicano di Bologna, ebbe fama di grande docente. Tra l'altro fu anche professore di Gerolamo Savonarola († 1498). Di fatto egli dedicò la quasi totalità dei suoi sforzi di studioso a rendere facilmente accessibile, consultabile e quindi comprensibile nel suo insieme l'opera di s. Tommaso, mediante la compilazione di appositi indici: l' *Index in omnia opera D. Thomae*, opera uscita per la prima volta a Bologna nel 1473; le *Concordantiae*, uno scritto che mirava a mettere a confronto i testi apparentemente contraddittori disseminati nell'*opus* tomasiano e che fu pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1474; le *Auctoritates S. Scripturae*, vale a dire le citazioni dei passi biblici che occorrono nelle opere di Tommaso, testo apparso per la prima volta a Colonia nel 1473. Queste opere di Pietro da Bergamo furono stampate più volte separatamente, ma anche insieme sotto il titolo di *Tabula aurea*; nel 1788 l'*Index* e le *Auctoritates* vennero pubblicati per la prima volta, senza le *Concordantiae*, dal De Rubeis a Venezia. Si tratta di uno strumento veramente prezioso per chi vuole consultare comodamente le opere di Tommaso. Esso, pubblicato ancora una volta nel nostro secolo⁽⁵²⁾, conserva intatta la sua utilità, accanto ad altri strumenti analoghi, quali quello di Schütz⁽⁵³⁾, compilato ancora secondo i tradizionali criteri filologici e storico-umanistici, o il sofisticatissimo apparato elettronicamente approntato da Busa⁽⁵⁴⁾.

Per quanto riguarda Tommaso de Vio, bisogna ricordare che dal 1491 fu studente di teologia a Padova, dove, nel 1493, divenne baccelliere dispensato dalla lettura⁽⁵⁵⁾. Sempre a Padova fu maestro

con il commento del Gaetano; i voll. 13-15, la *Summa contra Gentiles* con il commento del Ferrarese.

(52) PETRUS DE BERGOMO, *In opera sancti Thomae Aquinatis index seu tabula aurea*, Alba-Roma, Editiones Paulinae, 1960. Anche quest'edizione è priva delle «Concordantiae». Vedi I. COLOSIO, *La «Tabula aurea» di Pietro da Bergamo († 1482)*, «Divus Thomas» 64 (1961) 119-132.

(53) L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1958 (riproduzione dell'edizione di Paderborn 1895²).

(54) R. BUSA, *Index Thomisticus*, 49 voll., Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974-1980.

(55) Per quanto segue, si vedano alcune nozioni importanti in P. MANDONNET, *Cajetan*, in DThC, II, 1923, coll. 1313-1329; M. GRABMANN, *Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule*, «Angelicum» 11 (1934) 547-560; J. WICKS, *Cajetan und die Anfänge der Reformation*, Münster,

degli studenti, tenendo contemporaneamente anche la cattedra di metafisica *in via Thomae* all'Università, proprio quando quella di metafisica *in via Scoti* era occupata da un altro eminente professore francescano, Antonio Trombetta. Agli anni di Padova risale il commento, purtroppo rimasto inedito, ai libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Già negli anni trenta del nostro secolo Grabmann auspicava che fosse pubblicato questo lavoro importantissimo che resta ancora manoscritto nel Cod. lat. 3076 della Bibliothèque Nationale di Parigi. Ma certamente, come si accennava sopra, la sua opera più importante è rappresentata dal commento alla *Summa theologiae* che egli completò tra il 1507 e il 1522. Jared Wicks ha chiarito bene alcuni aspetti e preoccupazioni d'insieme che caratterizzano le tre parti di quest'opera monumentale del Gaetano⁽⁵⁶⁾.

Nel commento dedicato alla prima parte della *Summa*, scritto nel 1507, de Vio si è sforzato di mettere bene in luce il valore e il posto ovvero il significato di ogni singola parte o tesi o questione o problema nell'insieme del pensiero di Tommaso. Così, oltre ad aiutare a vedere la consecuzione logica del discorso, il Gaetano stabilisce anche nessi con altri scritti importanti di Tommaso e orienta nella selva delle interpretazioni fornite dagli altri autori. La critica ha messo in luce che, insieme alla fedeltà di fondo al pensiero di s. Tommaso, si danno però alcune differenze significative in questo interprete che per molti aspetti inaugura la teologia tomistica moderna⁽⁵⁷⁾. In particolare de Lubac ha mostrato come il Gaetano, per primo, abbia cominciato a presentare la relazione tra natura e soprannatura in termini tali da favorire l'idea secondo cui l'ordine naturale rappresenterebbe un piano di realtà già in se stesso compiuto, rispetto al quale l'ordine soprannaturale apparirebbe come alcunché di secondario, accessorio e superfluo⁽⁵⁸⁾. Stando così le cose, è chiaro che qui sarebbe posta la premessa più prossima per quella concezione che caratterizzerà tutta la cultura moderna, basata su una radicale separatezza, contrapposizione e reciproca estraneità di natura e soprannatura, ragione e fede, religione e cristianesimo⁽⁵⁹⁾. Nella se-

Aschendorff, 1983; BARBARA HALLENSLEBEN, *Thomas de Vio Cajetan (1469-1534)*, in E. ISELOH (ed.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, I, Münster, Aschendorff, 1984, 11-25.

(56) Cf WICKS, *Cajetan*, 21s., 37s., 122-124.

(57) Cf le precise osservazioni, espresse in forma sintetica, da O. H. PESCH, *Thomismus*, in LThK, X, 1965, coll. 163-165.

(58) Vedi in particolare: H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano, Jaca Book, 1979 (ed. francese: Paris 1965), in particolare le pp. 58-65, 127-130, 201-210 e passim.

(59) Per tale situazione tipicamente moderna, che fa leva sul concetto di natura pura, vedi G. COLOMBO, *Soprannaturale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*,

conda parte del suo commento, portato a termine nel 1511, de Vio tratta la seconda parte della *Summa*. Qui si dedica soprattutto alla questione della grazia, sviluppando pensieri e concezioni che avrebbero trovato il proprio grande terreno di discussione in occasione della Riforma e del Concilio di Trento. Sostiene, distaccandosi dagli scotisti e dalla *via moderna*, la necessità assoluta della grazia e il valore reale del merito rispetto alla tesi francescana dell'*acceptatio Dei*. Inoltre sottolinea particolarmente la superiorità del papa rispetto al concilio e l'infallibilità pontificia nelle definizioni dottrinali. La terza ed ultima sezione del suo commento, scritta nel 1520, corrisponde all'ultima parte della *Summa* di Tommaso: essa tratta della sacramentaria, cioè di quel settore della sistematica teologica che proprio in quegli anni era particolarmente contestato dalla Riforma. Il Gaetano mette in piena luce la consistenza della struttura sacramentaria della salvezza, contro ogni attenuazione possibile. Inoltre egli intende professare una teologia del tutto fondata sulla parola di Dio alla quale ci si deve attenere. In nome delle affermazioni esplicite della Scrittura rifiuta perciò le speculazioni scotiste circa l'incarnazione del Figlio di Dio anche indipendentemente dal peccato dell'uomo. È evidente che tale modo di impostare il discorso sul tema del rapporto natura/soprannatura e, coerentemente, il posto riservato a Cristo nel pensiero del Gaetano avranno importanti conseguenze, sui tempi lunghi, nella storia della teologia occidentale.

Insomma, nel lavoro del cardinale Gaetano, abbiamo modo di riscontrare una teologia saldamente legata alla tradizione di Tommaso, la quale si trova a fare polemicamente i conti da un lato con la tradizione di Scoto, dall'altro, soprattutto, con il pensiero teologico della Riforma che si avverte in frontale contrasto con le tematiche e le soluzioni offerte dalla scuola di san Tommaso. Così Thomas de Vio è indubbiamente un testimone della tradizione, ma insieme un uomo del suo tempo che oltre tutto, almeno per qualche aspetto, come si è detto, prelude sia pure inconsapevolmente all'epoca moderna.

Invece, come esponente equanime e sostanzialmente fedele alla tradizione dottrinale scolastica ⁽⁶⁰⁾, dev'essere ricordato Dionigi il Certosino (1402/3-1471), detto in latino il «Carthusianus», soprannominato *doctor ecstaticus* ⁽⁶¹⁾. Questi ebbe fin da fanciullo una voca-

3 voll., Torino, Marietti, 1977, III, 293-301; Id., *L'ordine cristiano*, Milano, Glossa, 1993; Id., *Del soprannaturale*, Milano, Glossa, 1996, in particolare pp. 335-361.

(60) Farne decisamente un precursore del Gaetano, come pretenderebbe DE LUBAC, *Il mistero*, 204ss. – ma anche Id., *Agostinismo e teologia moderna*, Milano, Jaca Book, 1979, 212, 244, 253 (dove però si lascia spazio a qualche perplessità) – non ci sembra cosa del tutto agevole da dimostrare.

(61) Il suo nome di famiglia era van Leeuwen, ma talora viene chiamato anche van Rrijkel o Ryckel ovvero semplicemente Rickel, dal nome del luogo di nascita.

zione sicura alla contemplazione mistica. Studiò dapprima presso i benedettini, poi presso i Fratelli della vita comune di Zwolle, dove ebbe modo di assimilare le principali tematiche di Jan van Ruysbroeck. Infine frequentò l'Università di Colonia (1421-25), presso la quale si formò nella via di san Tommaso e dalla quale uscì con il titolo di *magister artium*. Trascorse quasi la totalità della sua vita nella certosa di Roermond, se si eccettuano il viaggio in cui accompagnò Niccolò Cusano, durante la legazione del cardinale in Germania e nei paesi Bassi (1451-1452), e l'opera che gli fu richiesta dai confratelli, quando si trattò di fondare la nuova certosa di Herzogenbusch (1464-69). Il resto dei suoi anni fu dedicato alla preghiera e allo studio. Scrisse circa duecento opere, tra commenti alla Scrittura, prediche, opuscoli di meditazione e di mistica, lavori di contenuto storico e opere di dogmatica teologica. La perfetta ortodossia del suo insegnamento spiega il fatto che nel 1532, a Colonia, venne curata da Loher l'edizione dell'*opera omnia* di Dionigi, in 28 volumi. I suoi scritti infatti contenevano la dottrina della tradizione che la Chiesa cattolica intendeva contrapporre alle novità della Riforma⁽⁶²⁾. La medesima stima per la conclamata ortodossia dei suoi scritti rende pure comprensibile le continue riedizioni, sia pure parziali, delle sue opere nei secoli successivi, fino alla decisione di pubblicare ancora una volta, sotto gli auspici di Leone XIII, l'intera opera del Certosino. Nacque così l'edizione moderna, in più di quaranta volumi, che vide la luce tra 1896 e 1935, in parte a Montreuil-sur-Mer, in parte a Tournai e in parte a Parkminster (il vol. 25 bis nel 1935)⁽⁶³⁾. Non si tratta però di un'edizione critica, ma di una semplice riedizione rimaneggiata di quella

Notizie importanti su di lui, la sua opera e il suo pensiero in: J. F. FOPPENS, *Bibliotheca Belgica*, Bruxellis, per Petrum Foppens, 1739, I, 241-244; K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, IV/1, 206-262; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 753; A. COMBES, *Dionigi Certosino*, in EC, IV, 1950, coll. 1671-1674; A. STOELLEN, *Denys le Chartreux*, in DSAM, III, 1956-57, coll. 430-449; M. BEER, *Dionysius' des Kartäusers Lehre vom Desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau*, München, Max Hueber, 1963; E. BROUETTE, *Dionysius der Kartäuser*, in TRE, IX, 1982, 4-6; D. D. MARTIN, *Dionysius der Kartäuser*, in IM, III, 1986, coll. 1092-1094.

(62) Presso la BA, per esempio, è conservata una preziosa edizione stampata a Venezia nel 1572 della *Summa fidei orthodoxae*, la quale non è altro che un riassunto della *Summa theologiae* di san Tommaso. Dato il formato «tascabile» (7 x 11 cm.) di quest'opera stampata in quattro piccoli volumi, si intende facilmente la filosofia dell'operazione editoriale: si voleva mettere alla portata di tutte le persone colte e pie questo manuale di dottrina sicura.

(63) *Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia* in unum corpus digesta ad fidem editionum coloniensium, cura et labore monachorum sacri ordinis cartusiensis, favente Pont. Max. Leone XIII, 43 voll., Monstrolii-Tornaci, Typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis, 1896-1913.

coloniense. Solo oggi disponiamo di studi critici preparatori miranti a ricostruire la tradizione manoscritta relativa al Certosino⁽⁶⁴⁾. A partire da questi lavori potrà nascere un'edizione scientificamente rigorosa di cui ancora oggi avvertiamo la mancanza, anche se, per lo stato dei manoscritti superstiti, i quali purtroppo non ci sono pervenuti per tutte e singole le opere, tale edizione – rigorosamente critica – non potrà configurarsi come *opera omnia*, bensì come *opera selecta*.

Non si può definire il Certosino semplicemente un tomista né sarebbe lecito presentarlo come un commentatore di san Tommaso: troppe e così tanto diverse sono tra loro le fonti della sua ispirazione culturale, dagli autori greci a quelli arabi ed ebraici, da Dionigi Areopagita ad Agostino, da Bernardo ai mistici renani (Taulero e Susone) attraverso Bonaventura e i Vittorini (Ugo e Riccardo). Soprattutto egli non ha intrapreso un lavoro sistematico di difesa dell'Aquinate a modo – poniamo – del Capreolo, il quale vagliò criticamente tutte le opinioni diverse da quelle di san Tommaso, per mettere in evidenza come il parere del Dottore angelico si affermasse da sé su quello di tutti gli altri. Dionigi non è uno spirito sistematico né un intelletto particolarmente critico: è piuttosto un saggio e paziente compilatore, che si compiace della verità, dovunque si trovi. In un certo senso si può dire che ciò che fece il Lombardo nella sua opera di ripresa del tesoro dottrinale patristico, lo ripeté pure il Certosino nel suo monumentale *Commento alle Sentenze*, che risulta essere una specie di «catena» al testo del Lombardo. Infatti, tenendo sott'occhio l'intera produzione dogmatica della scolastica, Dionigi estrapola dai commentatori del Lombardo le spiegazioni che ritiene migliori. Tra gli autori che per lui valgono come i «doctores magis authentici» nomina: Guglielmo di Auvergne e Guglielmo di Auxerre, Ulrico di Strasburgo ed Enrico di Gand, Alberto e Tommaso, Alessandro e Bonaventura ed altri ancora, mentre non apprezza Egidio e Durando, e disprezza soprattutto Duns Scoto. In ogni caso, il *doctor authenticus* con cui nella stragrande maggioranza dei casi si trova d'accordo è proprio Tommaso d'Aquino, benché, data la sua forte inclinazione neoplatonica, Dionigi non si senta di seguire Tommaso tutte le volte che questi sembra concedere troppo spazio e attribuire troppo valore ad Aristotele. Si può certamente dire che nessun'altra opera scolastica appare così documentata come il *Commento alle Sentenze* del Certosino, al punto che – com'è stato

(64) Si vedano in questo senso i due volumi della serie CChrCM, CXXI A – CXXI B: *Dionysii Cartusiensis opera selecta*. Prolegomena: Bibliotheca manuscripta, I A-B: Studia bibliographica, auctore KENT EMERY JR., Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1991.

giustamente osservato da Karl Werner⁽⁶⁵⁾ – leggendo quest'opera ci si potrebbe risparmiare la fatica di andare a leggere gli autori da lui citati. Dionigi, proprio in virtù della sua ferma adesione alla tradizione da lui fedelmente trasmessa, ha esercitato il suo influsso per secoli: da Ignazio di Loyola a Molina fino a Francesco di Sales e ad Alfonso Maria de Liguori.

