

Claudio Attardi

*Il significato di teologia negli scritti di San Tommaso d'Aquino
Parte II*

L'ambiente storico-teologico del XIII secolo

L'ambiente storico in cui Tommaso vive è uno dei secoli più vitali dal punto di vista intellettuale e anche più densi di avvenimenti importanti del Medioevo. Non potendo naturalmente che parlare per accenni, per sommi capi, ci limiteremo a considerare quegli avvenimenti storico - culturali che coinvolsero direttamente la vita e l'opera di Tommaso, dando uno sguardo generale a quelle che secondo me furono gli avvenimenti storici e intellettuali più importanti in tal senso. Se ne possono indicare grosso modo tre: la fondazione delle Università, la comparsa degli ordini mendicanti, e l'incontro con la filosofia aristotelica, che, nel dibattito aperto tra i maestri in seno all'Università di Parigi, fu spesso anche uno scontro.

Il XIII secolo vede, accanto alla decadenza delle strutture feudali, la nascita di una nuova civiltà. Lo sviluppo del commercio interno ed estero conseguente alle crociate, lo spostamento di masse dalla campagna alla città fanno nascere una nuova coscienza collettiva, una ricerca di comunicazione fra uomini di estrazione diversa. Con la nascita e lo sviluppo dei Comuni, nascono e sviluppano in seno ad essi le corporazioni, che sostituiscono gli antichi contratti di fedeltà individuale, per una nuova presa di coscienza della classe media e borghese. Le corporazioni sono associazioni di mutua protezione e collaborazione tra individui che esercitano la stessa professione, ed acquistano con il passare del tempo autonomia e potere sempre maggiori.

La fondazione delle Università.

In questa prospettiva va inquadrata la nascita delle Università. *Universitas* nel Medio evo non indica tanto l'insieme delle facoltà istituite nella stessa città, quanto una corporazione di maestri e studenti, che partecipano all'insegnamento nella stessa città¹. Protetti da speciali statuti e privi di controlli delle autorità di polizia, questi centri culturali godettero della protezione di papi, imperatori, autorità locali. La prima ad essere fondata fu l'Università di Bologna (1089), con carattere di studi giuridici, mentre Parigi, sorta successivamente, fu il principale centro europeo di studi filosofici e teologici. L'istituzione godette della protezione dei principi e dei papi fin dalla sua nascita: gli uni puntavano al prestigio politico dato dalla presenza di un centro culturale libero da influenze, gli altri avevano qui il punto d'appoggio per la diffusione della fede, messa in pericolo dall'islamismo. Perciò gli studi ebbero un grandioso sviluppo, ed i più grandi maestri dell'epoca, tra i quali anche S. Tommaso, insegnarono là. In effetti l'opera di Tommaso è in continuo riferimento ai metodi pedagogici ed epistemologici in auge presso l'università parigina, e non è comprensibile se non in questo contesto². La nascita delle università è la manifestazione culturale più evidente di un movimento di evoluzione che era iniziato appunto verso la fine dell'undicesimo secolo e che si era sviluppato in maniera sempre più evidente durante il dodicesimo. Prima della fondazione delle università infatti non si può certo dire che la cultura fosse assente, anzi. Essa era però legata, o meglio dire relegata nei monasteri e nelle scuole palatine, le cui strutture risalivano a Carlo Magno e Alcuino da una parte e ai monasteri benedettini dall'altra. Erano stati soprattutto questi i depositari ed i trasmettitori della cultura antica, filtrata in maniera piuttosto robusta dalle esigenze del magistero ecclesiastico. Queste scuole abbaziali

¹ G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol.I, Brescia 1983, pp. 365-369.

² E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, op. cit., p.468.

la cui attività più nota è quella della copiatura manuale degli scritti latini, erano però relegate nei luoghi chiusi e difficilmente accessibili dei monasteri, ciascuno dei quali aveva il proprio *scriptorium*, con tanto di amanuensi. Era una cultura riservata a pochi fortunati, che necessariamente si facevano monaci o comunque che erano sempre appartenenti alle classi più elevate. Con lo spostamento dell'asse degli scambi commerciali dalla campagna alla città, lo sviluppo urbano e la nascita di nuove città, si ebbe, come abbiamo visto, uno spostamento di popolazione, oltre che un notevole incremento demografico, verso le città, sia quelle antiche, che si espandevano, sia quelle nate proprio in questo periodo. La città, con il suo tipo di vita più dinamico, con le persone che vivevano a stretto contatto, determinò anche una crisi dell'importanza dei monasteri. Essi rimanevano in luoghi spesso impervi, isolati, chiusi e distanti dalle grandi vie di comunicazione. Oltre a ciò, nel XIII secolo, proprio a causa di questa evoluzione sociale, essi soffrirono di una profonda crisi spirituale. Le persone sentivano il bisogno di un ritorno alla purezza evangelica delle origini, di un rinnovamento e di una maggior aderenza al Vangelo; erano stanchi dei privilegi e delle rendite notevoli di cui godevano monaci e chierici. Queste esigenze di libertà, di povertà, di radicalità cristiana favorirono la nascita e lo sviluppo immediato degli ordini mendicanti³.

Gli ordini mendicanti.

Gli ordini mendicanti sono la risposta più immediata ed istintiva dal punto di vista spirituale alla mutata situazione sociale creata dallo sviluppo demografico ed urbano nel XIII secolo. Già nel secolo precedente si erano affacciati dei movimenti che promuovevano la povertà volontaria, vista come esaltazione degli umili, dei veri poveri: tali erano i valdesi e gli umiliati⁴. Essi finirono per essere condannati per eresia; costituiscono comunque un importante precedente, un segno dei tempi che cambiano, per quanto ancora confuso, contraddittorio, parziale. A questi movimenti rivoluzionari, miranti a staccare la Chiesa dalle ricchezze terrene, fa riscontro all'interno delle Università uno sforzo di razionalizzare la fede, di renderla più intelligibile, e di dare così alla nuova società che si sta sviluppando una risposta più consona alle proprie esigenze. Il compito di armonizzare queste due esigenze, spirituale ed intellettuale, fu realizzato nel XIII secolo dai due grandi fondatori di ordini mendicanti: S. Francesco e S. Domenico⁵.