4.2. Per quanto riguarda la tradizione scotista, le cose sono andate in modo differente. Era inevitabile: la scuola francescana, a differenza di quella tomista, aveva al proprio interno una tale ricchezza di autori e di prospettive d'insieme così varie, che risultò difficile fin dagli inizi ridurre all'unità tematica e metodica l'insegnamento della teologia all'interno del medesimo ordine religioso francescano. Un conto infatti, per rimanere nell'ambito degli *antiqui*, è la teologia di Bonaventura, un altro quella di Alessandro di Hales, un altro ancora quella di Duns Scoto, per non parlare di Ockham che inaugurerà la *via moderna*. Inoltre il pensiero di Scoto, ben presto riconosciuto all'unanimità come il dottore francescano in assoluto più significativo, non risultava immediatamente così facilmente assimilabile come, poniamo, la *Summa* di san Tommaso. Sia perché Scoto, nella sua incomparabile genialità creativa, presentava dei fondali di pensiero che risultavano accessibili solo a poche menti particolarmente dotate di capacità astrattiva e in grado di condurre fini indagini argomentative, sia perché – ma le due cose stanno rigorosamente insieme e si spiegano a vicenda – la tradizione dei testi scotisti risultava inevitabilmente contorta, talvolta fino al limite della confusione, vuoi a motivo del moltiplicarsi delle novità espressive ovvero delle varie formulazioni concettuali risalenti alle diverse lezioni tenute dal maestro (in tempi e luoghi diversi, benché sugli stessi testi) vuoi a motivo della difficoltà dei discepoli ad annotare correttamente ciò che il maestro era andato esponendo. Data anche la difficoltà del dettato dei testi di Scoto, si può capire come il magistero ufficiale della Chiesa fosse più incline, nei secoli, a proporre Tommaso d'Aquino quale maestro sicuro da seguire negli studi teologici. Cosa questa che risulta ancor più comprensibile, se si tiene conto degli esiti indubbiamente problematici, per non dire eterodossi, di molte tesi del pensiero che si è sviluppato in Ockham a partire da Scoto. Non che il pensiero di Scoto sia mai stato condannato, nondimeno esso non fu mai esplicitamente sostenuto, allo stesso modo e in maniera ugualmente inequivocabile, come invece avvenne per l'insegnamento filosofico-teologico di Tommaso. Spesso, nei secoli, la dottrina di Scoto fu infamata, fino al limite di farla passare per sospetta d'eresia, mentre al contrario la dottrina di

(65) Cf WERNER, *Die Scholastik*, IV/1, 261s.

Tommaso venne ben presto canonizzata. Invero i pronunciamenti del magistero a favore di Scoto sono stati più di ordine difensivo che non propositivo. Infatti, al di là dei diversi momenti storici in cui si sono verificati questi interventi, un conto è dichiarare «immunem esse a censuris doctrinam Scoti», come ha fatto Paolo V⁽⁶⁶⁾, un altro è proporre quale modello da seguire nell'insegnamento il pensiero di Tommaso, come hanno fatto per esempio Leone XIII e specialmente Pio XI (nell'enciclica *Studiorum ducem* del 29 giugno 1923), dopo che Tommaso era stato canonizzato nel 1323 da papa Giovanni XXII e nel 1567 era stato proclamato *Doctor Ecclesiae* da papa Pio V, mentre ancora nei primi decenni del Seicento il francescano Matteo Ferchio (propriamente Ferkic, in latino Ferchius, † 1621) aveva dovuto scrivere la sua triplice apologia contro Abraham Bzowski, Johann Friedrich Matenesius e Paolo Giovio, per difendere l'onore di Duns Scoto⁽⁶⁷⁾.

In ogni caso, anche a proposito di questo grande Maestro francescano, come del resto avvenne per Tommaso, si constata fin dagli inizi e poi ancora nei secoli XV, XVI e XVII, la ferma volontà di trasmettere ai posteri la ricchezza e l'originalità del suo pensiero teologico. Per esempio, servendosi dei commenti di Scoto, Petrus de Aquila († 1361)⁽⁶⁸⁾, soprannominato anche «Scotellus», ha prodotto un *Commento ai quattro libri delle Sentenze* di Pietro Lombardo, il quale non è altro che un'elaborazione abbreviata e semplificata dell'*Opus oxoniense* ovvero dell'*Ordinatio* e degli altri scritti di Giovanni Duns Scoto. Lo Scotello, che ebbe fama di essere interprete validissimo di Scoto, fu detto anche *doctor sufficiens*, con allusione al fatto che chi avesse letto il suo commento avrebbe potuto risparmiarsi l'impegno faticoso di leggersi tutto Scoto. L'opera di Pietro d'Aquila, testimoniata da un gran numero di manoscritti diffusi in tutte le biblioteche d'Europa⁽⁶⁹⁾, fu pubblicata a stampa, oltre che a Spira nel 1480, anche nel Cinquecento più volte successive (Venezia 1501 e 1584, Parigi 1585) e ancora a Venezia nel 1600 e nel 1680. Nei secoli se-

(66) Cf W. LAMPEN, *B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes*, Firenze-Quaracchi, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1929, 27. Benché questo libro sia stato scritto con l'intento di documentare i buoni rapporti intercorsi tra il magistero ufficiale della Chiesa e la dottrina di Scoto, esso offre al tempo stesso validi spunti per provare indirettamente il diverso trattamento che fu riservato al tomismo.

(67) Cf MATTHIAEUS FERCHIUS, *Vita Ioannis Dunsii Scoti franciscani Doctoris Subtilis et apologiae pro eodem*, Bononiae 1622 et iterum Neapoli 1629, ex Typographia Io. Dominici Roncalioli, presente nella BA con la segnatura: S.I.F.I.39.

(68) A. TEETAERT, *Scotellus di Tonnnaparte*, in DThC, XIV, 1939, coll. 1730-1733; V. HEYNCK, *Petrus von Aquila*, in LThK, VIII, 1963, coll. 347s.

(69) Si vedano, per esempio, presso la BA, i codici E 61 inf. (cartaceo del XV sec., scrittura corsiva umanistica con numerosi elementi gotici) e L 48 sup. (membranaceo del XV sec., scrittura gotica).

guenti la sua importanza sembra essere stata attenuata dalla comparsa nel 1639 della prima edizione di tutte le opere di Scoto (a cura di L. Wadding), della quale diremo tra poco. Ma è indubbio che essa abbia attraversato i secoli, se riemerge ancora vittoriosa agli inizi del Novecento nella pregevole edizione di Levanto 1907-1909, curata da Cipriano Paolini⁽⁷⁰⁾. Con gli stessi intenti dello Scotellus lavorò Guillelmus Gorris, di Sariñena, il quale pubblicò lo *Scotus pauperum*, un ristretto degli scritti di Scoto, ma con ampio corredo di sentenze di altri dottori, un'opera che ebbe molta fortuna in tutta Europa negli ultimi decenni del Quattrocento e nei primi del Cinquecento⁽⁷¹⁾. Gorris è preoccupato di fare giungere in forma facilmente comprensibile la sostanza del pensiero del grande maestro francescano a tutti coloro che sono assetati della vera teologia. Così si esprime nella dedica del suo libro ad Alfonso di Aragona, vescovo di Saragozza dal 1478 al 1520: «[...] cum nonnullis theologica Scoti doctrina non immerito subtilis et obscura videretur [...] doctrinam illam veluti aquam ab oscuro et centro terre proximo puteo exhauriendam: et in alium non profundum puteolum luculenter trasferendam decrevi»⁽⁷²⁾. Nel caso di questi libri, come del resto per altri analoghi – vedi per esempio le 430 questioni, dette *Quaestiones Magistrales*, di Giovanni di Colonia (visuto nel XIV o nel XV secolo), stampate per la prima volta a Venezia nel 1476-1477⁽⁷³⁾, ma poi ancora a Basilea nel 1510⁽⁷⁴⁾ – si tratta di

(70) PETRUS DE AQUILA [SCOTELLUS], *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, ed. a cura di C. Paolini, 4 voll., Levanti, Conv. Ss.mae Annuntiationis, 1907-1909.

(71) Se ne conoscono diverse stampe: Tolosa 1486; Lione 1487; Spira 1492 (cf GW, IX, 1991, coll. 633-636, nn. 10959, 10960, 10961). La BA possiede l'edizione di Lione (GW, IX, 1991, n. 10960, cf IGI, III, 1954, n. 4350) con segnatura: Inc. 940. Al f. 2r: «Liber iste est in usum magistri Stephani Franci castronovens province ianue ordinis minorum», tale nota è ripetuta al f. 285v; si trova un'altra nota d'uso al f. 183bisv. Quest'incunabolo presenta note marginali coeve; miniature ai ff. 3r (con stemma), 4v, 87v, 137r, 184v; il f. 122rv è integrato in forma manoscritta.

(72) Vedi BA, Inc. 940 = GUILLERMUS GORRIS, *Scotus pauperum super quatuor libris sententiarum*, [Lione, Guillaume Balsarin, attorno al 1487].

(73) JOHANNES DE COLONIA, *Quaestiones Johannis Duns abbreviatae et ordinatae*, [Venetiis], per Vandelinum de Spira, [1476-1477], esemplare posseduto dalla BA con segnatura: Inc. 1503, proveniente dalla Certosa di Venezia (f. 1r). Vedi IGI, III, 1954, n. 5255.

(74) Cf H. M. ADAMS, *Catalogue of Books Printed on the Continent of Europe, 1501-1600 in Cambridge Libraries*, Cambridge, University Press, 1967, p. 586, n. 230. Questo Giovanni di Colonia non deve affatto essere confuso con l'omonimo stampatore Giovanni di Colonia che, con il socio Giovanni Manthen, provvide a stampare, a proprie spese, a Venezia, nel 1477-1478, il commento di Duns Scoto ai quattro libri delle Sentenze (cf IGI, II, 1948, n. 3598), nel testo stabilito dall'eremitano inglese scotista Thomas Penketh coadiuvato da Bartolomeo Bellati. Il Penketh, prima del 1480, tenne a Padova la cattedra di teologia *in via Scoti* alla facoltà d'arti ed ebbe come suo successore Graziano da Brescia. La BA possiede di quest'opera un esemplare in due volumi, con segnatura: Inc. 1539-1539bis (Iniziale

libere elaborazioni di brani tratti dalle opere di Scoto. L'intenzione di questi autori è per lo più quella di riprodurre sostanzialmente il pensiero di Scoto, ma qualche volta non senza pesanti fraintendimenti dovuti vuoi alla corruzione dei testi tramandati vuoi alla libera interpretazione, non sempre avveduta, del compilatore. Si ha pertanto a che fare con asserti di Scoto, ma la forma ristretta assunta dalle questioni che di volta in volta vengono poste e il contesto riduttivo e condizionante in cui tali tesi vengono a cadere rischiano indubbiamente di svilire, come vedremo meglio più avanti⁽⁷⁵⁾, la genuinità, la potenza e la genialità del pensiero teologico-sistematico che si pretenderebbe di esporre in questi scritti.

Inoltre bisogna dire che tra Quattro e Cinquecento fiorì un lavoro assiduo di commento a vari testi di Scoto; tale impegno si accompagnò alla fatica meritoria di chi si prese cura di editare, con un'attenzione critica che andò crescendo nel tempo, le opere di Duns, sia pure in forma sempre parziale. Per esempio, Pietro Tartareto († 1509/13) fu attivo come professore a Parigi, dove, per alcuni anni, rivestì anche la carica di rettore dell'Università. Il suo lavoro di commento instancabile ai testi di Scoto fu pubblicato postumo; infatti il *Commentarius in Quodlibeta Scoti* uscì a Parigi nel 1519, mentre il *Commentarius in omnes quatuor libros Sententiarum* vide la luce a Venezia nel 1583. In Italia, nelle facoltà teologiche e negli *studia* da noi sopra menzionati, troviamo molti professori scotisti. Maurizio Ibernico († 1513), in latino Mauritius Hibernicus o anche de Portu, ma propriamente in irlandese O'Fihely, dopo essere stato reggente allo studio generale francescano di Milano, a partire dal 1491 insegnò allo *studium* di Padova e dal 1495 all'Università di questa stessa città. Correva il 1506 quando uscì a Venezia il suo importante commento ai quattro libri delle Sentenze di Pietro Lombardo, secondo l'*Opus oxoniense* di Scoto⁽⁷⁶⁾. Ma anche Bologna si segnalò assai negli studi scotisti. Tra

miniata, note di lettura sec. XV ex.-sec. XVI in. Nel vol. II, f. 113v nota: «frater petrus de firmo»; questi volumi contengono solo il commento ai primi tre libri delle Sentenze. Per quanto riguarda Giovanni di Colonia († 1480), stampatore, vedi NERI POZZA, *L'editoria veneziana da Giovanni da Spira ad Aldo Manuzio. I centri editoriali di terraferma*, in *Storia della cultura veneta*, Vicenza, Neri Pozza, 1980, 3/II, pp. 215-244, in particolare pp. 217, 222, 228, 235. Per la letteratura più antica vedi anche: J. FRANCK, *Johann von Köln*, in *Allgemeine Deutsche Bibliographie*, XIV, 1881, pp. 461-464. Su Giovanni di Colonia, professore francescano, vedi le incerte e scarse notizie offerte da V. HEYNCK, *Johannes v. Köln*, OFMConv., in *LThK*, V, 1960, col. 1051.

(75) Vedi per esempio sotto il n. 5.2. (verso la fine) a proposito del discorso cristologico.

(76) Sul lavoro di editore e di commentatore dell'Ibernico, ma soprattutto per quanto riguarda gli scritti filosofici di Scoto, vedi P. SCAPIN, *Maurizio O'Fihely editore e commentatore di Duns Scoto*, in *Storia e cultura e al Santo*, 303-308.

Quattro e Cinquecento vi incontriamo una serie di reggenti dello studio generale francescano che dedicarono i propri sforzi a commentare e a pubblicare Scoto⁽⁷⁷⁾. Il reggente Bartolomeo da Feltre vi pubblicò nel 1478 il primo libro dei *Reportata Parisiensia*. Graziano da Brescia († 1505), reggente a Bologna dal 1483 vi commentò l'*Oxoniense*, dal 1488 egli divenne professore a Padova, dove si impegnò nei lavori preparatori alla pubblicazione dell'*Ordinatio* e delle *Quaestiones* di Scoto. Sempre a Bologna, tra il primo e il secondo decennio del Cinquecento, il reggente Girolamo Gadio si dedicò alla spiegazione dei *Quodlibeta* di Scoto⁽⁷⁸⁾.

Nel frattempo l'appassionato scotista trevigiano Antonio de Fantis pubblicava nel 1516 a Venezia uno strumento validissimo per tutti coloro che volevano introdursi alla comprensione del pensiero filosofico e teologico del Dottor sottile, dal titolo *Tabula generalis ac Mare magnum Scoticae subtilitatis octo sectionibus universam Doctoris Subtilis peritiam complectens miro artificio elaborata*⁽⁷⁹⁾. Trascurando il fatto che già Giovanni di Colonia aveva scritto una *Tabula in opera Scoti*⁽⁸⁰⁾, per analogia torna ovvio il richiamo anche e soprattutto allo strumento analogo che Pietro da Bergamo aveva approntato per Tommaso, ma è giusto notare la maggiore fatica che deve essere costata al de Fantis quest'opera che richiedeva la consultazione e l'esegesi di un gran numero di testi, spesso corrotti, e al tempo stesso comportava un lavoro di libera sintesi che non poteva trovare imme-

(77) Per alcune notizie su questi reggenti scotisti vedi PIANA, *Ricerche su le Università*, 61, 273.

(78) La sua *Lectura in Quodlibetum Ioannis Scoti* vide la luce postuma a Bologna nel 1533.

(79) La BA possiede l'edizione di Lione del 1520 (con segnatura: S.P.B.V.43). Sul de Fantis vedi LUCAS WADDINGUS, *Scriptores ordinis minorum* [...], Romae, Ex Typographia Francisci Alberti Tani, 1650, 32 (dove però si deve notare l'errore di fare del de Fantis un minorita, mentre fu filosofo secolare e pubblico lettore a Padova); si veda perciò J. H. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliive descriptos*, 2 parti, Romae, Editore A. Nardecchia, 1908, I, p. 79, n. 189; ma si consulti soprattutto A. SERENA, *Un insigne scotista trevigiano allo Studio di Padova*, Venezia, Premiate officine grafiche C. Ferrari, 1922 (estratto da: *Monografie storiche sullo Studio di Padova*. Contributo del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti alla Celebrazione del VII Centenario della Università di Padova, Venezia 1922); alle pp. 284s. vengono indicate le diverse edizioni di quest'opera. Serena presenta giustamente la *Tabula* come il punto d'arrivo di tutto il lavoro di ricerca del de Fantis, che ha dedicato a Scoto un'intera vita. Di quest'opera, importante per la tradizione dello scotismo tra Quattro e Cinquecento, ma non sufficientemente studiata nella logica delle sue successioni interne, manca ancora, a nostro avviso, una moderna edizione critica che la renda facilmente accessibile a tutti.

(80) L. WADDINGUS, *Scriptores...*, p. 200; vedi anche nello stesso senso SBARALEA, *Supplementum*, Romae, A. Nardecchia, 1921, II, p. 54, n. 1104.

diato e chiaro riscontro nel dato testuale. Ciò vale soprattutto per la sezione più ampia della *Tabula*, vale a dire l'ottava, la quale si presenta, come recita il titolo di apertura, a modo di un «artificiosum epithoma scibilium [...] ex universis voluminibus Doctoris Subtilis congestum»⁽⁸¹⁾.

Ma sarebbe sommamente ingiusto non ricordare in questo contesto soprattutto il lavoro di Francesco Lechetto († 1520)⁽⁸²⁾, in latino Lychetus, Lichetus, Lechetus (talvolta anche Leuchetus), comunemente ritenuto bresciano. Altri però è convinto che egli fosse un bergamasco di Lovere. Licheto fu attivo tra Napoli e Brescia, finché, divenuto nel 1518 ministro generale dell'ordine, dovette viaggiare per tutta Europa, dalla Francia alla Germania, alla Boemia e all'Ungheria. Con il favore di Giovanna la Pazza, madre del futuro imperatore Carlo V, la quale volle sostenere tutte le spese di stampa, Licheto riuscì a pubblicare a Napoli nel 1512 il commento di Scoto al primo volume delle Sentenze, corredandolo delle sue preziose note e spiegazioni personali. I commenti al secondo e al terzo libro delle Sentenze uscirono rispettivamente nel 1517 (a Salò) e nel 1518 («in provincia Brixiae»), però sotto la diretta sorveglianza ed il controllo dei suoi discepoli, date ormai le numerose responsabilità e i tanti impegni all'interno dell'ordine da parte del loro autore. L'autorità dell'opera di Licheto crebbe nel mondo dei dotti quando, immediatamente dopo la sua morte, negli anni 1519-1520, i tre volumi vennero ripubblicati a Parigi, con l'approvazione della facoltà teologica di questa città.

Lo sforzo filologico sui testi di Scoto e i preziosi commenti di tutti questi uomini non andarono perduti nel tempo, anzi il frutto del loro impegno fu raccolto e trasmesso in gran parte ai secoli successivi dal francescano Luca Wadding (1588-1657), il quale, ottenuto il consenso e l'appoggio fattivo del generale del proprio ordine, Gian Battista de Campanea, iniziò nel 1633 il suo grande lavoro di editore che condusse a termine in breve tempo, nel 1639, coadiuvato dai due confratelli irlandesi Giovanni Ponce (1603-1672/3), in latino Poncius, e Antonio Hickey (1586-1641), in latino Hiquaeus⁽⁸³⁾. A questi venne appunto affidato il compito di completare il commento di Licheto,

(81) Cf DE FANTIS, *Tabula generalis*, presente in BA con segnatura S. P. B. 43, vedi qui alla c. [83r].

(82) Cf EDUARD D'ALANÇON, *Lychet François*, in DThC, IX, 1927, coll. 1357-1359.

(83) Ci riferiamo ovviamente a JOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, 12 voll., a cura di Luca Wadding, Lione 1639 (riprodotta con una prefazione di Tullio Gregory, Hildesheim, G. Olms, 1968); Questa stessa edizione di Wadding era stata ristampata in 26 voll., a Parigi presso L. Vivès, 1891-1895. Citiamo secondo l'edizione di Lione/Hildesheim. Per le notizie relative al lavoro editoriale di Wadding e dei suoi validi collaboratori, si veda, nel vol. I, la prefazione «Ad lectorem» del medesimo Wadding.

assumendo in ogni caso come base quello elaborato da Ugo Mac Gaughwell (1575-1626), detto Cavellus. In sostanza il commento di Licheto è riprodotto per intero per ciò che concerne il primo e il secondo libro dell'*Ordinatio*; a Ponce fu affidato soprattutto l'incarico di commentare il terzo libro e di completare le parti mancanti dei primi due libri commentati da Licheto; invece ad Hickey fu assegnato il compito di commentare il quarto libro delle Sentenze.

Le mende dell'edizione di Wadding – la quale per molti aspetti resta ancora valida, perché, oltre tutto, al momento è ancora la raccolta di scritti più completa – sono note dalle vicende che hanno portato il P. Carlo Balic e la Commissione scotistica a intraprendere la nuova edizione «ad fidem codicum»⁽⁸⁴⁾. Cionondimeno, anche i curatori di quest'edizione estremamente raffinata non hanno potuto fare a meno di prendere in considerazione, a loro volta, gli importanti lavori di commento e di redazione, in parte da noi già segnalati, venuti alla luce tra Quattro e Cinquecento⁽⁸⁵⁾. Tutto ciò che abbiamo detto è indice indiscutibile dell'efficacia e della vivacità di questa scuola, benché il periodo da noi particolarmente considerato non fosse affatto, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, un momento creativo per il pensiero teologico.

A questo punto, più che allargare la nostra considerazione agli indirizzi di scuola degli altri ordini, che nella sostanza, almeno in Italia, si schierarono chi per l'uno e chi per l'altro dei due movimenti di pensiero sopra ricordati o al massimo tentarono una conciliazione tra i medesimi⁽⁸⁶⁾, intendiamo accennare a qualche tema caratteristico delle due scuole più importanti, cioè il tomismo e lo scotismo.

(84) Su tutta la questione, studiata esemplarmente per filo e per segno, resta l'introduzione monumentale anteposta all'edizione critica vaticana tuttora in corso: *Ioannis Duns Scoti opera omnia* [...] *studio et cura commissionis scotisticae* [...], Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950ss., I, pp. 3*-329*. In sintesi si veda anche ciò che scrive T. Gregory nel suo *Vorwort* all'edizione riprografica di Hildesheim, vol. I, pp. V-XII.

(85) Si veda per esempio la lista di edizioni riportata in *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, I, 127*-139*.

(86) Per esempio, a Bologna, se per un verso gli agostiniani sono più vicini a san Tommaso – sia pure attraverso la mediazione di Egidio Romano che essi leggono e commentano volentieri –, per l'altro i carmelitani e i serviti sono indubbiamente più sensibili alla dottrina di Scoto: cf PIANA, *Ricerche su le Università*, 60-64.

5. ALCUNI TEMI PRINCIPALI NEL LORO SVILUPPO STORICO. LA CRISI DEL NOMINALISMO

Vale la pena di insistere solo su alcuni aspetti principali rispetto ai quali risultano di più immediata comprensione le differenze tra le scuole. Concentreremo pertanto le nostre osservazioni sui tre ambiti tematici seguenti: la teologia come «scienza» (5.1); la cristologia (5.2); l'antropologia teologica ovvero la questione della grazia (5.3). Infine tratteremo, in modo sintetico, della crisi indotta dal cosiddetto «nominalismo» (5.4).

5.1. Tutta la scolastica si è posta la questione se la teologia sia o non sia scienza. Era inevitabile che si giungesse a tanto, soprattutto dopo che le tesi teologiche furono organizzate in un tutto organico, in una vera e propria raccolta sistematica, come avvenne per esempio dapprima con Anselmo di Laon († 1117)⁽⁸⁷⁾ e poi soprattutto con Pietro Lombardo († 1160). Man mano che l'intero *corpus* aristotelico penetrò nell'Occidente latino, non si poté più porre tale questione, senza assumere al tempo stesso, come pietra di paragone, anche la nozione di scienza che si era tramandata con Aristotele⁽⁸⁸⁾. Ora è noto che lo Stagirita elaborò a lungo il concetto di scienza, distinguendo, oltre tutto, tra scienze teoretiche e scienze pratiche. Per l'intellettualismo greco c'è, in assoluto, un primato indiscutibile del teoretico sul pratico; in ogni caso, nell'ambito teoretico, il nome di scienza vera e propria spetta propriamente a quella che ha per oggetto i primi principi e le cause⁽⁸⁹⁾ ovvero a quella scienza che concerne ciò che è necessario ed eterno⁽⁹⁰⁾; insomma vera scienza è solo la «metafisica» o «filosofia prima», detta anche «teologia»⁽⁹¹⁾. Nelle scienze teoretiche, in particolare nella metafisica, il sapere viene perseguito in sé e per sé, mentre nelle scienze pratiche esso viene ricercato come mezzo attraverso cui l'uomo possa giungere alla propria perfezione

(87) Si pensi, per esempio, alle cosiddette *Sententiae Anselmi*. Ammesso anche, come sembra, che non siano state scritte direttamente da lui, ma dalla sua scuola, in particolare da suo fratello Rodolfo († 1134 o 1136), nondimeno esse rappresentano, per così dire, il prodromo più antico delle *Summae* medievali. Vedi in questo senso: ANNALIESE MAIER, *Anselmo di Laon*, in EC, I, 1948, coll. 1417s.

(88) Per la questione nel suo insieme vedi M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1943² (Pro manuscripto), poi Paris, Vrin, 1957, ora in traduzione italiana: ID., *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1995³.

(89) Cf ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2 (Bekker II, 982b).

(90) Cf ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 3 (Bekker II, 1139b).

(91) Per il concetto di metafisica, le sue varie funzioni e la terminologia corrispondente vedi l'introduzione di Giovanni Reale ad ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione, introduzione e commento di G. REALE, 2 voll., Napoli, Loffredo, 1968, I, 10-23.

sia come individuo sia come cittadino: il primo aspetto delle scienze pratiche è trattato dall'«etica», il secondo dalla «politica»⁽⁹²⁾.

Ora, mentre nel caso della metafisica l'uomo è in grado di ricavare con i propri mezzi i principi di tale scienza, ciò non vale a proposito della teologia, la quale riceve le sue verità da Dio che si rivela all'uomo. In questo senso, per esempio, san Tommaso parla della teologia come scienza subalterna, «*procedens*» – precisa Pietro da Bergamo nella sua *Tabula*⁽⁹³⁾ – «*ex principiis per se notis in scientia superiori: scilicet Dei et beatorum*». Ovviamente, questa è una tesi che, quanto al suo senso e alla verità irrinunciabile da essa difesa, presenta una validità capace di attraversare tutte le epoche storiche, in quanto intende semplicemente salvaguardare il cristianesimo dal dissolversi in una qualsiasi filosofia mondana, vale a dire – se ci è lecito considerare, con il senno di poi, la parabola dell'intero pensiero moderno – essa impedisce alla «teologia» rivelata di risolversi in mera «antropologia» (nel senso, per intenderci, di Feuerbach). Nondimeno questa tesi, al tempo e nella forma in cui venne formulata, lasciava ancora aperta una duplice possibilità: posto che la teologia sia scienza e scienza subalterna, nel modo detto, ci si chiese se essa fosse scienza speculativa (teoretica) o scienza pratica. Anche su questo punto le scuole si divisero e continuarono a dividersi le rispettive tradizioni scolastiche. Tommaso, e con lui i suoi discepoli, senza negare che la teologia è una scienza pratica, affermarono però che, in definitiva e secondo un senso più esatto e fondamentale, essa è una scienza speculativa. Invece Scoto e la sua scuola, senza negare il carattere di scienza, sostennero anzitutto che la teologia non è scienza «subalterna» – al modo in cui la intende Tommaso⁽⁹⁴⁾ – e, in secondo luogo, che essa è una scienza fondamentalmente pratica.

L'argomentazione di Tommaso si può riassumere in poche parole. Certo – dice l'Angelico – la scienza teologica è pratica, perché essa fornisce all'uomo quelle conoscenze rivelate che, informando di sé gli atti comportamentali del credente, gli consentono di raggiungere la vita eterna. Nondimeno la teologia è più speculativa che pratica «*quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam*

(92) Per queste definizioni fondamentali della scienza secondo Aristotele, vedi G. REALE, *Storia della filosofia*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, II, 403ss., 489ss.

(93) PETRUS DE BERGOMO, *In opera Sancti Thomae*, 931, s.v. «Theologia», n. 8, dove tra l'altro rimanda quasi alla lettera a THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2, in c.

(94) Cf DUNS SCOTUS, *Op. ox.*, prol., q. 3, n. 30 (in *Opera omnia*, rist. di Hildesheim, vol. V/1, pp. 109ss., testo riprodotto, anche se qualificato come interpolato, nell'edizione vaticana, vol. I, pp. 148s.), ma anche *Op. ox.*, III, d. 24, q. u. (in *Opera omnia*, rist. di Hildesheim, vol. VII/1, 480ss.).

Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit»⁽⁹⁵⁾. Dunque essa è principalmente scienza speculativa perché ha come proprio oggetto la conoscenza di Dio, così com'egli è in sé, una conoscenza che è fine a se stessa, pertanto non ulteriormente finalizzabile ad altro, anzi subordinante sotto di sé qualsiasi altro aspetto del conoscere, tant'è vero che in tale conoscenza giunta alla propria perfezione consiste la beatitudine eterna dell'uomo. Come si vede, la trattazione del tema e la soluzione del problema appaiono strettamente legate a un forte presupposto di tipo antropologico: l'uomo per Tommaso è essenzialmente definito dalla sua intellettualità, cioè dalla sua natura intellettuale⁽⁹⁶⁾; perciò la perfezione dell'uomo, vale a dire la sua beatitudine, non può consistere in altro che nell'esercizio pieno del suo intelletto⁽⁹⁷⁾.

Profondamente diversa è, invece, la visione antropologica di Scoto: secondo lui la facoltà più nobile dell'uomo è senz'altro la volontà che si attua nell'amore⁽⁹⁸⁾; coerentemente la felicità eterna o beatitudine consiste essenzialmente nell'amore⁽⁹⁹⁾. Analogamente a quanto accadeva per Tommaso, anche in Scoto la questione relativa al carattere pratico o speculativo della teologia si innerva nei suoi presupposti dottrinali di tipo antropologico. Deve perciò essere subito detto che secondo Scoto la teologia è una scienza pratica. Per intendere quest'affermazione, che si colloca in modo originale entro la tendenza generale e costante della teologia francescana, occorre sapere che Scoto distigue tra la teologia *in se* e la teologia *in nobis*⁽¹⁰⁰⁾. Noi

(95) THOMAS DE AQ., *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 4, in c.

(96) Cf per esempio, *ivi*, I, q. 82, a. 3, in c.

(97) *Ivi*, I, q. 26, a. 2, in c.: «Cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in credendo»; ancora, *ivi*, I, q. 26, a. 3, in c.: «Beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus».

(98) Cf DUNS SCOTUS, *Op. ox.*, IV, d. 49, quaestio ex latere, nn. 10-21 (Utra potentia sit nobilior, intellectus an voluntas?) in *Opera omnia*, rist. Hildesheim, vol. X, 396-422, con il commento di Hickey nei nn. 35-101. Per una comprensione sintetica della genialità teologica di Scoto nel suo insieme, restano importanti: J. AUER, *Der theologische Genius des Johannes Duns Scotus*, «Wissenschaft und Weisheit» 17 (1954) 161-175; L. VEUTHEY, *Jean Duns Scot. Pensée théologique*, Paris, Éditions Franciscaines, 1967.