Francesco d'Assisi (1182-1227) e Domenico di Calaruega (Spagna), si fanno portatori delle istanze spirituali del tempo, ne sanno cogliere i segni, e partendo da strade diverse, giungono a risultati convergenti. Le novità più appariscenti che accomunano i due nuovi ordini sono la povertà non solo personale ma anche comunitaria, la rinuncia alla stabilità per un'azione pastorale sempre diversificata, una maggior centralizzazione dei poteri all'interno della gerarchia dei frati, l'istituzione di un terzo ordine, che chiama i laici all'apostolato ed alla sequela di Cristo⁵. I due ordini, diretti da un maestro (domenicano) o ministro (francescano), praticano la povertà e operano attraverso la predicazione: la povertà è il punto di partenza dei francescani (detti frati minori), mentre la predicazione è quello dei domenicani (detti frati predicatori). La predicazione, poi, si basa su un solido retroterra culturale, su un'abitudine allo studio ed al confronto acquisita all'interno delle università. Così essi sanno trasmettere alla nuova società capitalistica che sta nascendo, e che soffre di un certo grado di materialismo, i punti di riferimento e gli adattamenti della parola del Vangelo alle nuove esigenze delle classi borghesi e mercantili⁶.

In particolare S. Domenico, figlio di una nobile famiglia spagnola, originario di Calaruega, in Spagna, dopo aver studiato a Palencia, essere diventato sacerdote, cercò, assieme al gruppo del capitolo cattedrale di Osma, in cui era arcidiacono, di abbracciare una regola comune di vita, quella di S. Agostino, assieme ai voti di povertà, castità e obbedienza, la recita comune della liturgia delle ore e

³ M.D. Chenu, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Firenze 1953, p. 14.

⁴ Cfr. J. Le Goff, *Il cristianesimo in Occidente da Nicea alla Riforma*, in H.C. Puech (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, I, Milano 1984. pp. 291ss.

⁵ *ib.*, p.293.

⁵ Cfr. G. Martina, *Storia della Chiesa*, Roma 1980, pp. 173-177.

⁶ Cfr. J. Le Goff., *op. cit.*, p. 294.

uno stile di vita comune. Cardini della vita spirituale di Domenico erano la preghiera e lo studio⁷. Una svolta nella vita di Domenico si ebbe quando il suo vescovo Diego d'Acebes lo scelse per accompagnarlo in Danimarca. Passando dal sud della Francia essi si resero conto del pericolo costituito per la Chiesa dall'eresia catara. I catari erano una setta pauperistica, e la loro povertà attirava molto le persone più semplici e gli strati più bassi della popolazione. Di fatto sia Diego che Domenico capirono che solo con una preparazione culturale adeguata, l'attuazione della povertà e l'attenzione alle anime tramite la predicazione si sarebbero potute salvare le anime da quella pericolosa eresia⁸. Nel 1215 il vescovo di Tolosa Folco diede incarico a Domenico ed ai suoi compagni di predicare nella diocesi. E fu nell'aprile di quell'anno che la nuova comunità prese il via, quando Pietro Seila fece la sua professione di fede nelle mani di Domenico e donò al nascente ordine le sue tre case. Sorgeva però un problema giuridico interno alla Chiesa stessa: la funzione di predicare era infatti tipica dei vescovi, e mai fino ad allora un ordine si era posto come obiettivo la predicazione. Domenico quindi, con lungimiranza, voleva che fosse il papa stesso a dettare una regola per il nuovo ordine. Si recò a Roma, dove era indetto il Concilio (Lateranense IV); dopo la sua conclusione, il 22 dicembre 1216, Onorio III confermò con la bolla *Gratiarum omnium* lo scopo e l'autorità dei frati predicatori⁹. La prima comunità si divise in parte: Domenico mandò alcuni dei suoi compagni nelle università per imparare e studiare: egli infatti aveva intuito l'importanza della cultura per saper rispondere alle esigenze della nuova società cittadina, borghese, mercantile, e quindi più aperta agli scambi non solo commerciali ma anche culturali. Lo studio e la contemplazione furono i cardini su cui poggiava la predicazione. Furono presto fondate nuove case, di cui una a Bologna nel 1218, dove poi Domenico morì. Una casa fu anche fondata a Napoli nel 1227, e questa comunità acquisì nel 1231 un convento ed una nuova chiesa, dedicati a S.Domenico dopo la sua canonizzazione avvenuta il 3 luglio 1234. E qui, nel 1244, all'età di 19 anni circa, Tommaso vestirà gli abiti di frate predicatore.

La teologia e la filosofia aristotelica.

Quando Tommaso viene nominato *magister* all'Università di Parigi, uno dei dibattiti più importanti dell'epoca era il rapporto della teologia ed il suo statuto in riferimento al concetto aristotelico di scienza; era un dibattito che toccava le radici stesse dell'insegnamento teologico, e la possibilità o meno che esso potesse svilupparsi. La questione era importante per i maestri, perché coinvolgeva il metodo, e quindi la validità "scientifica" della loro attività.