(99) *Op. ox.*, IV, d. 49, q. 4 (Utrum beatitudo per se consistat in actu intellectus vel voluntatis?), in *Opera omnia*, rist. Hildesheim, vol. X, 379-395, sempre accompagnate dal commento di Hickey. Per quanto riguarda la natura della volontà in Scoto, in particolare per ciò che concerne sia la superiorità della volontà sull'intelletto sia la questione della beatitudine in quanto essenzialmente consistente nell'atto della volontà, si vedano le belle pagine chiare e sintetiche di B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Milano, Jaca Book, 1991, 59-102, in particolare le pp. 92ss.

(100) J. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 3, q. 3, n. 141 (ed. vaticana, vol., I, p. 95).

creature mortali non siamo capaci di teologia in sé: questa è proporzionata a Dio soltanto, perché soltanto Dio conosce per natura se stesso in modo a sé proporzionato cioè adeguato: «[...] theologia est de his quae soli intellectui divino sunt naturaliter nota, [...] sed solus Deus est sibi naturaliter notus; igitur etc.»⁽¹⁰¹⁾. La teologia in sé non si può dire pratica, poiché il volere di Dio è talmente perfetto che esso non deve lasciarsi dirigere, come dall'esterno e in aggiunta, dall'intelletto divino. Per quanto invece riguarda la *theologia in nobis*, essa è sempre pratica, sia nel caso in cui riguardi la conoscenza di ciò che è necessario (la vita di Dio in se stesso) sia nel caso in cui concerna la conoscenza di verità contingenti (tutto ciò che Dio opera e rivela *ad extra*: creazione, incarnazione, redenzione, invio dello Spirito ecc.). La scienza teologica in noi è sempre pratica perché essa, proprio in quanto conoscenza intellettuale delle verità divine, deve dirigere la volontà a raggiungere attraverso la prassi il fine ultimo, che è l'amore totale di Dio, nel quale l'uomo compie definitivamente se stesso, cioè raggiunge la beatitudine: «[...] cum primum obiectum theologiae sit finis ultimus, et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sunt principia practica, ergo principia theologiae sunt practica; ergo et conclusiones practicae»⁽¹⁰²⁾.

Ora, nella teologia del tardo Quattrocento e dell'inizio del Cinquecento, tale questione – che, come si è visto, non risultava oziosa, ma mirava a definire il senso di tutto il discorso teologico per la condizione dell'uomo *in statu viae* – rischiò di essere inutilmente complicata per il moltiplicarsi di temi e aspetti marginali ai quali venne concesso un peso eccessivo, sortendo così l'effetto di essere considerata talmente astratta e avulsa dalla vita da risultare irrilevante e quindi superflua per l'effettiva vita del cristiano. Questa situazione di indifferenza era destinata ad accrescersi nella prospettiva della *via moderna*, per la quale, come si vedrà in seguito, era la scienza, come tale, e perciò la sua stessa definizione, ad essere entrata in crisi.

In ogni caso, una tappa significativa di questa evoluzione del problema è rappresentata dalla posizione di Dionigi il Certosino. Nelle prime due questioni che egli dedica alla teologia («se sia scienza» e «se

(101) *Ivi*, n. 152 (ed. vaticana, vol. I, pp. 102s.).

(102) *Ivi*, p. 5, q. 1-2, n. 314 (ed. vaticana, vol. I, 208). Su tutta la questione della teologia come scienza pratica in Duns, vedi A. GHISALBERTI, *Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, III, 325-374, in particolare le pp. 334-340; in modo più analitico D. CRIVELLI, *La teologia come scienza pratica nel prologo dell'«Ordinatio» di Duns Scoto*, in *Via Scoti. Metodologica*, II, 611-632. Osservazioni importanti si trovano anche in A. MARCHESI, *Filosofia e teologia in Giovanni Duns Scoto*, in *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1995, 13-38.

sia scienza pratica o speculativa»), Dionigi raccoglie e discute il parere di moltissimi dottori, per concludere, come accade di solito, con la tesi di Tommaso che egli condivide⁽¹⁰³⁾. Nondimeno rientrano nelle sue disposizioni alcune preoccupazioni tipiche del suo modo personale di vedere e di sentire il problema. Se ne ha chiaro sentore, quando egli disquisisce sulla teologia come «scientia inflammativa et affectiva»⁽¹⁰⁴⁾, ovvero quando, sulla scorta di Dionigi Areopagita, celebra la «theologia symbolica» e la «theologia mystica»⁽¹⁰⁵⁾. Questo modo d'impostare il problema, che mette in discussione o per lo meno relativizza la questione tradizionale della teologia come scienza, lascia già trasparire il disagio cui si accennava.

Del resto non bisogna dimenticare che, proprio tra Tre e Quattrocento, venne inesorabilmente avanti una sensibilità nuova, quella che confluì tanto nella *devotio moderna* quanto nell'umanesimo biblico. Si tratta di una mentalità per la quale la teologia scolastica scientifica, se proprio non si qualifica come nociva alla vita spirituale⁽¹⁰⁶⁾, non riveste più molta importanza per questa: tutti coloro che vogliono tendere alla propria perfezione evangelica, tanto nella vita di religione quanto nel mondo, si orientano a vivere in modo più immediato e diretto della *lectio* della parola di Dio. Da questo punto di vista l'ampio movimento della *devotio moderna*, per un verso, ci appare come l'erede più diretto dei frutti della perenne spiritualità monastica benedettina, per un altro sembra avere forti addentellati con la concreta mistica francescana, poniamo, di un Davide d'Augusta⁽¹⁰⁷⁾ († 1246) o di un Rodolfo di Biberach († 1326), il cui ampio influsso

(103) Vedi complessivamente: DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, prol., qq. 1 et 2 (ed. cit. alla nota 63: *Opera omnia*, vol. 19, 58-74).

(104) *Ivi*, q. 2 (ed. cit., vol. 19, 73).

(105) Per queste definizioni vedi DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Elementatio theologica*, prop. X (ed. cit., vol. 33, 120).

(106) A titolo di puro esempio si ricordino questi passaggi dell'*Imitazione di Cristo*, I, I, 3; I, III, 4-6; a proposito dell'unico vero maestro interiore III, XLIII, 1-4. Si può consultare l'edizione italiana contenuta in *Mistici del XIV secolo*, a cura di S. Simoni, Torino, Utet, 1972, 33- 213.

(107) Si tengano presenti i suoi suggerimenti, affinché la memoria si abitui a occuparsi continuamente di Dio e aderisca a lui. Questi mezzi, in linea con tutta la grande tradizione monastica, sono la *lectio* (lettura), la *collatio* (confronto), la *meditatio de Deo* (meditazione), l'*oratio* (orazione, preghiera) e la *contemplatio* (contemplazione): DAVID AB AUGUSTA, *De exterioris et interioris hominis compositione*, Firenze-Quaracchi 1897, cap. 52, ora in traduzione italiana parziale in *I mistici. Scritti dei mistici francescani. Secolo XIII*, Assisi, Edizioni Francescane, 1995, vol. I, cap. 1, 183s. (tutta l'opera in traduzione parziale alle pp. 181-259). Ma si veda pure la distinzione arguta da lui operata tra l'intelligenza vera e profonda dei semplici devoti e la capacità sofistica e dialettica dei letterati, i quali, con parole artificiose, nascondono la carenza di effettive esperienze spirituali: cap. 65 dell'ed. Quaracchi, corrispondente al cap. 14 dell'ediz. italiana cit., *ivi*, p. 238, n. 3.

sulla mistica nella Chiesa d'Occidente si estende ininterrotto fino all'inizio del Seicento ⁽¹⁰⁸⁾.

5.2. Un altro ambito importante di confronto fra tomismo e scotismo è rappresentato dalla questione cristologica, non solo per ciò che concerne il modo d' intendere l'unione ipostatica delle due nature nell'unica persona di Cristo, ma soprattutto per quanto riguarda il senso generale dell'opera compiuta da Cristo nel tempo. Si tratta insomma del significato dell'incarnazione e della redenzione nel loro rapporto reciproco. Ora è noto che le due scuole ebbero un modo diverso di affrontare la questione ⁽¹⁰⁹⁾.

Alle spalle di s. Tommaso c'è sicuramente e direttamente la figura di Anselmo e la teoria, a sfondo fortemente giuridico, formulata dal vescovo di Canterbury in termini di «soddisfazione». Infatti nel suo *Cur deus homo* Anselmo aveva trovato la risposta al motivo dell'incarnazione, partendo dalla condizione di peccato dell'uomo, dalla quale egli non può essere redento se non mediante la passione e la morte dell'Uomo-Dio, unico soggetto capace di soddisfare pienamente le esigenze infinite della giustizia divina ⁽¹¹⁰⁾. Dunque l'incarnazione è richiesta dalla redenzione, una tesi che verrà comunemente formulata nella scolastica in questo modo: se Adamo non avesse peccato, il Figlio di Dio non si sarebbe incarnato ⁽¹¹¹⁾. Così però l'in-

(108) Cf RUDOLF VON BIBERACH, *Die siben strassen zu got*. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278, a cura di Margot Schmidt, Quaracchi-Firenze, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1969, in particolare pp. 33*- 49* (a proposito dell'ampio influsso da lui esercitato).

(109) Per quanto segue, in particolare per la scuola teologica francescana, anche nel suo rapporto con il tomismo, si vedano i seguenti studi: F. S. PANCHERI, *Il primato universale di Cristo*, in *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padova, Edizioni Messaggero, 1966, 183-414, in particolare le pp. 183-255; G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Milano, Jaca Book, 1994, in particolare pp. 5-39; G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana*, Padova, Edizioni Messaggero, 1997. Più in generale, sullo stato della cristologia medievale e tardomedievale si veda: R. WILLIAMS, *Jesus Christus III*, in TRE, XVI, 1987, pp. 745-755. Invece A. M. KNOLL, *Thomismus und Skotismus als Standestheologien*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche*. Festschrift für K. Adam, a cura di M. REDING, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1952, 225-239, svolge una ricerca suggestiva sulle due teologie, dalle origini ad oggi, dal punto di vista della loro valenza sociologica: mentre al tomismo corrisponde la visione teologica del mondo e la preoccupazione pastorale propria del clero, lo scotismo porta alla luce e favorisce la visione del mondo e la spiritualità tipica del laicato.

(110) Cf ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo / Warum Gott Mensch geworden*, lateinisch und deutsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, 96-99 (lib. II, cc. 6-7).

(111) All'inizio di questa formulazione ipotetica sta in ogni caso Agostino, il quale, commentando Lc 19, 10: «Venit Filius hominis quaerere et salvum facere

carnazione del Figlio di Dio è spiegata dal peccato dell'uomo: la prospettiva di tale discorso teologico è perciò fondamentalmente antropocentrica, anzi addirittura amartiocentrica. Questo è per altro un dato tipico della mentalità occidentale, preoccupata – soprattutto dopo Agostino – della questione del peccato e della redenzione. Non fu senz'altro tale la prospettiva dominante nella patristica greca, che fu invece tutta presa dal tema della «divinizzazione» dell'uomo⁽¹¹²⁾ e da una decisa affermazione del «primato di Cristo» su tutte le cose (Ireneo, Cirillo di Alessandria e Massimo il Confessore).

Ora, proprio in questa linea teologica anselmiana si muove anche il pensiero di Tommaso, il quale non appare preoccupato di affermare il primato di Cristo, in assoluto, ma si impegna a porre soprattutto la questione particolare dell'intelligibilità dell'incarnazione in ordine alla redenzione, per concludere che è opinione da preferirsi quella secondo cui il Figlio di Dio non si sarebbe incarnato, se l'uomo non avesse peccato⁽¹¹³⁾. Non che Tommaso escluda in assoluto l'altra posizione: per lui si tratta però dell'*opinio praeferenda*, ben fondata nei testi della Scrittura e nella tradizione dogmatica della Chiesa, la quale a proposito di Gesù Cristo professa nel simbolo della fede: «[...] qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis [...]». In fondo si può dire che l'intera questione ha per lui un valore puramente marginale (oltre che ipotetico), non solo nell'ambito della sua cristologia, ma anche all'interno di tutta la sua prospettiva teologica, nella quale il Cristo appare soltanto al termine dell'opera, nella «Pars tertia» della *Summa*, presentandosi, per così dire, come la «via» o il «mezzo» tramite il quale si realizza il *reditus* delle creature al Creatore⁽¹¹⁴⁾.

Nella scuola francescana si costata un atteggiamento diverso nei confronti del problema del primato di Cristo e, conseguentemente,

quod perierat», afferma «Si homo non perisset, Filius hominis non venisset». Vedi: AUGUSTINUS, *Sermones ad populum*, CLXXIV, c. II (PL 38, col. 940).

(112) Vedi sull'argomento, in forma molto semplice e sintetica, lo studio di G. GRESHAKE, *Libertà donata. Breve trattato sulla grazia*, Brescia, Queriniana, 1989².

(113) Cf THOMAS DE AQ., *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 3 in c.

(114) Ciò ovviamente non significa che la Prima e la Seconda parte della *Summa* siano prive di contenuto cristologico, affermazione – questa – che equivarrebbe a privare di valore cristiano un'opera teologica capitale come la *Summa Theologiae*. Sull'intera questione del piano della *Summa* resta fondamentale l'acuta analisi critica delle varie posizioni messa a fuoco da I. BIFFI, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book, 1995, 223-312. Per l'ineliminabile carattere «strumentale» della cristologia nel pensiero di Tommaso, vedi in particolare a p. 285. Ma Biffi osserva anche che non bisogna trascurare, nel valutare la teologia di san Tommaso esposta nella *Summa*, l'innegabile discrepanza che esiste tra la «logica» del contenuto e la «logica» del piano: la sostanza debordante del discorso teologico di Tommaso è fortunatamente molto più ricca della scorza relativa di quel piano che vorrebbe imbrigliarla, pp. 290ss.

anche a proposito della questione: «Si Adam non peccasset...». Già Alessandro di Hales aveva impostato in modo assai significativo la tesi dell'irriducibilità della figura e dell'opera di Cristo al problema del peccato e della redenzione da esso. Infatti, secondo lui, l'incarnazione del Figlio è voluta da Dio indipendentemente dal peccato e prima di esso. L'argomento principale a sostegno di questa sua tesi è rappresentato da una deduzione che prende le mosse dal principio platonico e neoplatonico, trasmesso all'Occidente latino dalla tradizione pseudo-dionisiana: «Bonum est diffusivum sui». Ora ammesso che, nel caso del «Summum bonum» cioè di Dio, tale «diffusio» debba avere luogo anche «ad extra», essa non potrà essere che «summa»: «sed haec diffusio non potest intelligi summa, nisi ipse uniatur creaturae et maximae humanae [...]; ergo, posito quod ipsa non esset lapsa, adhuc ei uniretur summum bonum»⁽¹¹⁵⁾.

Nei francescani appare sovente, sia pure in forma più o meno approfondita, un'altra motivazione che intende spiegare l'incarnazione indipendentemente dal riferimento al peccato. Si tratta dell'argomento che muove dalla perfezione dell'universo, il quale non sarebbe perfetto se non contenesse un'opera così perfetta com'è appunto l'incarnazione del Figlio di Dio, vale a dire l'unione personale della natura umana e della natura divina in questo singolo individuo che è Gesù Cristo. Così, per esempio, afferma san Bonaventura: «Incarnatio facit ad perfectionem hominis, et per consequens ad perfectionem totius universi [...]»⁽¹¹⁶⁾. Nondimeno l'autore che ha espresso questo concetto meglio degli altri, cioè in forma più speculativa e rigorosa, ci pare sia stato Raimondo Lullo, il cosiddetto *doctor illuminatus*. Tutto il *Liber de trinitate et incarnatione* (Barcellona 1305)⁽¹¹⁷⁾, scritto per portare alla fede cristiana saraceni e giudei, non è se non la dimostrazione che soltanto l'incarnazione, vale a dire la presenza

(115) ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica seu Summa fratris Alexandri*, lib. III, inq. un., tract. I, q. II, tit. II: «De convenientia incarnationis si non fuisset natura lapsa» (vedi ed. Quaracchi: Ad Claras Aquas, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1948, tomus IV [Textus], p. 41).

(116) BONAVENTURA, *Liber III Sententiarum*, d. 1, a. 2, q. 2 (editio minor, ad Claras Aquas, ex typogr. Collegii S. Bonaventurae, III, 1941, pp. 19-20). Ma vedi anche *ivi*, d. 1, a. 2, q. 1, l'argomento della perfezione dell'opera compiuta da Dio, cioè la perfezione dell'universo, la quale risulta dalla *coniunctio* del primo (cioè il Verbo di Dio) con l'ultimo (cioè l'uomo).

(117) Se ne veda l'edizione critica in RAIMUNDI LULLI *Opera latina*, tomus XII, ed. Aloisius Madre, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1984 (= CChrCM, 38). Si legga in particolare il trattato sull'incarnazione alle pp. 115-137, dove vengono elencate venti ragioni o motivi che consentono di intendere il senso dell'incarnazione. Sarebbe per altro interessante sapere qualcosa di più sugli eventuali rapporti di conoscenza che il Lullo poté avere della prospettiva teologica allora aperta da Scoto in campo cristologico.

storico-concreta dell'Uomo-Dio nel mondo, nella persona di Gesù di Nazaret, porta alla perfezione massima il creato intero. In altri termini, secondo Lullo, non esiste mondo migliore possibile di quello che contiene il Verbo di Dio fatto carne. La posizione di Lullo è altissima dal punto di vista speculativo: dato che egli parte indubbiamente dall'evento dell'incarnazione, dal fatto storico che si è realizzato in Gesù Cristo, non avrebbe senso intendere le sue riflessioni come se si trattasse di una costruzione a priori del caso unico dell'incarnazione. Per Lullo non è tanto questione di costruire Gesù Cristo a partire da un concetto astratto di perfezione dell'universo, un concetto che dunque ingloberebbe come proprio contenuto quello della realtà del Cristo (rendendo, in questo caso – per altro assurdamente! –, il Figlio di Dio incarnato dipendente dal mondo creato), ma si tratta al contrario di portare alla luce come tutto il creato sia finalizzato a Cristo, sia a lui funzionale e non viceversa. Per Lullo, al di là di ogni apparente evidenza fondata sulla precedenza temporale di ciò che è stato creato prima della venuta nel mondo del Figlio, il Verbo incarnato è il principio e il fondamento, il fine della creazione di Dio e di tutte le sue vie:

Nam sicut in arbore instinctus et appetitus naturae se habent primo ad fructum, et deinde ad florem et ad subsequencia, sic Deus primo se habuit ad illam creaturam, quam primo assumpsit, deinde ad alias creaturas. Et sicut in pomerio branchae, rami, folia et flores sunt, ut sit pomum, sic et multo melius omnia creata sunt, ut sit homo Christus, verus Deus et verus homo⁽¹¹⁸⁾.

Se in Lullo si afferma un cristocentrismo chiaro – offuscato soltanto dalla preoccupazione apologetica che non consente al suo discorso di assumere un tono più decisamente teologico, ma destinato a sperimentare, ai margini della scuola, un originale approfondimento nel pensiero cristologico quattrocentesco di Niccolò Cusano⁽¹¹⁹⁾ – ciò non si avvera per nulla in Giovanni Duns Scoto. Il vantaggio che questi ha su tutti gli altri suoi predecessori e contemporanei consiste nel fatto che, per affermare il primato di Cristo, non si accontenta di partire da una prospettiva deduttivistica, alla maniera, poniamo, di Alessandro di Hales, il quale, muovendo da una nozione filosofica (ultimamente greca) di Dio, si esponeva (al di là della sua intenzione

(118) LULLUS, *Liber de trinitate et incarnatione*, cap. 6, n. 5 (ed. cit., p. 121).

(119) Per alcuni spunti sull'originale cristologia di Nikolaus von Kues, in stretta dipendenza dalla scuola francescana, si vedano anche i nostri contributi, con la letteratura ivi segnalata: F. Buzzi, *L'ecumenismo religioso nell'azione e nel pensiero del cardinale Nicolò da Cusa (1401-1464). Spunti di metodo*, «La Scuola Cattolica» 121 (1993) 629-662; Id., *Individuo e società nel pensiero del Card. Niccolò da Cusa*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 49-73.

soggettiva, indubbiamente corretta!) al rischio oggettivo di dedurre in modo necessitaristico l'incarnazione. Tale debolezza obiettiva poteva insinuarsi nel pensiero di Alessandro a motivo dell'uso delle categorie greche che, di per sé, erano pienamente adeguate a tradurre neoplatonicamente l'emanazione del primo Principio nei suoi principii, ma che non ne consentivano un'applicazione troppo immediata al dato della rivelazione cristiana. Scoto, invece, si è per così dire forgiato dalla base la strumentazione concettuale del suo discorso teologico. Ora, la categoria filosofica più fondamentale che si deve tenere presente in generale per pensare in modo cristiano è quella della libertà, la quale – in quanto «originaria» in Dio e «derivata» nell'uomo – è il presupposto imprescindibile della *historia salutis*. Tutto il pensiero greco pagano, dalla mitologia alla metafisica, prediligeva la categoria della necessità e ne era dominato. Il cristianesimo invece porta potentemente alla ribalta la nozione della libertà. Infatti tutto il contingente, vale a dire tutto il mondo creato nel suo insieme (naturale e storico), non si spiega, alla radice, per via di necessità, ma in virtù della libertà: è stato cioè posto in essere in maniera tale che non doveva esserci di necessità, ma poteva anche non esserci; è stato liberamente posto in essere da Dio sommamente libero e sommamente amante. Ora, la libertà non è altro che autodeterminazione per il bene, ma Dio è il sommo bene, tutto il bene, perciò egli ama assolutamente se stesso e non è obbligato che da se stesso. In questo senso Dio vuole e ama assolutamente se stesso; «ad extra» la sua volontà non è condizionata in nessuna maniera, ma resta assolutamente libera e sovrana. In questo contesto campeggia la tesi della predestinazione di Cristo, nel cui alveo Scoto incanala ogni altra questione: non solo quella dell'incarnazione, ma pure il tema della creazione. Dio, volendo liberamente operare «ad extra» per amore, crea le sue creature per comunicare se stesso ad esse. Ma Dio è l'«*Ordinate volens*», colui che vuole in modo assolutamente ordinato, cioè razionale. Dunque:

Primo Deus diligit se: secundo diligit se aliis, et iste est amor castus: tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci: et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset⁽¹²⁰⁾.

Come si vede l'incarnazione non dipende affatto dal peccato dell'uomo, ma dalla predestinazione assoluta di Dio che vuole Gesù Cristo come la creatura più perfetta dalla quale egli può ottenere la più perfetta risposta d'amore possibile alla creatura. Perciò egli ha

(120) Scotus, *Rep. par.*, III, §. 7, q. 4, n. 5 (*Opera omnia*, rist. Hildesheim, vol. XII/1, p. 451)

voluto anche tutti gli altri esseri umani in Cristo, quale loro fondamento e modello. Dato che la predestinazione di Cristo esprime l'intenzione più profonda e perfetta di Dio, essa riguarda necessariamente l'«eschaton», cioè la fine di tutte le cose, da intendersi correttamente come la realizzazione del fine ovvero il fine compiuto di ogni disegno di Dio. Tale fine è la gloria di Dio: la sua autocomunicazione agli uomini, che li rende capaci di una risposta d'amore il più possibile corrispondente all'amore di colui che si è comunicato loro in Cristo. Anche qui riemerge la questione dell'ordine secondo cui tale piano è voluto perché si realizzi. Ancora una volta esso appare in tutto e per tutto centrato in Cristo:

Incarnatio Christi non fuit occasionaliter praevisa, sed sicut finis immediate videbatur a deo ab aeterno, ita Christus in natura humana, cum sit propinquior fini, caeteris prius praedestinabatur [...]: iste fuit ordo in praevisione divina, primo enim Deus intellexit se sub ratione summi boni: in secundo signo intellexit omnes alias creaturas: in tertio, praedestinavit ad gloriam et gratiam [...]: in quarto praevidit illos casuros in Adam: in quinto, praedestinavit, sive praevidit de remedio quomodo redimerentur per passionem Filii: ita quod Christus in carne, sicut et omnes electi, prius praevidebatur et praedestinabatur ad gratiam, et gloriam, quam praevideretur passio Christi, ut medicina contra lapsum, sicut Medicus prius vult sanitatem hominis, quam ordinet de medicina ad sanandum ⁽¹²¹⁾.

Come si vede, in Scoto, il tema della predestinazione di Cristo e quindi del suo primato assoluto, a differenza di quanto accadeva nella prospettiva della teologia di Tommaso, non costituisce un tema teologico tra gli altri, ma è la questione che, per così dire, informa e plasma di sé tutte le altre. Inoltre in Scoto diventa anche chiara ed espressa la tematica teologica, quella appunto connessa alla questione della predestinazione di Cristo, che pure si deve presupporre come taciuta nel e dal discorso di Lullo, il quale tuttavia – anche se con una preoccupazione più filosofica che non teologica – riesce ugualmente a subordinare in modo inequivocabile la creazione all'incarnazione. Dunque, secondo Duns Scoto, in modo chiaro e indubitabile, creazione e incarnazione – la prima subordinata alla seconda e non viceversa – appaiono a loro volta inserite e subordinate al tema rigorosamente teologico della predestinazione assoluta di Cristo.

Ora ci si domanda che cosa sia rimasto, nella discussione teologica tra Quattro e Cinquecento, di questa profondità di riflessione. Si ha l'impressione che in quei dibattiti teologici certo non si sia trascurato di porre e di discutere la tesi ormai classica «si Adam non peccasset...». Nondimeno, proprio con il predominio di fatto della prospettiva

(121) SCOTUS, *Op. ox.*, III, d. 19, q. u., n. 6 (*Opera omnia*, rist. Hildesheim, vol. VII/1, p. 415).

tomista, fu pure lasciata passare quasi inavvertitamente l'idea semplificatrice secondo cui tale questione potrebbe anche essere posta a prescindere dalla cornice più ampia dettata dal tema scotista della predestinazione assoluta di Cristo. Le due tesi, per lo più irrigidite nella loro formulazione, rischiarono così di essere collocate sullo stesso piano, a prescindere dal contesto significativamente differente che, all'origine, conferiva loro diversa profondità di senso, come se nelle diatribe di scuola, ormai cieche nei confronti di qualsiasi sfumatura, fosse sufficiente rispondere alternativamente alla questione, ora con un sì ora con un no. Si tenga inoltre presente che la soluzione tomista veniva di fatto a denigrare l'impostazione scotista della tematica, facendola erroneamente apparire come una teologia estremamente problematica se non addirittura vana, cioè astratta e ipotetica, insomma non sufficientemente attenta ai dati effettivi della rivelazione. Non è un caso, per esempio, che lo *Scotus pauperum* contenga soltanto un debole cenno al tema della predestinazione di Cristo⁽¹²²⁾ ovvero che lo *Scotellus* risponda alla questione «Utrum si homo non peccasset Deus incarnatus fuisset»⁽¹²³⁾, certo in modo affermativo, ma adducendo, più che altro, la differenza fondamentale – oltre tutto già ampiamente delineata e discussa da Bonaventura⁽¹²⁴⁾ – che esiste tra la «sostanza» e il «fine» dell'incarnazione, ed evitando proprio in questo modo di argomentare in senso rigorosamente scotista, cioè a partire dalla predestinazione assoluta di Cristo. Ma è del resto ugualmente significativo che tra le *Quaestiones Magistrales* di Giovanni di Colonia⁽¹²⁵⁾ non ne compaia neppure una che, in termini espliciti ed inequivocabili, metta a tema il primato assoluto di Cristo.

D'altra parte, questa situazione di massima non deve far pensare che la tematica del primato di Cristo fosse andata del tutto smarrita. Se non altro, la portata di tale prospettiva cristologica, costituisce lo sfondo costante della difesa che i francescani hanno sempre fatto dell'immacolata concezione di Maria. A questo proposito corre l'obbligo di ricordare, per esempio, la famosa disputa di Ferrara del 1478 tra il domenicano Vincenzo Bandello e il francescano Bartolomeo da

(122) Vedi la citazione di quest'opera alle note 69 e 70. Il riferimento in proposito si trova nel l. III, d. 8, q. 3: BA, Inc. 940, f. 148r.

(123) Vedi sopra alle note 66-68. Qui il riferimento è al l. III, d. 2, q. 1 (ed. di Levanto, vol. III, pp. 18-21).

(124) Sono note infatti l'insistenza e la profondità con cui Bonaventura distingue tra la «substantia incarnationis» (cioè l'assunzione della natura umana, considerata *simpliciter*) e la modalità concreta della medesima, per rapporto alla carne passibile, assunta dal Verbo in ordine alla nostra redenzione (la quale è dunque «ratio praecipua» dell'incarnazione): BONAVENTURA, *Sent.* III, d. 1, a. 2, q. 2 (editio minor, Quaracchi-Firenze, tomus III, 1941, pp. 17-24).

(125) Vedi sopra nota 73.

Feltre⁽¹²⁶⁾. Si trattava di una disputa ormai plurisecolare tra i discepoli di Tommaso che negavano l'immacolata concezione di Maria, in nome della redenzione universale del genere umano, e i discepoli di Scoto che la sostenevano muovendosi proprio nella prospettiva della predestinazione assoluta di Cristo. Infatti, secondo la teologia scotista, nell'ordine della predestinazione, Maria è stata pensata e voluta insieme con Cristo per esserne la madre, indipendentemente dalla considerazione del peccato di Adamo⁽¹²⁷⁾. Dunque la tematica del primato di Cristo era obiettivamente presente sullo sfondo, anche se di fatto questa tesi non era sempre avvertita in tutta la pregnanza del suo significato, tant'è vero che alcuni autori, come per esempio Gorris⁽¹²⁸⁾ e lo Scotello⁽¹²⁹⁾, pur sostenendo la tesi dell'immacolata concezione, o semplicemente non avvertono oppure, nel caso migliore, non riescono a mettere a fuoco il nesso inscindibile che, stando alle premesse teologiche di Scoto, esiste tra la predestinazione assoluta di Cristo e quella di Maria.

5.3. Un altro tema, decisamente importante per tutti gli sviluppi della teologia moderna, sul quale si confrontano e si distinguono tomismo e scotismo è indubbiamente rappresentato dalla questione della grazia, cioè dal modo di intendere la carità, l'amore soprannaturale infuso nei nostri cuori con il dono dello Spirito Santo⁽¹³⁰⁾. Pietro Lombardo nella XVII distinzione del I libro delle *Sentenze* si era chiesto, se questa carità che ci è donata sia qualcosa di creato oppure si identifichi *simpliciter* con la terza persona della Trinità⁽¹³¹⁾. Su questo punto tanto Tommaso quanto Scoto riconoscono che la grazia non coincide con lo Spirito Santo, ma rappresenta qualcosa di creato, nell'uomo giustificato, qualcosa che tutta la scolastica si sforza di chiarire utilizzando le categorie fornite dalla filosofia aristotelica⁽¹³²⁾.

(126) Cf C. PIANA, *Ricerche su le Università*, 61, 66, 268 nota 1. Si veda anche la difesa, su base biblica, della stessa tesi scotista a Padova: FRANCESCO DELLA ROVERE, *L'orazione della Immacolata*, a cura di D. Cortese, Padova, Centro Studi Antoniani, 1985.