Il pensiero aristotelico era entrato nell'Occidente europeo attraverso la cultura e la filosofia araba. E' da precisare che il filosofo greco era già conosciuto, ma solo per gli scritti di logica, noti attraverso la lettura di Severino Boezio. Nel XII secolo, con la diffusione del pensiero arabo, rappresentato soprattutto da Avicenna ed Averroè, cominciarono ad essere conosciute le grandi opere dello Stagirita. Successivamente, presso la scuola di Toledo, si tradussero le opere originali dall'arabo in latino: dalla *Politica* all'*Etica Nicomachea*, dalla *Fisica* alla *Metafisica*. Quest'opera di traduzione si rivelò decisiva per lo sviluppo del pensiero occidentale nel XIII secolo. Tale opera, poi fu perfezionata, come abbiamo visto, da Guglielmo di Moerbeke, il domenicano arcivescovo di Corinto, che, conoscendo bene il greco, rifece le traduzioni delle opere di Aristotele, ampiamente distorte dai traduttori arabi. L'opera di Guglielmo occupò una impressionante quantità di opere greche che vanno dal IV a.C. al VI secolo d.C., e in tal senso la sua instancabile opera ebbe importanza decisiva nello sviluppo della conoscenza del pensiero greco in Occidente¹⁰; di alcune di queste si servirà anche Tommaso nella sua attività.

In tale prospettiva, la diffusione delle opere di Aristotele in occidente portò, per l'ambiente universitario e culturale dell'epoca, una svolta significativa. Per la prima volta veniva conosciuto un

⁷ Cfr. J.A. Weisheipl, *op. cit.*, pp. 25 ss.

⁸ W. Hinnebusch, *History of the Dominican order*, I, Alba House, State Island, N.Y. 1965, p. 20, citato da J. A. Weisheipl, *op. cit.*, p. 26.

⁹ La storia viene narrata da Giordano di Sassonia, *Libellus de Principiis*, citato per questo da J. A. Weisheipl, *op. cit.*, pp. 25-26 nelle note a fondo pagina.

¹⁰ Cfr. L. Minio-Patuello, *Moerbeke, William of*, in "Dict. of Scientific Biography", 9 (1974), pp. 434-440, citato da J.P. Torrel, *op. cit.*, p. 200, nota n. 43.

filosofo che non partiva da una visione teologica del mondo, ma semplicemente empirica¹¹. Nelle sue opere egli offriva una spiegazione “razionale” della natura, dell’uomo, dell’universo; egli metteva in risalto contenuti nuovi, attraverso i quali faceva percorrere alla filosofia un cammino del tutto indipendente dalla teologia. Accogliere queste nuove idee da parte del mondo occidentale cristiano non fu facile. Mancavano infatti, nella visione aristotelica, alcuni concetti fondamentali tipici del cristianesimo, come il concetto di creazione, quello di persona, di provvidenza, di partecipazione creaturale alle perfezioni divine, ecc. Oltre tutto, come abbiamo detto, non si conobbe all’inizio il pensiero originale di Aristotele, ma l’interpretazione neo-platonizzante che ne davano i filosofi arabi. Il punto più critico di questa opposizione fu la condanna da parte del vescovo di Parigi, Stefano Tempier, di alcune affermazioni dei cosiddetti “averroisti”, con la proibizione di insegnare la fisica e la metafisica aristotelica nell’Università di Parigi (10 dicembre 1270), sotto la spinta degli agostiniani, soprattutto di Bonaventura¹². In effetti l’ondata greco-araba andava profondamente riveduta, per poter essere assimilata dalla cultura cristiana occidentale; la grande epoca della teologia scolastica coincise proprio con questo sforzo¹³. Il grande merito dei teologi occidentali fu quello di non rifiutare l’immenso contributo di novità che all’epoca il pensiero dello Stagirita offriva un po’ a tutti i campi del sapere, compreso quello teologico. In questo settore specifico fu decisiva l’accettazione del concetto aristotelico di scienza, presente negli “*Analitici Posteriori*”. Per Aristotele scienza è conoscenza delle cause, ed il sillogismo scientifico si basa su premesse più note delle conclusioni, per cui una dimostrazione scientifica si muove da principi noti a conclusioni da conoscere¹⁴: ne consegue la continua ricerca delle cause. Le conseguenze più importanti sono due:

- a) viene creato un ordine tra le scienze, una gerarchia, come dei gradi del sapere. La scienza più alta sarà logicamente quella che si occupa delle cause prime, partendo dai primi principi (metafisica). Le scienze che considerano le conclusioni di una scienza superiore come loro principi, ai quali credono senza bisogno di dimostrarli, saranno subordinate¹⁵;
- b) ciò che dipende dal caso non può essere oggetto di scienza. Vengono così escluse dal campo scientifico la storia e tutte le scienze che hanno riferimento con la storia¹⁶.

Questa concezione di scienza e dei rapporti fra le varie scienze avrà conseguenze importantissime per lo sviluppo della teologia nel suo cammino dalla dialettica alla scienza, introducendo tutta una serie di concetti che contrastano più o meno apertamente con la tradizione teologica. E come le strutture letterarie della scolastica, una volta esaurito il suo periodo migliore, diverranno puro e freddo gioco accademico, così lo sviluppo della teologia verso una sempre più profonda concettualizzazione provocherà nei successivi sviluppi storici un progressivo distacco dal dato rivelato. Se per le strutture della scolastica l’invecchiamento e il superamento erano logici, proprio per lo sviluppo sempre più ampio delle scienze “profane” successive, per cui gli schemi dialettici della scolastica non erano più consoni, per la teologia, che si basava sulla Parola di Dio, su una Rivelazione che si crede valida per tutti i tempi e per tutti gli uomini, il contrasto era ben maggiore. Quando i maestri come Alberto o Guglielmo d’Auxerre, o come lo stesso Tommaso, introdussero il metodo aristotelico nel loro insegnamento, il pericolo era appunto quello di ridurre la fede ad un concetto, ad un sillogismo, come criticavano gli oppositori di questo nuovo metodo. Per questo però sia Alberto, sia Guglielmo, sia Tommaso, ebbero l’accortezza di accogliere la filosofia aristotelica ed il suo metodo “empirico” con profonde modifiche, anche se il metodo “scientifico” rimane sostanzialmente immutato. Questo sforzo di integrare le novità culturali del tempo, derivate sia dall’ampliamento delle conoscenze filosofiche e scientifiche, sia dalla sfida culturale e religiosa portata dagli arabi, segnò la grande svolta della teologia scolastica del XIII secolo, il suo importante e per certi versi insuperato sviluppo

¹¹ Cfr. G. Reale, D. Antiseri, *op. cit.*, p. 405.