(127) Sono preziose, in questo senso, le testimonianze a favore di tale tesi raccolte da J. B. CAROL, *The absolute primacy and predestination of Jesus and his Virgin Mother*, Chicago, Franciscan Herald Press, [1981], in particolare per i secoli XIV-XVI le pp. 27-47.

(128) Vedi GORRIS, *Scotus pauperum*, III, d. 3, q. 1 (BA, Inc. 940, ff. 142r-143r).

(129) PETRUS DE AQUILA, *Commentaria*, III, d. 3, q. 1 (ed. di Levanto, vol. III, pp. 31-37).

(130) Cf Rm 5, 5.

(131) Vedi PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, I, d. 17, cap. 1, nn. 1-4 (ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971, t. I, p. II, pp. 141-143). Su tale questione e la sua interpretazione nel pensiero scolastico resta ancora fondamentale lo studio di P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1934.

(132) Per una presentazione d'insieme di queste due teologie della grazia, vedi

In altri termini, gli scolastici, discutendo il testo del Lombardo, si chiedono se la grazia sia una «substantia» oppure un «accidens», una «forma» o un «habitus», una «qualitas», un «actus» eccetera. Sappiamo che san Tommaso non ha esitato a ravvisare nella grazia una «qualitas animae»: essa dunque, secondo lui, non coincide né con una particolare facoltà dell'anima (intelletto o volontà) né con una particolare virtù (per esempio, la carità), né si risolve in una mera mozione esercitata dall'esterno da parte di Dio, bensì «illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit [Deus] aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est»⁽¹³³⁾. Con ciò Tommaso ammette, in senso reale, che la grazia trasforma veramente l'uomo.

Anche Scoto condivide con lui una tesi fondamentalmente realistica, benché non interpreti proprio negli stessi termini la natura o l'essenza della grazia. Infatti essa, per il Dottor Sottile, è un «habitus» che risiede non già nella radice più profonda dell'anima stessa, come sosteneva Tommaso, bensì nella facoltà della volontà e che coincide sostanzialmente con la «caritas». Dice appunto Scoto «quod [...] est unus habitus caritas et gratia»⁽¹³⁴⁾. Che d'altra parte sia necessario ammettere l'esistenza di un «habitus», Scoto lo dimostra chiarendo come solo questa ipotesi sia in grado di spiegare la mutazione reale che interviene nell'uomo, il quale, con il dono della grazia, diventa giusto da peccatore che era: «[...] oportet ponere aliquid habitum gratum facientem [...] quando de peccatore fit iustus, de non-caro fit carus et de non-grato fit gratus, [...] homo] accipit habitum, secundum quem fit gratus formaliter et carus Deo»⁽¹³⁵⁾. Ma, al di là di queste differenze relative alla concezione della natura della grazia, la vera e propria diversità tra Scoto e Tommaso si rivela a proposito della questione che concerne la necessità della grazia. Non che Scoto neghi la necessità della grazia per compiere un atto che meriti la vita eterna;

per esempio: A. GANOCZY, *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Brescia, Queriniana, 1991, 134-160.

(133) THOMAS DE AQ., *Summa theologiae*, I-II, q. 110, a. 2, in c. Per la dottrina di Tommaso, si veda in particolare A. GALLI, *La teologia della grazia secondo san Tommaso e nella storia*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1987 (esposizione particolareggiata della *Sum. theol.*, I-II, qq. 109-114).

(134) DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 17, p. 1, q. u., n. 35 (ed. vaticana, vol. XVII, p. 194, l. 13).

(135) *Ivi*, nn. 21-22 (ed. vaticana, XVII, p. 191, ll. 1s., 7-9). La necessità dell'«habitus» della grazia, per compiere un atto meritorio della vita eterna, è ugualmente sostenuta da Scoto nella sua opera più matura, l'*Opus oxoniense*, benché lì venga esplicitamente posta nel contesto del principio «de potentia Dei ordinata»: DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 17, p. 1, qq. 1-2, n. 164 (ed. vaticana, vol. V, p. 217, ll. 1-8).

piuttosto egli vuole mettere in chiaro che la «ratio meriti» non è intrinseca all'atto causato simultaneamente dalla volontà e dalla carità, ma dipende unicamente dall'«acceptatio divina»⁽¹³⁶⁾.

Ovviamente il tema dell'«acceptatio» rimanda in pieno alla questione ancor più fondamentale della libertà, che costituisce, per così dire, il cuore pulsante e la radice incandescente del pensiero abissalmente religioso di Duns Scoto: tutto ciò che è creato è assolutamente contingente e, viceversa, tutto ciò che è contingente è, in ultima istanza, creato, come del resto tutta la rivelazione storica di Dio è ugualmente contingente. Quest'affermazione contiene in sé l'enorme energia di manifestare come tutto ciò che è creato – ma insieme anche tutto ciò che, nei confronti del creato, Dio ha voluto intraprendere avendolo già prima prestabilito nel Figlio suo Gesù Cristo, cioè l'intera «historia salutis» – sia frutto dell'amore di Dio, assolutamente libero. Tutto ciò rientra nell'ordinamento di cose che Dio ha liberamente voluto stabilire di fatto («de potentia Dei ordinata»): si tratta di un «ordo amoris» assolutamente libero. Nella logica di Scoto, la considerazione di questo mondo – anzi dell'intera «historia salutis» entro la quale e in vista (o in funzione) della quale, come si diceva, deve essere intesa anche la creazione del mondo –, dico, la considerazione di questo mondo, cioè dell'ordine di cose come di fatto è stato voluto da Dio, dal punto di vista del principio «de potentia Dei absoluta» non intende affatto svalutare o svilire l'unico ordine di cose che noi conosciamo e all'interno del quale realmente viviamo, ma vuole assolutamente esaltare quest'ordine rivelandolo come il prodotto affatto libero dell'amore di Dio. Nel pensiero di Scoto, la dialettica «de potentia Dei absoluta» / «de potentia Dei ordinata» non è pertanto un gioco astratto e pericoloso, tanto ozioso quanto nocivo, ma un modo rigoroso di lasciare che Dio e soltanto Dio sia Dio e di comprendere al tempo stesso, in modo corretto, quale tipo di rapporto leghi a Dio creatore l'unico ordine di cose esistente a noi

(136) Cf DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 17, p. 1, q. u., nn. 88-90 (ed. vaticana, XVII, pp. 209, ll. 16-28 – 210, ll. 1-6). Per quanto riguarda il tema dell'«acceptatio» rimangono fondamentali e insuperati gli studi di Werner Dettloff. A questo proposito, in forma sintetica si può vedere: W. DETTLOFF, *Die Akzeptationslehre des Johannes Duns Scotus in der vorreformatorischen Theologie*, in *Regnum Hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis*, ed. C. Bérubé, Romae, Societas Internationalis Scotistica, 1978, I, 197-211. Questo articolo può essere considerato come il punto di approdo sintetico di due grandi ricerche dello stesso autore, dedicate rispettivamente al pensiero di Scoto e alla tradizione scotistica successiva: W. DETTLOFF, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre* (= Franziskanische Forschungen, 10), Werl/Westf., Dietrich Coelde-Verlag, 1954; ID., *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XL, 2), Münster, Aschendorff, 1963.

noto: dal punto di vista del «de potentia Dei absoluta», l'ordine istituito «de potentia Dei ordinata» ci diventa appunto noto come un gratuito «ordo amoris», come l'imprevedibile e ineducibile manifestazione dell'amore di Dio, il quale dall'eternità ha liberamente deciso di comunicare se stesso all'uomo nel proprio Figlio incarnato⁽¹³⁷⁾.

In questo quadro complessivo di pensiero, determinato all'origine dal tema della libertà, trova spazio e giustificazione l'assioma che sta sullo sfondo di tutto il pensiero filosofico e teologico di Scoto: «Nihil creatum formaliter est a Deo acceptandum»⁽¹³⁸⁾. Dio non è vincolato, in nessun modo, da nulla di creato: ciò pone la giustificazione del peccatore in rapporto stretto e immediato con la libera volontà di Dio. Questa libera volontà divina non può essere affatto scambiata con l'arbitrio, poiché Dio è essenzialmente buono e la sua libera volontà si identifica semplicemente con l'amore. Il che in definitiva significa che la giustizia dell'uomo non dipende in assoluto dalla sua buona volontà né dalle sue opere giuste, ma originariamente e radicalmente dalla bontà misericordiosa di Dio che ha deciso di accettare le opere dell'uomo che procedono dal dono della sua grazia. È qui superfluo sottolineare quanto questa dottrina, bene intesa, avrebbe potuto attenuare la polemica luterana o per lo meno fungere da punto di riferimento più prossimo per intendere, in spirito di maggior dialogo, le novità della tesi di Lutero sulla giustificazione. Certo la dottrina del Riformatore è diversa da quella di Scoto nella sua formulazione e nelle sue premesse di ordine concettuale – soprattutto per ciò che concerne il modo realistico di intendere la trasformazione del peccatore, modo per altro unanimemente asserito (con strumenti concettuali diversi) da tutta la scolastica –, ma in ogni caso essa rimane assai prossima alla prospettiva di Scoto per ciò che riguarda l'esaltazione del primato assoluto della misericordia di Dio nel processo della giustificazione⁽¹³⁹⁾.

(137) Vedi quanto è stato detto, al nostro precedente n. 5.2., a proposito della cristologia scotista.

(138) Tale assioma – istituito da Scoto nella sua sostanza, ma divulgato in questa forma da altri scotisti – costituisce in particolare lo sfondo ultimo a partire dal quale risulta definitivamente comprensibile la tesi scotista della «giustificazione» in termini di «acceptatio benevolentiae», cf ancora una volta W. DETTLOFF, *Die Akzeptionslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 196. «Nihil creatum...», dunque neppure l'«habitus» della «charitas», intesa appunto come alcunché di creato, obbliga in assoluto Dio a dare la vita eterna a chi possiede tale «habitus», in quanto in assoluto Dio non è vincolato neppure dai suoi doni. Si tratta ovviamente di un'impostazione di pensiero nella quale, ben al di là della questione ipotetica, bisogna religiosamente notare la sproporzione metafisicamente incolmabile che esiste tra la creatura e il Creatore, una sproporzione che non è soppressa neppure dalla sua condiscendenza (vedi il tema biblico dell'alleanza).

(139) Per il rapporto che intercorre tra la tesi scotista e la dottrina luterana della

Purtroppo il legame dialettico dei due punti di vista «de potentia ordinata» e «de potentia absoluta» – del cui senso si diceva a proposito dell'uso che Scoto ne fa – viene a scindersi: nei teologi della scuola francescana dei secoli successivi, come ha mostrato assai bene Werner Dettloff⁽¹⁴⁰⁾, si registra un primato della speculazione dedicata alla «potentia Dei absoluta», la quale tende a svilupparsi per conto proprio, in modo astratto, dando così luogo a una teologia ipotetica, che non ha più riguardo e serio interesse per l'«historia salutis». Tutta la storia reale, costituita dagli interventi salvifici di Dio e dalla risposta dell'uomo, tende inevitabilmente a essere dissolta dalla messa in gioco di un concetto della libertà di Dio che identifica il volere divino con l'arbitrio. Tale tendenza si constata presente tanto in Francesco de Mayronis, quanto in Giovanni de Bassolis, oltre che in Petrus de Palude, Guglielmo di Ockham e nello stesso Gabriel Biel († 1495), sia pure in termini più moderati⁽¹⁴¹⁾. Anche Biel, infatti, dispone di un concetto di arbitrio divino, in forza del quale arriva a sostenere, per esempio, che Dio non vuole qualcosa perché è giusto, ma al contrario qualcosa è giusto perché Dio lo vuole⁽¹⁴²⁾. Con questi ultimi autori tuttavia ci muoviamo ormai ampiamente nell'ambito della *via moderna* e perciò con i problemi posti dal nominalismo di cui subito trattiamo.

5.4. Da parte degli storici della filosofia e della teologia medievale⁽¹⁴³⁾ si riconosce oggi la difficoltà di definire in modo univoco quell'atteggiamento di pensiero che, pur avendo i propri prodromi nella prima scolastica (si cita di solito Roscellino), ha trovato un'espressione assai più articolata e profonda in Guglielmo di Ockham († 1347), in alcuni suoi contemporanei (Robert Holcot, † 1349) e in molti altri

giustificazione vedi anche: W. PANNENBERG, *Das Verhältnis zwischen der Akzeptationslehre des Duns Scotus und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, in *Regnum Hominis*, I, 213-218.

(140) Cf la letteratura segnalata alla nota 132.

(141) Sulla figura e il pensiero di Biel si vedano: W. DETTLOFF, *Biel, Gabriel*, in TRE, VI, 1980, 488-491; ma soprattutto la monografia ormai classica di H. A. OBERMAN, *Spätscholastik und Reformation. I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich, EVZ-Verlag, 1965 (orig. ingl. 1963).

(142) G. BIEL, *Collectorium circa quatuor libros Sententiarum*, I, d. 17, q. 1, a. 3, dub. 4 (nell'ed. a cura di W. Werbeck e U. Hofmann, 6 voll., Tübingen, Mohr, 1973-1995, vol. I, p. 423, K 44 s.): «Nec enim quia aliquid rectum est aut iustum, ideo Deus vult; sed quia Deus vult, ideo iustum et rectum».

(143) Si tengano presenti nell'insieme F. HOFFMANN, *Nominalismus*, in HWP, VI, 1984, coll. 874-884; T. KOBUSCH, *Nominalismus*, in TRE, XXIV, 1994, 589-604; ma vedi pure HERMELINK, *Die theologische Fakultät*, 96-106. Per la letteratura più antica, vedi M. DE WULF, *Storia della filosofia medievale*, nuova versione it. di V. Miano, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1949, III, 29-51, 207-213; C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, III, 327-420 (orig.: Leipzig, S. Hirzel, 1867).

suoi simpatizzanti e seguaci: Gregorio di Rimini († 1358), Pietro d'Ailly († 1420), Giovanni Gerson († 1429) e Gabriel Biel († 1495).

Al di là di tutte le diverse interpretazioni raffinate che si possono dare di questa corrente, una cosa è certa: essa nasce da un'attenzione particolare dedicata al processo conoscitivo e al valore del nostro sapere. Da un lato, infatti, andava sviluppandosi una conoscenza sempre più approfondita del particolare concreto ovvero della realtà individuale, oggetto immediato dell'intuizione sensibile; dall'altro, ci si rendeva conto che i termini universali non ci comunicano immediatamente nulla a proposito dell'esistenza o della non esistenza di qualcosa. La nostra conoscenza, in quanto universale, termina anzitutto ai concetti stessi; si tratta pertanto di un «terminismo», che per altro va di pari passo e si regge sulla teoria grammaticale e logica del «signum» e della «suppositio». Il termine infatti ha una sua funzione significatrice che viene designata con le espressioni «supponere pro», «suppositio». Afferma significativamente de Wulf:

Essendo stati spazzati via tutti i legami con l'essere extramentale, gli universali diventano materiali logici che le scienze combinano. Tutto si svolge come se le idee della mente si adattassero agli individui reali, ma è certo invece che esse non li percepiscono. L'oggetto delle scienze non è la chimerica detta realtà universale, ma il termine universale. Questo non ha col reale che delle relazioni estrinseche⁽¹⁴⁴⁾.

Ora, proprio da tale situazione gnoseologica nacque un'incertezza di fondo relativa alla conoscenza umana e alle sue capacità, che sfociò di fatto, agli albori della filosofia moderna, nel classico dubbio cartesiano: come posso passare dalle rappresentazioni presenti nella mia mente, delle quali ovviamente sono certo, alla realtà del mondo extra mentale?

Tale condizione di incertezza non riguarda soltanto le nostre conoscenze, ma investe anche i principi morali, riguarda dunque il comportamento e si estende fino al terreno soteriologico: come posso essere certo di poter meritare la vita eterna? Il nominalismo o, per essere più concreti, l'occamismo sviluppò di pari passo alla vivissima comprensione del contingente concreto un concetto di volontà che, di fatto, venne a coincidere con l'assoluto arbitrio divino. In tale contesto ingigantì fino all'eccesso la considerazione di questo mondo contingente dal punto di vista del principio «de potentia Dei absoluta». Ora, da questo punto di vista, tutto è sempre possibile, tanto in campo gnoseologico quanto in campo etico, tanto in campo metafisico quanto sul terreno della soteriologia. Per esempio, benché la nostra conoscenza delle realtà esistenti si fondi sull'intuizione sensibile delle cose, sarebbe sempre possibile a Dio causare in noi un'impressione

(144) Cf DE WULF, *Storia della filosofia*, III, 38.

sensibile alla quale potrebbe non corrispondere nulla di esistente nel mondo extra mentale. Dio può sempre fare di più di quanto il nostro intelletto può comprendere: egli potrebbe superare o sospendere il principio dell'incompenetrabilità dei corpi, sicché due corpi potrebbero nello stesso tempo essere presenti nello stesso spazio; del resto tutte le cosiddette leggi della scienza non hanno valore assoluto, ma valgono finché Dio le lascia valere. Ma tale estrema incertezza si estende anche all'etica: Dio potrebbe punire chi agisce bene e premiare chi agisce male. Per quanto riguarda l'«habitus» della grazia: si sottolinea che esso, dal punto di vista del potere di Dio, non costituisce nessuna premessa necessaria in ordine alla salvezza.

Sulla scorta di queste premesse, la teologia divenne sempre di più un modo astratto di considerare Dio in se stesso; essa smise di essere comprensione concreta e appassionata della sua unica rivelazione a noi nota, quella realizzatasi nel Verbo incarnato, per diventare speculazione ardita sulle possibilità di Dio a noi ignote. Così il volto di Dio smise di portare i tratti umani del volto di Cristo per assumere quelli di una maschera enigmatica, davanti alla cui imprevedibilità l'uomo non poteva provare altro che turbamento e terrore. Da questo punto di vista risulta anche comprensibile il retrocedere da parte di Lutero da ogni speculazione astratta (che pretende di sondare Dio nella sua Maestà nascosta: «*deus absconditus*»)⁽¹⁴⁵⁾ per attirare l'attenzione della teologia sull'esistenza concreta dall'uomo chiamato alla fede dal «*deus revelatus sub contrario*»⁽¹⁴⁶⁾.

Tuttavia non è possibile generalizzare e procedere in modo troppo schematico. Anche là dove la *via moderna* ebbe modo di affermarsi, ciò non significò automaticamente il venir meno di ogni teologia più attenta alla Bibbia e ai problemi concreti della vita spirituale dei credenti. Basti ricordare che a Tübingen, dove troviamo all'opera forse l'ultimo dei grandi scolastici, Gabriel Biel († 1495), il quale si mosse decisamente nella prospettiva inaugurata da Ockham, incontriamo anche il suo discepolo Wendelin Steinbach (1454-1519), che tenne numerosi corsi sulla Scrittura. Di lui ci restano parecchi manoscritti di commento alle lettere di Paolo (Galati, Filippesi, Colossesi, Efesini, Ebrei)⁽¹⁴⁷⁾. È estremamente significativo il fatto che Steinbach,

(145) Restano assai significative le espressioni che pervadono particolarmente il *De servo arbitrio* (1525) di Lutero, a proposito del «Deus in sua natura et maiestate» dialetticamente contrapposto al «Deus praedicatus»: cf WA 18, 685s., 689s.

(146) A proposito del «sub contraria specie» come elemento integrante dello schema della «theologia crucis» si veda la nostra introduzione a LUTERO, *La Lettera ai Romani*, a cura di F. Buzzi, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1996², 50-57.

(147) Vedi HERMELINK, *Die theologische Fakultät*, 43-45. Per la figura di Steinbach si veda in particolare H. A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen, Mohr, 1979², 54-57, 118-140.

a sua volta, fu maestro di Johann von Staupitz, quel celebre professore di Sacra Scrittura che fu anche il padre spirituale di Lutero. In generale, la stessa tendenza a contrapporre in modo troppo univoco le esigenze spirituali di cui si era fatto latore il movimento della *devotio moderna* all'insegnamento della scolastica andrebbe sicuramente rivista e controllata alla luce di alcuni dati interessanti. Si constata infatti che un gran numero di teologi del secondo Quattrocento, che pure ebbero esigenze di vita fortemente spirituale e si formarono nell'alveo della *devotio moderna*, continuarono a insegnare la teologia secondo i vari indirizzi della scolastica, mettendo a buon frutto le prospettive e i contenuti dottrinali delle diverse scuole, anche nel caso in cui si dedicarono a una propria produzione letteraria che non seguiva più il cliché prestabilito del commento ai libri delle Sentenze. È per esempio il caso, non solo della vasta produzione mistica di Dionigi il Certosino, o degli scritti di Biel, ma anche delle considerevoli opere teologiche di un personaggio estremamente interessante come Wessel Gansfort († 1489)⁽¹⁴⁸⁾. Questi, dopo aver frequentato gli ambienti dei Fratelli della vita comune di Zwolle, si formò tanto nella *via antiqua*, a Colonia e ad Heidelberg, quanto nella *via moderna*, a Parigi, e fu amico personale sia di Gabriel Biel sia di Sisto IV (Francesco della Rovere), alla cui corte romana soggiornò a lungo. Quest'uomo che aveva imparato il greco, l'ebraico e l'arabo nutrì un grande amore per la Scrittura e impostò il suo pensiero sul patrimonio rivelato conosciuto nelle lingue originali, senza per questo sottrarsi alle grandi tematiche sviluppate dalle scuole teologiche medievali.

Ne viene che l'evento centrale che costituisce la chiave di tutta la storia della salvezza è da lui indagato con grande concretezza e amore: si tratta ovviamente del Signore Gesù Cristo che per i credenti è la via, la verità e la vita proprio grazie alla sua carne umiliata, santa e sublimata⁽¹⁴⁹⁾. La dottrina trinitaria e la cristologia, in particolare, stanno sicuramente al centro del suo pensiero. Ma c'è questo di peculiare nel suo procedere: la tesi cristologica del primato assoluto di Cristo resta per lui fuori discussione nell'ottica della migliore tradizione scotista, nondimeno il suo modo di articolarne la dimostrazione, oltre a fare intervenire i classici argomenti di scuola⁽¹⁵⁰⁾, mette in

(148) Per una prima informazione vedi SARAH REEVES, *Gansfort, Wessel*, in TRE, XII, 1984, 25-28; ma vedi anche J. F. FOPPENS, *Bibliotheca Belgica*, II, 1163s.

(149) W. GANSFORT, *De causis incarnationis*, c. II, in WESSELI GANSFORTII GRONICENSIS *Opera*, Groningae, Ioannes Sassijs Typographus, 1614, 415-417 (ristampa in facsimile: Nieuwkoop, B. de Graaf, 1966).

(150) Cf *ivi*, c. VII (*Opera*, pp. 426-428), dove si tratta la questione: «Quod Deus Verbum carnem adsumpsisset, etiamsi homo non peccasset». In queste pagine Gansfort dimostra di essere al corrente della tesi di Tommaso d'Aquino, ma di preferire la soluzione scotista, con dovizia e profondità di argomentazione appro-

campo un esplicito riferimento costante, intenso e diretto alla Scrittura ⁽¹⁵¹⁾.

6. VERSO UN RINNOVAMENTO DELLA CULTURA E DELLA CRISTIANITÀ

C'erano pertanto nell'aria nuovi fermenti che richiedevano al pensiero teologico del tempo e dunque alle istituzioni universitarie un duplice sforzo: da un lato una maggiore aderenza alle fonti della rivelazione storica di Dio in Gesù Cristo, dall'altro una maggiore capacità della teologia di animare il desiderio di spiritualità e santità che, nelle varie comunità cristiane, si faceva largamente sentire come un'esigenza imprescindibile ⁽¹⁵²⁾. In un certo senso già la *devotio moderna* aveva garantito alla cristianità tutta un ritorno alla spiritualità semplice del Vangelo, e aveva pure incoraggiato una certa diffusione della meditazione diretta sulla Scrittura, accostata però nella linea della sapienza monastica, non certo secondo la pista della ricerca erudita, che sarà invece caldeggiata dall'umanesimo ⁽¹⁵³⁾.

piata. Originale è poi il ricorso al tema dell'agnello di Apoc 13, per rispondere alla stessa questione, *ivi*, c. IX (*Opera*, pp. 430-433).

(151) Si veda per esempio l'interpretazione cristologica della rivelazione del nome di Dio a Mosè in Es 3, 14: «Ero qui ero» come traduzione letterale appropriata dell'ebraico «Ehyeh 'asher 'ehyeh»: *ivi*, c. IV (*Opera*, pp. 419-421); nel tentativo di salvaguardare l'immutabilità di Dio, si fa parlare, in quella rivelazione del nome, il *Verbum incarnandum*. Ma si veda anche il capitolo VI della medesima opera, in cui si risponde alla questione di Anselmo: «Cur deus homo», adducendo una serie di testi biblici, sapientemente intrecciati tra di loro, per fornire una risposta non astratta né arida, bensì riccamente biblica, dalla quale si evince che il Verbo si è fatto carne per essere il capo della Chiesa, la pietra angolare di tutto l'edificio, il mediatore tra Dio e la creazione tutta, il re dei re, il dottore del popolo, il tempio di Gerusalemme, il sacerdote della città celeste, lo sposo delle figlie di Dio, l'ostia sacrificale, il pastore delle pecore, il fratello primogenito: *ivi*, c. VI (*Opera*, pp. 424-426).

(152) Sulle esigenze di rinnovamento della teologia tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'età moderna, vedi: A. HUMBERT, *Les origines de la théologie moderne. I: La renaissance de l'antiquité Chrétienne (1450-1521)*, Paris, Gabalda, 1911, con pagine illuminanti su Faber Stapulensis, (pp. 156ss.), Erasmo (pp. 221ss.), von Staupitz (pp. 318-322); M.-J. CONGAR, *Théologie*, in DThC, XV, 1946, in particolare le coll. 411-414. Egli insiste su tre aspetti: il nuovo bisogno spirituale e vitale; l'esigenza di un contatto critico con i testi (Bibbia e Padri); il nuovo orientamento antropologico.

(153) Per quanto riguarda l'impegno della *devotio moderna* in ordine alla crescita spirituale della cristianità tutta, vedi F. BUZZI, *Laicato e laicità tra umanesimo e controriforma. Un percorso dalla 'devotio moderna' a Carlo Borromeo attraverso la Riforma*, «La Scuola Cattolica» 126 (1998) 213-245. Sulle origini di questo movimento si veda ora: *Gérard Grote fondateur de la Dévotion Moderne. Lettres et traités*, presentazione, traduzione e note di Georgette Épiney-Burgard, Turnhout, Brepols, 1998.

In questa prospettiva, per esempio, è comprensibile anche la figura emblematica di Johann von Staupitz († 1524)⁽¹⁵⁴⁾, dell'ordine degli Eremiti di sant'Agostino, al quale già si faceva cenno sopra. Egli, a differenza del suo maestro di Tubinga, che a sua volta era stato discepolo ed erede diretto di Biel – intendiamo riferirci a Wendelin Steinbach – non appartenne in modo diretto alla *devotio moderna*, ma sarebbe da collocarsi, secondo alcuni autori (tra cui per esempio Berndt Hamm), nella linea di quella *Frömmigkeitstheologie* («pia theologia») di cui fece parte, quasi a modo di precursore, anche il celebre Cancelliere di Parigi, Giovanni Gerson († 1429). Questo modo di fare teologia contemplava uno spiccato orientamento alla pratica, ponendo la riflessione teologica su un terreno che, da un lato, saltava il confronto con le classiche diatribe metodologiche della scolastica, rimanendo aperto, dall'altro, ad un certo eclettismo. Ma proprio in virtù di questa tendenza alla vita pratica, tale teologia veniva ad incontrarsi obiettivamente con alcuni interessi tipici dell'umanesimo, in particolare con la volontà di un serio ritorno alla Scrittura e al solido insegnamento dei Padri, quali autentiche fonti ispiratrici di una pratica veramente cristiana. Dunque, questa «teologia pia», di cui sarebbe peraltro interessante studiare con più precisione i rapporti sia con l'indirizzo della *devotio moderna* sia con l'umanesimo biblico, intendeva liberare la riflessione teologica dal vano contendere delle scuole, per aprirla ai problemi reali della vita dei cristiani. È interessante osservare come, in quel clima segnato dall'incertezza ampiamente propagata dal nominalismo, al centro della teologia di Staupitz ci sia una profonda esigenza soggettiva di «certitudo salutis» (*Heilsgewissheit*), alla quale egli cerca di dare una risposta ripercorrendo il tema paolino-agostiniano della predestinazione degli eletti. A costoro Dio dona la prima grazia cioè la fede in Cristo, in virtù della quale essi sono salvi, indipendentemente da qualsiasi loro merito⁽¹⁵⁵⁾. Come si vede, anche Staupitz, prima di Lutero, sostiene che tutta la giustificazione dell'uomo avviene tramite la sola fede; giustamente però – nota Oberman – la tesi staupitziana è diametralmente opposta alla soluzione offerta da Lutero, in quanto per Staupitz la giustificazione non consiste nel giudizio di Dio *extra nos*, ma nell'azione di Dio *in nobis* ⁽¹⁵⁶⁾: non si trat-

(154) W. GÜNTHER, *Johann von Staupitz (ca. 1468-1524)*, in E. ISERLOH (ed.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, 5, 1988, 11-31 (con la letteratura ivi segnalata, p. 30, n. 4); H. A. OBERMAN, *Werden und Wertung*, 96-118; resta sempre importante, tra la letteratura antica, L. KELLER, *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*, Niewkoop, B. de Graaf, 1967 (orig.: Leipzig 1888)

(155) IOANNES DE STAUPITZ, *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis*, c. IV, in JOHANN VON STAUPITZ, *Sämtliche Schriften*, a cura di Lothar Graf zu Dohna e di Richard Wetzel, vol. 2: *Lateinische Schriften II*, Berlin, de Gruyter, 1979, 90-99.

(156) Cf. OBERMAN, *Werden und Wertung*, 109s.

ta pertanto della «iustitia Dei aliena» come la intende il Riformatore.

Com'è noto, l'esigenza di rianimare la teologia e la vita cristiana, mediante un ritorno alla Bibbia e ai Padri fu fatto proprio dall'umanesimo, anzi dalla teologia umanistica, la quale con il grido «ad fontes!» reclamò la necessità di un impiego massiccio delle «bonae literae» ovvero degli «studia humanitatis», per apprendere il vero significato contenuto nella lettera della Scrittura. In uno studio magistrale Guy Bedouelle ha ricostruito i momenti fondamentali del progetto dell'umanesimo biblico, nel suo insieme⁽¹⁵⁷⁾.