¹² Nonostante il divieto di Urbano IV del 1263, gli scritti aristotelici avevano avuto larga diffusione, ed erano materia di studio obbligatoria alla facoltà delle Arti fin dal 1255. L’intera questione è trattata da Weisheipl J.A., *op. cit.* pp. 276-289.

¹³ Cfr. E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, *op. cit.*, p.468.

¹⁴ Anal. Post., I, cap.2.

¹⁵ *ibid.*, cap. 13.

¹⁶ *ibid.*, cap. 30.

metafisico. I teologi del '300, con Tommaso che ne porta a compimento lo sforzo intellettuale, hanno avuto quindi il merito di non rifiutare le novità, ma di cercare di integrarle nel pensiero cristiano, con sorprendente apertura mentale.

Lo sviluppo della teologia.

Anche se non è facile poter accogliere nel breve spazio di questo scritto le molteplici sfumature e i molti teologi e filosofi che hanno caratterizzato lo sviluppo della teologia dalla dialettica alla scienza, vogliamo per lo meno accennare i più importanti teologi che hanno trattato il problema della teologia e del suo statuto di sapienza o di scienza nel XIII secolo. Questo breve cammino ci permetterà non solo di cogliere gli sviluppi essenziali della speculazione teologica, ma anche la ricchezza veramente feconda di voci e di pensieri che, nel loro sforzo speculativo e di assimilazione filosofica, hanno prodotto questi grandi teologi medievali. Ricordiamo, prima di addentrarci brevemente nelle opinioni espresse sullo statuto della teologia nel XIII secolo, che la trasformazione della teologia era già iniziata un secolo prima.

L'opera di Abelardo, colui che introdusse nella teologia il metodo dialettico, era basata sul patrimonio di logica greca trasmesso all'occidente da Boezio: l'Isagoge di Porfirio, le Categorie di Aristotele, la Dialettica dello pseudo-Agostino, i Topici di Cicerone. Nel periodo 1130-1160 giunsero in Occidente le opere maggiori dello Stagirita, tradotte tramite la scuola di Toledo, e la dialettica passò da semplice arte a strumento di conoscenza totale. Abbinando ad essa la psicologia e la morale si ebbe un sistema di pensiero coerente e soprattutto indipendente dalla teologia, come abbiamo già accennato. Giovanni di Salisbury fu uno dei primi teologi ad accogliere la *logica nova* come strumento per la teologia¹⁷. Ma il cammino della teologia verso lo statuto di scienza non fu nè semplice, nè privo di resistenze. Nessuno però di questi teologi sottovalutò l'esigenza di dare una sua risposta al problema fondamentale: di fronte ad una *scientia* che, con l'introduzione dell'aristotelismo, cominciava a camminare in modo indipendente, ed anzi acquisiva una metodologia sicura ed efficace, quale posto avrebbe avuto ormai la *sacra doctrina*? Non a caso alla Facoltà delle Arti, ai tempi di Tommaso, Sigieri di Brabante poteva affermare l'indipendenza delle arti dalla teologia, indipendenza di metodo ed autonomia di sviluppo. Di fronte a queste incontestabili affermazioni, la *sapientia* teologica rischiava il ruolo di sapere accessorio, di dottrina sempre più slegata dalla realtà "naturale" ed alla fine non più utile allo sviluppo della conoscenza umana. Fu questa la sfida che affrontarono i teologi al tempo di Tommaso, sfida difficile e decisiva.

Guglielmo d'Auxerre e l'analogia di struttura fede-ragione.

Guglielmo d'Auxerre è il primo teologo ad aprire il secolo XIII, postulando il diritto della ragione ad elaborare la teologia. Egli è molto attento al primato assoluto della fede, poichè la fede è *argumentum non apparentium*, ed aggiunge che ... *dicit Apostolus, Hebr. XI, quod "fides est argumentum", non conclusio, probans non probatum*. Prosegue quindi affermando anche che "*Magistri ergo immo sancti perverse videntur agere, cum rationibus humanis nituntur probare fidem vel articulos fidei, cum fides secundum Apostolus sit tanquam probans non probatum, argumentum non conclusio. Videntur etiam evacuare meritum fidei, quia dicit beatus Gregorius: "Fides nan habet meritum cui humana" ratio prebet experimentum*"¹⁸. Quindi in maniera assai efficace Guglielmo applica la nozione di credibilità alla *sacra doctrina*. La fede mostra alla ragione realtà che non sono provate, ma che in forza della loro credibilità possono essere accolte e meditate in maniera umana: ma la porta da cui esse entrano nell'uomo è quella del cuore, che accoglie la verità di Dio e la medita. Ci sono tre modi, nei quali Guglielmo d'Auxerre vede applicabile il principio di credibilità. Le "ragioni" spingono il credente ad accrescere la propria fede, i non credenti scoprono i loro errori e la persona con meno istruzione viene indirizzata verso la fede. E' la triplice funzione dell'apologetica: "*Triplici ratione ostenditur fides. Prima est, quia rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant. Sicut enim propter bona temporalia non est diligendus Deus finaliter, tamen ipsa*

¹⁷ Cfr. M.D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, op. cit., p.35.

¹⁸ Cfr. Guglielmo D'Auxerre, *Summa aurea*, Prol., testo latino riportato in M.D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII sec.*, op. cit., pp. 158-159.

beneficia augmentant caritatem et confirmant illam in habente caritatem. Sunt enim cause motive et provocative dilectionis Dei; eodem modo rationes naturales in habentibus fidem augmentant et confirmant illam. Secunda ratio est defensio fidei contra hereticos. Tertia est promotio simplicium ad nostram fidem...Cum autem habet quis veram fidem et rationes quibus, ostendi possit fides, mens non innititur primae veritati propter illas rationes, sed potius acquiescit illis rationibus quia consentium prime veritati et ei attestantur”¹⁹.

E' un po' come dire: credo, quindi comprendo. Essendo la fede *argumentum*, essa produrrà uno sciibile coerente sia alla dimensione dell'*intellectus*, sia alla dimensione della *fides*. Bisogna notare però che tutto il peso della dimostrazione di Guglielmo, che avrà grande sviluppo e grande fortuna, poggia sulla fede, che agisce in maniera ancora esterna all'intelletto, non ne assume le funzioni e la capacità di analisi e di sintesi. Guglielmo sente probabilmente la difficoltà di un distacco ontologico tra fede e ragione, come se il credente fosse in se stesso diviso. Riflettendo quindi nel proseguo della sua *Summa aurea*, egli afferma che la fede è un'adesione alla verità prima, di per sé e al di sopra di tutto: “*Fides est acquiescere primae veritati propter se super omnia*”. Ed ecco l'intuizione di Guglielmo: l'adesione agli articoli di fede è nel suo campo simile all'adesione della ragione ai primi principi della scienza: “*Quarto modo dicitur fides argumentum non apparentum propter articulos fidei qui sunt principia fidei per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum probationem; fides enim quia soli prime veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam quare credat eis, scilicet Deus, sicut in alia facultate, intellectus in hoc principio: Omne totum est maius sua parte, causam invenit per quam cognoscit illud; quoniam si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia. Habet ergo principia scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia, quibus fidelibus sunt per se nota, non extrinsecus aliqua probatione indigentia”²⁰. L'assenso è immediato e non può sbagliare, perchè questi principi sono noti di per sé, *per se nota*.*

Siamo di fronte ad una grande intuizione. Guglielmo d'Auxerre riconosce alla fede la capacità di produrre uno sciibile, anche se non parla di scienza, nè lo potrebbe. Infatti egli non studia il ruolo degli articoli di fede nella costruzione di una scienza della fede, ma ne mette in evidenza semplicemente il carattere di conoscenza intuitiva, evidente in maniera immediata per il credente. A partire dagli articoli di fede si sviluppa una dottrina coerente e logica in se stessa, che è appunto la *sacra doctrina*. Questa analogia di struttura costituirà uno dei contributi decisivi per lo sviluppo della teologia dalla dialettica verso la scienza. Infatti, anche se per Guglielmo d'Auxerre Dio rimane “soggetto” della teologia e l'uomo colui che ne è l'oggetto, in quanto accoglie la verità divina, è aperta la strada verso uno sviluppo apologetico su base razionale. Anche se i discepoli ed i successori di Guglielmo non sfrutteranno appieno la sua intuizione, il suo ragionamento contiene un passaggio decisivo che sarà portato a piena maturazione proprio da S. Tommaso.

Alessandro di Hales e la teologia come sapienza.

Il primo teologo che introdusse un testo diverso accanto alla Bibbia nell'insegnamento a Parigi fu Alessandro di Hales. Egli infatti cominciò a commentare il libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, vescovo di Parigi e teologo vissuto un secolo prima, negli anni attorno il 1220-1125. La domanda che si pone Alessandro è formulata all'inizio della sua *Summa Theologica*, nella prima questione: *Utrum doctrina Theologiae sit scientia?* Egli si chiede quale sia il modo di trasmettere questa scienza, e la risposta non dà adito ad equivoci: attraverso la Sacra Scrittura. Perciò per lui la *doctrina theologiae* si identifica con *sacra scriptura*, ed in effetti quando nell'articolo 4 si chiede come si insegna questa scienza, identifica l'insegnamento con la lettura ed il commento della Bibbia. Ne consegue che l'applicazione del concetto aristotelico di scienza è da respingere: infatti la Scrittura non si sviluppa per conoscenza razionale, ma per ispirazione. La teologia non è dunque scienza ma sapienza, che ha per origine Dio, la causa prima. In tal senso è vera sapienza, superiore di gran lunga al sapere filosofico, trascendente, tanto che Alessandro dice che “*esiste di per sé (est sui gratia)*”. Essa ha come fine quello di suscitare l'amore verso Dio da parte del credente, ed ha come causa Dio stesso, il vero

¹⁹ Cfr. Guglielmo D'Auxerre, *Summa aurea*, Prol., testo latino riportato in M.D. Chenu, *op. cit.*, p. 159.