Anzitutto si trattò di appropriarsi del testo della Scrittura, un'operazione questa che fu realizzata per tappe successive, mettendo in atto strategie culturali sempre più adeguate allo scopo. In effetti, all'inizio, gli umanisti si accontentarono di glossare e annotare, in senso filologico, il testo biblico, correggendo singole parole o espressioni, fino a giungere alla scoperta di qualche vero e proprio fraintendimento insito nella traduzione latina di Gerolamo. Qui si colloca, per esempio, il lavoro di Lorenzo Valla († 1457), vale a dire la sua *Collatio Novi Testamenti* (1442-1443)⁽¹⁵⁸⁾, la cui seconda versione migliorata (posteriore al 1453) fu pubblicata da Erasmo nel 1503 con il titolo *Adnotationes in Novum Testamentum*⁽¹⁵⁹⁾. Da questa tappa, in cui il testo latino della Vulgata resta ancora il punto di riferimento fondamentale, rispetto al quale si avanzano timide migliorie, si passò a quella successiva: ristabilire il testo originale, con metodo filologico-critico, a partire dai codici reperibili nelle lingue originali. A questo scopo fu posta e sostenuta con vigore la questione della necessità di apprendere le lingue originali e, proprio per risolvere questo problema, sorsero i vari collegi, come per esempio il «Collegio trilingue di Sant'Ildefonso di Alcalà», fondato dal Card. Ximenes de Cisneros, nel 1502, da cui uscì la celeberrima *Poliglotta Complutense*⁽¹⁶⁰⁾, oppure il «Collegio dei giovani greci», fondato a Roma nel 1513 da Leone X e affidato a Giovanni Lascaris, ovvero il «Collegium trilingue Iovaniense», fondato da Gerolamo de Busleyden nel 1518 e caldamente sostenuto da Erasmo in aperto conflitto con la Facoltà teologica del-

(157) Cf G. BEDOUELLE, *L'humanisme et la Bible*, in G. BEDOUELLE - B. ROUSSEL (edd.), *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, 53-121. Si tenga presente questo studio per ciò che segue.

(158) LORENZO VALLA, *Collatio Novi Testamenti*, a cura di A. Perosa, Firenze, Sansoni, 1970.

(159) Le *Adnotationes* nella recensione di Erasmo si trovano in LAURENTIUS VALLA, *Opera omnia*, a cura di E. Garin, 2 voll., Torino, Bottega d'Erasmo, 1962, I, 801-895 (riprod. dell'edizione di Basilea 1540).

(160) *Biblia Complutensis*, 6 voll., Madrid, Universidad Complutense, 1983-1984 (ristampa anastatica dell'edizione: Alcalà de Henares, Arnaldo Guglielmo de Brocario, 1514-1517 [1520]), in latino, greco, ebraico e caldeo.

l'Università di Lovanio, in polemica specialmente con Giacomo Latomo. Rientrano ovviamente in questo intento i lavori di Faber Stapulensis, che traducendo nel 1512 le lettere di Paolo propose a fianco della Vulgata la sua propria versione dal greco, ma anche il *Novum Instrumentum* (1516) di Erasmo, benché la sua traduzione non intendesse imporsi come una vera e propria versione *ex novo*, ma come una revisione della Vulgata. Gli umanisti però non volevano fermarsi alla pura lettera ristabilita, ma miravano a comprendere la Scrittura servendosi del commento degli antichi. Si spiega così come soprattutto Basilea e Parigi divennero centri di pubblicazione delle opere dei Padri (Origene, Gerolamo, Ambrogio e Agostino).

In secondo luogo, però, bisogna tenere conto di un fatto importantissimo: il ricorso ai testi da assimilare nelle lingue originali non fu mai fine a se stesso. I teologi umanisti erano alla ricerca di quella densità di senso che è inevitabilmente sacrificata da qualsiasi traduzione ed è invece conservata e garantita dalla competente conoscenza dell'originale. Dunque la loro ricerca era orientata all'ermeneutica, alla scoperta del senso profondo della rivelazione per poterne vivere. Non che il Medioevo non si fosse posto il problema del senso! È fin troppo nota la teoria dei quattro sensi della Scrittura, formulata da Agostino di Dacia († 1285): «Littera gesta docet, quid credas allegoria; moralis quid agas, quo tendas anagogia»⁽¹⁶¹⁾. Ed è pure noto il senso complessivo e profondo di questo metodo: il senso letterale presenta i fatti, ai quali ci si accosta con una *fede* capace di cogliere in essi il senso spirituale e profetico mediante l'uso di allegorie, per poter vivere con *amore* di ciò che la Scrittura insegna (questa è l'anima di ogni moralità!), mentre con *speranza* si attende il compimento di tutte le cose. In questo modo, nelle tre virtù teologali che ispirano la vita cristiana, si risolve il contenuto della Scrittura, in quanto essa svela all'uomo l'atteggiamento corretto da assumere «in statu viae». Tuttavia il significato spirituale autentico dell'ermeneutica medievale si offuscò con l'andare del tempo, degenerando in un tecnicismo esasperato che vide una proliferazione di sensi, tanto artificiosa quanto sterile, la quale ingenerò confusione e stanchezza⁽¹⁶²⁾. Ora, insiste Bedouelle, gli umanisti reagirono a tale situazione, andando alla ricerca di un unico senso, capace di unificare profondamente tutto il discorso. Egli ritiene che ciò valga tanto per Lefèvre d'Etaples, quanto per Erasmo⁽¹⁶³⁾. Il primo volle unificare tutto attorno all'unico senso

(161) Cf AUGUSTINUS DE DACIA, *Rotulus pugillaris*, pubblicato da A. Walz, «Angelicum» 6 (1929) 253-278.

(162) Per il significato corretto dell'ermeneutica medievale, vedi: H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 parti, 4 voll., Paris, Aubier, 1959-1964.

(163) BEDOUELLE, *L'humanisme et la Bible*, 103-111. Ma per il metodo esegetico

letterale, che è al tempo stesso spirituale, poiché attraverso la lettera è lo Spirito Santo a parlare e a orientare a Gesù Cristo, il quale è in ogni caso il centro di tutte le Scritture; il secondo, invece, volle unificare il senso delle Scritture mediante l'allegoria. Servendosi dell'allegoria Erasmo cerca Cristo per esortare poi alla vita cristiana; infatti, secondo lui, l'allegoria contiene anche l'invito alla conversione.

Sarebbe riduttivo affermare, come talvolta si è fatto, che la prospettiva degli umanisti tende a risolvere il cristianesimo in etica, sia pure – beninteso – in etica cristiana. C'è indubbiamente – poniamo – tanto nel pensiero di Lefèvre quanto in Erasmo, un sincero cristocentrismo esistenziale, secondo l'ideale, da loro comunemente condiviso e fatto valere con forza, della «christiformitas»⁽¹⁶⁴⁾. Certo, però, si tratta, senza dubbio alcuno, di una spiritualità più che non di una teologia speculativa e sistematica, dove la prospettiva diventa sempre di più quella del soggetto – se così vogliamo continuare ad esprimerci – che si deve rivestire di Cristo e sempre di meno quella dei misteri oggettivi di Cristo e del suo primato assoluto in tutto e su tutte le cose: una prospettiva, quest'ultima, sicuramente non meno biblica di quella rivendicata dall'umanesimo⁽¹⁶⁵⁾. Da questo punto di vista, si è anche fatto saggiamente notare⁽¹⁶⁶⁾, come per esempio Erasmo se la prenda maggiormente con una caricatura dello scotismo che neanche con Scoto stesso, insomma proprio con coloro che – secondo l'accusa di Erasmo – hanno volto la teologia «in vaniloquium» ovvero in «mataeologia»⁽¹⁶⁷⁾. Del resto, nella critica che Erasmo sfer-

di questi autori e i risultati ottenuti, vedi anche: O. FATIO - P. FRAENKEL (edd.), *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*. Textes du colloque international tenu a Genève en 1976, Genève, Librairie Droz, 1978; inoltre P. LOMBARDI, *La Bibbia contesa. Tra umanesimo e razionalismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, 51-114, per Erasmo, More, Vives, Lefèvre e Clichtove.

(164) Si vedano su questo punto anche le pagine di PH. DENIS, *Il Cristo conteso. Le rappresentazioni dell'Uomo-Dio al tempo delle Riforme (1500-1565)*, Brescia, Morcelliana, 1994, 57-74 (sempre per Lefèvre ed Erasmo).

(165) Basterebbe pensare alla dovizia dei testi neotestamentari che affermano l'indiscutibile primato di Cristo. A proposito di Scoto è del resto stato dimostrato, quanto, al di là di ogni apparenza, il suo discorso speculativo sia rigorosamente fondato nella rivelazione biblica: M. MIGUÉNS, *Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el primado de Cristo*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis (Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966), vol. III: *Problemata theologica*, Romae, s. e., 1968, 105-168.

(166) J.-C. MARGOLIN, *Duns Scot et Érasme*, in C. BÉRUBÉ (ed.), *La tradizione scotista veneto-padovana*, Padova, Antenore, 1979, 89-112.

(167) Cf 1 Tm 1, 6: «[...] quidam deflexerunt ad vaniloquium». Erasmo in una lunga nota, in cui esprime il suo personale concetto di teologia (che contrappone alla «mateologia», cioè al vaniloquio), manifesta esplicitamente il suo dissenso a proposito di alcuni problemi sollevati dalla scolastica decaduta, per esempio, questo, che richiama da vicino le degenerazioni tematiche del nominalismo: «An Deus possit quodvis malum, etiam odium sui praecipere, et omne bonum prohibere,

ra contro la Scolastica e i suoi metodi, non mancano espressioni in senso attenuativo, dalle quali emerge un atteggiamento possibilista, purché quell'insegnamento venga impartito con serietà e secondo verità⁽¹⁶⁸⁾. Dunque anche la contrapposizione troppo cruda di «Umanesimo» e «Scolastica» appare inevitabilmente semplicistica nella misura in cui non lascia spazio a sfumature o non tiene conto di un ampio fenomeno di «osmosi» che, nella storia effettiva di parecchi secoli, non ha mai cessato di verificarsi tra queste due grandezze culturali⁽¹⁶⁹⁾.

Che ci fossero state delle degenerazioni nella trasmissione del sapere scolastico è fuori discussione ed emerge continuamente da una grande quantità di documenti. Si potrebbe a questo proposito ricordare anche quanto ebbe occasione di dire Francesco Micheli del Padovano, decano della Facoltà teologica di Firenze nel 1441, il quale rimproverava ai teologi il vuoto loro discorrere con queste parole: «[...] haec vulgaris ac perturbata apud nos theologorum schola, solis quidditatibus, formalitatibus et haecceitatibus plurimum vel frequenter insistit»⁽¹⁷⁰⁾; oppure il sentimento di profondo disagio che Dionigi il Certosino sperimentava nella lettura di Scoto, quando gli sembrava di incontrare, negli scritti del grande dottore francescano, «[...] multas difficultates [...] supervacaneas, curiosas [...]» e concludeva che questo modo di fare teologia «magis videtur fractio capitis et impedimentum devotionis quam occupatio fructuosa»⁽¹⁷¹⁾. Tuttavia non si può negare

etiam amorem et cultum sui», vedi DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Opera omnia*, Lugduni Batavorum 1703ss., vol. VI, coll. 926D-928D, qui in particolare 927B.

(168) Vedi per esempio espressioni come queste nella *Paraclesis* e nella *Methodus*: «Non quod horum studium damnem, qui in argitiis huiusmodi non sine laude exercuerunt ingenii sui vires [...]» (ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften*, lateinisch und deutsch, a cura di W. Welzig, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990², vol. III, 26); «Non quod damnem ea studia, quae nunc vidimus in publicis scholis solemnia, modo vere tractentur neque sola tamen» (*ivi*, 54).

(169) Formidabile, a questo proposito, è il lavoro di Ernst Lewalter, il quale, sulla scorta del pieno recupero dell'Umanesimo che si è verificato nella Scolastica del XVII secolo (tanto in terra spagnola quanto nel variegato mondo protestante) ha attirato la nostra attenzione su questo fatto che non si può non condividere: «In quanto l'Umanesimo entra nelle scuole, diventa «scolastico», oppure – ciò che è la stessa cosa – la tradizione di scuola («Scolastica») diventa umanistica», in E. LEWALTER, *Metafisica ispano-gesuitica e tedesco-luterana nel XVII secolo. Un contributo alla storia dei rapporti culturali ibero-tedeschi e alla preistoria dell'idealismo tedesco* [ori. ted. 1935, rist. 1967], in C. MOZZARELLI (a cura di), *Chiesa romana e cultura europea in Antico Regime*, Roma, Bulzoni, 1998, 263-338. La nostra citazione si trova nella nota 27 di p. 279, ma si veda tutto il contesto da pp. 276 ss., come pure la puntuale nota introduttiva di R. RIGHI, *Pensare per istituzioni. Avviamento a Lewalter*, *ivi*, 255-262, in particolare p. 257.

(170) Cf PIANA, *La facoltà teologica*, 263.

(171) Cf *I Sent.*, d. 17, q. 1, in *Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia*, vol. 20, 16A-B.

che, per un verso gli eccessi del nominalismo furono, per lo più, evitati, e che in molti professori «scolastici» e in parecchi autori del tempo fu sempre viva la preoccupazione di orientare il proprio discorso verso la pratica cristiana: basti pensare in questo senso a Biel, a Gansfort e ai loro discepoli. In generale, i teologi che ebbero contatti con la *devotio moderna*, anche nel caso in cui erano stati formati secondo l'indirizzo della *via moderna*, non smarrirono mai, con grande senso di responsabilità pastorale, la dimensione pratica del proprio compito.

Un'ultima osservazione conclusiva si impone a questo punto del nostro lavoro: l'istituzione scolastica, tra Quattro e Cinquecento, garantì, in ogni caso, la trasmissione della dottrina teologica, nonostante siano intervenute forme pesanti di smarrimento e di conseguente impoverimento della dottrina. La trascuratezza più grave ci sembra essere stata quella relativa alla tematica della predestinazione assoluta di Cristo rettamente intesa e sostenuta, in linea di principio, dalla scuola francescana scotista. Sarebbe stato proprio questo il tema capace di conservare, in modo organico, la visione unitaria dell'unico ordine di cose esistente da noi conosciuto, del tutto centrato in Gesù Cristo. Per un verso – come si è visto – lo scotismo, data anche la sua nobile altezza di pensiero, non ebbe la forza di conservarsi intatto e di imporsi; per un altro, prevalse di fatto, anche con l'appoggio dell'autorità ecclesiastica, il tomismo, soprattutto nell'interpretazione offertane dal Gaetano. Questo complesso stato di cose pose alcune premesse perché la teologia moderna si sviluppasse secondo la direttrice del duplice ordine di considerazioni che si fonda sulla separazione del naturale dal soprannaturale. Oltretutto la comprensione corretta (cioè quella capace di recepire, senza impoverimenti e decurtazioni, l'insegnamento del Nuovo Testamento) del primato assoluto di Cristo avrebbe potuto contenere e ridimensionare, in linea di principio, la sottolineatura enfatica del tema del peccato che esplose in Occidente con la crisi della Riforma. Ma di fatto, tanto a Wittenberg⁽¹⁷²⁾ quanto a Trento⁽¹⁷³⁾, come del resto anche dopo, cioè in epoca immediatamente controriformistica⁽¹⁷⁴⁾, fu a lungo assente e trascu-

(172) Abbiamo già denunciato il *deficit* di cristocentrismo in Lutero, in altre occasioni: M. LUTERO, *La Lettera ai Romani*, 116-125.

(173) Per le carenze cristologiche della teologia tridentina rinviamo a F. Buzzi, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano, Glossa, 1995, 65-67, 119, 150-155.

(174) È pur sempre significativo, anche se non probante in senso assoluto, il fatto che nel catalogo dei libri pubblicati nel primo Cinquecento e tuttora conservati nella biblioteca della Facoltà teologica di Lovanio non è presente nessuna pubblicazione dei testi di Duns Scoto, benché non sia assente la tradizione scotista, rappresentata da Francesco de Mayronis e Giovanni de Bassolis. È invece molto ben documentata la presenza di san Tommaso e del Card. Gaetano, ma anche

rata, anzi perfino penalizzata, la visione incandescente di cui, per grazia, aveva potuto godere il Dottore sottile in campo cristologico.

FRANCO BUZZI

Biblioteca Ambrosiana

Piazza Pio XI, 2 – 20123 Milano

quella relativa alle opere di Gabriel Biel. Cf F. GISTELINCK - M. SABBE (edd.), *Early Sixteenth Century Printed Books 1501-1540 in the Library of the Leuven Faculty of Theology*, Leuven, Bibliotheek Godgeleerdheid - Uitgeverij Peeters, 1994.