²⁰ Guglielmo D'Auxerre, *Summa aurea*, lib. III, tr. 3, c. I, q. I, testo latino riportato in M.D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII sec.*, *op. cit.*, p. 166.

sapiente. Alessandro di Hales afferma con lucidità e coerenza la posizione dialettica tra *scientia* e *sapientia*:

“ *Dicendum quod alius est modus scientiae, quis est secundum comprehensionem veritatis per humanam rationem; alius est modus scientiae secundum affectum pietatis per divinam traditionem. Primus modus definitivus debet esse, divisivus, collectivus; et talis modus debet esse in humanis scientiis, quia apprehensio veritatis secundum humanam rationem explicatur per divisiones, definitiones et ratiocinationes. Secundus modus debet esse praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus, quia ii modi competunt affectui pietatis; et hic modus est in sacra Scriptura: unde ad Titum I, 1, dicitur scientia secundum pietatem. Praeterea, modus praeceptivus est in Lege et Evangelio, exemplificativus in historiographis, exhortativus in libris Salomonis et Epistolis, revelativus in Prophetis, orativus in Psalmis.*”²¹ . Siamo qui praticamente all’opposto del pensiero aristotelico. A partire dal modo in cui si trasmette la scienza teologica, cioè attraverso la sacra Scrittura, Alessandro tira le conseguenze dirette: la Scrittura parla non tramite ragionamenti dai principi alle conclusioni, ma tramite fatti, esempi, esortazioni, preghiere, e quindi non può essere chiamata scienza alla maniera aristotelica. Ribadisce Alessandro: “ *Notandum quod est scientia causae et scientia causati. Scientia vero causae causarum est sui gratia; scientia vero causatorum, sive sint causae sive effectus tantum, non est sui gratia, quia referuntur et dependent a causa causarum. Hinc est quod theologia, quae est Scientia de Deo, qui est causa causarum, sui gratia est. Nomen ergo scientiae appropriatur scientiae causatorum, nomen vero sapientiae scientiae causae causarum. Unde et ipse Philosophus dicit quod philisophia prima, quae est sui gratia et de causa causarum, debet dici sapientia. Simili ratione doctrina theologiae, quae transcendit omnes alias scientias, debet dici sapientia. Praeterea, notandum quod est scientia perficiens cognitionem secundum veritatem; est etiam scientia movens affectionem vel bonitatem. Prima est ut cognitio secundum gustum, et ideo debet dici sapientia a sapore affectionis, secundum quod dicitur: Sapientia secundum suum nomen est. Theologia igitur quae perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris, proprie et principaliter est sapientia. Prima philosophia, quae est theologia philosophorum, quae est de causa causarum, sed ut perficiens cognitionem secundum via artis et ratiocinationis, minus proprie dicitur sapientia. Ceterae vero scientiae, quae sunt de causis consequentibus et causatis, non debent dici sapientia, sed scientiae.*”²²

Perciò per Alessandro di Hales si ha, contrariamente all’uso aristotelico, una distinzione tra scienza e sapienza. La teologia, in quanto studia la causa delle cause, cioè Dio, esiste di per sé (*est sui gratia*), e si muove sul piano dell’affetto della bontà. E’ il primato del cuore, del sentimento mistico che muove il credente verso Dio, oggetto del suo amore. In tal senso, proprio in forza della definizione aristotelica di scienza, Alessandro di Hales pone la teologia al rango di sapienza, ben superiore alle scienze, che non si occupano della causa prima, cioè di Dio. E questo distacco metodologico non fa che esaltare in Alessandro di Hales la teologia come sapienza, *sapida scientia*, il cui compito è quello moralmente più alto, quello cioè di spiegare con mezzi umani come l’esortazione, l’esempio e il discorso, la parola di Dio. In Alessandro di Hales quindi non rimane dell’aristotelismo che l’uso esterno di alcuni termini, ma lo spirito è profondamente legato alla grande tradizione agostiniana e francescana della teologia vista come spiegazione della scrittura atta a muovere il cuore, più che la ragione. Questa posizione di Alessandro ha comunque nell’ottica del credente e del mistico una sua validità di impostazione, anche se non fa altro che acuire il distacco tra fede e ragione in teologia. Ed è curioso notare che in questa posizione si sono sempre ritrovati e si ritrovano, nelle loro espressioni più estreme, da una parte i mistici e dall’altra i non credenti. Rispetto allo statuto di teologia, poi, non si ha una metodologia autonoma, né possibilità di sviluppo a partire dalla Rivelazione. Sembra precluso ogni tentativo di spiegazione per lo meno credibile, perché si dice semplicemente che la teologia, occupandosi della causa prima, esiste di per sé. Non di meno Alessandro di Hales fu il primo ad introdurre nell’università parigina il libro delle *Sentenze* del Lombardo, introducendo così una novità di metodo nella scuola. Infatti si studiano non solo i libri della Bibbia, ma anche la raccolta delle

²¹ Alessandro di Hales, *Summa Theologiae*, cap. 1, art. 1, testo latino riportato in M.D. Chenu, *op. cit.*, p. 161.

²² *ibidem*.

sentenze dei Padri fatta dal Lombardo. Si riconosce così che il lavoro del teologo non si limita a commenti più o meno approfonditi della Sacra Scrittura, ma anche nella meditazione sulla parola di Dio fatta dai Padri, meditazione che è una prima forma di riflessione, anche se non si può affatto parlare di scienza, ed anzi in questo Alessandro di Hales si esprime molto chiaramente. L'introduzione ed il commento alle *Sentenze* è però una novità ed uno sforzo di apertura metodologica che produrrà frutti positivi anche per lo sviluppo del metodo teologico, tanto che il commento alle *Sentenze* diverrà nella generazione successiva dei teologi il banco di prova e la scuola preparatoria dei baccellieri, come abbiamo visto: già S. Bonaventura e S. Tommaso faranno dei rispettivi commenti alle *Sentenze* il loro primo importante scritto di teologia.

S. Bonaventura da Bagnoregio e la determinatio distrahens.

S. Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274) fu allievo di Alessandro di Hales e come francescano fu il settimo successore di S. Francesco alla guida dell'ordine, lacerato ai suoi tempi da lotte intestine. Il pensiero di Bonaventura è di grande complessità, e difficile da sintetizzare in poche battute. Egli è comunque a tutt'oggi uno dei santi più famosi del Medio evo e la sua opera di spiritualità, l'*Itinerarium mentis in Deum* è stata ed è tuttora un punto di riferimento della spiritualità francescana e della mistica cristiana. Contemporaneo di Tommaso, maestro di teologia e titolare della cattedra francescana durante la crisi averroista, egli prese più volte posizione contro l'avventato ed indiscriminato uso della filosofia aristotelica in teologia. Sappiamo, dalle testimonianze dell'epoca, che S. Tommaso e S. Bonaventura si stimavano ed anche se i due grandi teologi costruirono il loro pensiero partendo da impostazioni diverse e svilupparono due diversi sistemi teologici, si tratta comunque di due modi diversi di vivere la stessa fede cristiana. Bonaventura era teso, nel suo pensiero, verso l'unione mentale e spirituale con Dio, Tommaso era impegnato a mostrare la perfetta compatibilità e capacità della mente umana all'incontro col mistero di Dio.

Con Bonaventura il metodo della teologia fa un passo avanti rispetto alla contrapposizione federazione del suo maestro Alessandro di Hales. Questi si era limitato a identificare la scienza teologica con la sapienza della Rivelazione biblica, escludendo così tutto un patrimonio di possibilità razionali utili allo sviluppo della *sacra doctrina*. D'altra parte era stato lo stesso Alessandro di Hales ad introdurre all'università di Parigi lo studio ed il commento alle Sentenze di Pietro Lombardo. A partire da questa doppia possibilità di studio Bonaventura muove per tracciare le linee di un metodo teologico. Questo metodo però, anche in Bonaventura sarà prevalentemente di teologia biblica, e comunque legato prevalentemente a quella illuminazione che Dio opera nella mente umana. Certo, a nessuno dei teologi verrebbe in mente di prescindere dalla Parola di Dio, e nemmeno S. Tommaso lo fa: in effetti il *Breviloquium* è uno dei più bei libri di teologia biblica del XIII secolo²³. Ma l'applicazione allo studio delle *Sentenze* sposta inevitabilmente l'asse della ricerca teologica verso la speculazione, verso la separazione tra teologia biblica e teologia dogmatica. Si passa così dai quattro modi tipici dello studio biblico (*revelativus, praeceptivus, orativus, symbolicus*) alle quattro cause aristoteliche applicate allo studio delle *Sentenze* (causa materiale, formale, efficiente, finale). Il collegamento è mantenuto dal fatto che la causa materiale, l'oggetto, è la medesima esperienza di fede, vista da due diverse angolazioni. C'è quindi un ulteriore passo in avanti da parte di Bonaventura nel suo *Commento alle Sentenze*, una precisazione di metodo: quando si studia la Bibbia si studia il credibile in quanto credibile (*credibile ut credibile*), quando si passa allo studio delle Sentenze di Pietro Lombardo si studia il credibile in quanto intelligibile (*credibile ut intelligibile*). Perciò quando si studia a partire dal testo del Lombardo si ha un cosciente spostamento del lavoro del teologo, una *determinatio distrahens*, che sviluppa certo una dottrina a partire dalla Bibbia, ma con metodi e strutture proprie. Questo movimento dello spirito è definito subalternazione.

Il discorso di Bonaventura è chiarissimo, e nuovo per come egli utilizza le categorie dell'apologetica quando parla del libro del Lombardo: "*Liber iste ad sacram scripturam reducitur per modum cuiusdam subalternationis, non partis principalis; similiter et libri doctorum qui sunt ad fidei*

²³ Cfr. M.D. Chenu, *op. cit.*, p.78.

defensionem. Quod patet sic: quia non quaelibet determinatio trahens in partem facit subalternationem scientiae, sed determinatio quodam modo distrahens. Nam scientia de linea recta non dicitur subalternari geometriae, sed scientia de linea visuali, quoniam haec determinatio quodam modo trahit ad alia principia. Quoniam igitur sacra scriptura est de credibili ut credibili, hic est de credibili ut facto intelligibili, et haec determinatio distrahit-”nam quod credimus debemus auctoritati, et quod intelligimus, rationi”-, hinc est quod sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est in sacra scriptura et alis in hoc libro alis modus procedendi...”²⁴.

Bonaventura è il primo, con la profondità di pensiero che gli è propria, a parlare di subalternazione nell'ambito della teologia biblica e patristica. Questa teoria verrà poi ripresa da Tommaso, con altri presupposti, e quindi anche con ben altre conseguenze. Infatti con Bonaventura non si può parlare ancora di scienza in senso aristotelico, in quanto l'oggetto dello studio non è la Rivelazione come principio e non si specifica il suo ruolo nell'ambito della *sacra doctrina*: si ammette l'uso della ragione solamente a partire dallo studio del libro del Lombardo, e quindi siamo di nuovo al punto di partenza, perché si crede alla Scrittura in base all'autorità divina, e non c'è un principio epistemologico comune alla Parola di Dio ed alla ragione umana. Siamo ancora nell'ambito dell'affettività, non della scienza, affettività che risolve tutto in Dio, come risulta anche dai sei gradi della conoscenza di Dio presenti nell'*Itinerarium mentis in Deum*²⁵.

Fishacre e Kilwardby e la filosofia come “ancilla theologiae”.

Sulla linea di Alessandro di Hales si muovono ad Oxford anche gli inglesi Fishacre e Kilwardby. Essi si succedono alla scuola universitaria dei Predicatori di Oxford, il primo dal 1236 al 1248 circa, ed il secondo dal 1248 al 1261, e cercano di affrontare nelle rispettive *Summe* la dottrina aristotelica, facendo uso di alcuni concetti: addirittura Kilwardby usa la dottrina aristotelica delle cause, ma la filosofia, per questi due autori, non ha uno statuto autonomo, non brilla di luce propria, ma rimane sempre un'*ancilla theologiae*, uno studio propedeutico alla sapienza teologica, identificata naturalmente con la Parola di Dio. Perciò, se c'è un posto per le categorie filosofiche in teologia, questo viene da essi accettato quasi malgrado, perché secondo loro la debolezza della natura umana costringe quasi Dio a spiegare i misteri divini con categorie accessibili all'uomo. Il sillogismo aristotelico viene quindi svuotato di significato e l'applicazione del concetto aristotelico di scienza viene respinto (Fishacre) o evitato (Kilwardby). In particolare Fishacre, quando passa a considerare la natura della teologia (causa formale), respinge l'attribuzione di scienza, perché non procede da premesse conosciute a conclusioni da conoscere, ma poggia “sull'autorità di colui che l'ha scritta”²⁶. Così non solo la filosofia, ma tutte le scienze sono dipendenti da questa superiore sapienza: “*Hinc statim patet quod omnes aliae scientiae sunt huius pediequae, et ancillae. Cum enim singula sint de singulis universi partibus, totum autem universum se habet ad hanc, sicut exemplum ad scientiam cuius est exemplum. Patet quod omnes aliae laborant ad declarationem exemplorum huius scientiae.*”²⁷. Affermazione oggi certamente insostenibile, ma che anche allora cominciava ad essere ormai troppo riduttiva, con lo sviluppo filosofico che si stava attuando.

Kilwardby cerca di definire la *sacra doctrina* tramite le quattro cause aristoteliche, ma quando si chiede ‘Poiché precedentemente si è spesso sopposto che questa Scrittura sia scienza, si domanda se ciò sia vero’²⁸. Ancora una volta si identifica la teologia con la Bibbia, ma con questa impostazione è inevitabile la presa di distanza dalla nozione aristotelica di scienza. Anch'egli parla di un duplice tipo di scienza: “*Duplex est modus scientiae, unus divina ispirazione, alius humana inventione... De primo modo scientiae est theologia, de secundo philisophia... Sed veritas huius Scripturae tantum desuper*

²⁴S. Bonaventura, *Comm. in Sent.*, ProL., qu.2, a.4, testo latino riportato in M.D. Chenu, *op. cit.*, pp. 165-166.

²⁵ Cfr. V.C. Bigi, *Il valore filosofico - mistico dell'Itinerarium mentis in Deum*, in *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, Assisi 1988, pp. 279-282.

²⁶ Riccardo Fishacre, *Quaest. in Sent.*, fol. 2, citato da M.D. Chenu, *op. cit.*, p.70.

²⁷ Riccardo Fishacre, *Quaest. in Sent.*, ProL., testo latino citato in M.D. Chenu, *op. cit.*, p.163.

²⁸ Roberto Kilwardby, *Summa Theol.*, qu.12, fol.3, citato in M.D. Chenu, *op. cit.*, p.73

hausta est per inspirationes, non per rationes."²⁹, affermando così che le scienze si usano per ovviare alla nostra debolezza "*Hoc facit non propter huius scientiae necessitatem, sed propter aliorum infirmitatem, videlicet ut iuuetur affectus infirmorum et roboretur fidelium et informetur affectus perversorum saltem mediante aspectus illuminatione. Unde non facit hoc, quia ille modus sit necessarius Sacrae Scripturae, sed nobis.*"³⁰. Viene ribadito il rango della teologia a sapienza ispirata da Dio, ben superiore alle scienze che si servono dell'ingegno umano, riducendo le scienze alla teologia e la teologia alla Sacra Scrittura, non secondo un metodo razionale ma affettivo, e riaffermando il vecchio principio di autorità: "*In theologia igitur quia non est facta notitia humana inventione, et dico de canone Bibliae, sed divina inspiratione, non oportet illam esse ex universalibus. Et quia certa est ex ipsa veritate per se quae intra inspiravit eam, non oportet esse ex aliquibus praemissis universalibus causis vel demonstrationibus quae nequeunt aliter se habere. Unde illae rationes de Aristotele assumptae non contingunt Sacram Scripturam, nec usquam locum habent nisi in scientiis humana investigatione inventis*"³¹. Perciò Kildwarby, pur avendo i mezzi conoscitivi per applicare le categorie aristoteliche, evita di farlo in forza dello schema dialettico sapienza-scienza, ed anche il rapporto tra la teologia e la Parola di Dio *non est hic continentia subalternationis; sed continentia principalitatis et famulatus est hic.*

Oddone Rigardo ed il parallelo principia fidei-suppositiones rationi.

Oddone Rigardo, nelle *Quaestiones*, riprende il tema della teologia come scienza, cercando un punto di equilibrio diverso e più vicino alla posizione di Guglielmo d'Auxerre. La teologia si appoggia sulla fede, ma proprio per questo è superiore alle altre scienze, perchè si occupa di Dio. Alla luce della fede essa ha un proprio metodo, delle ragioni proprie e dei principi evidenti: "*Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod scientia potest dici dupliciter, scilicet communiter et proprie: Secundum quod proprie accipitur, sic est nomen habitus habendis certitudinem, in quam potest ipsa ratio sive intellectus noster de se; et sic est nomen habitus acquisiti. Hoc modo dicta 'scientia', dico quod theologia non est scientia, quia non potest ratio in illam cognitionem, nisi elevetur et adiuvetur per gratiam fidei; sed est supra omnem artem et scientiam, et rationes illius de quo est, quia est de Deo, qui est super omnia et ratione modi, quia non procedit per rationes humanas, sed habet rationes proprias et principia propria ab aliis scientiis- quae quidem habent evidentiam per gratiam fidei et sunt manifesta animae illuminatae per fidem, licet non sint manifesta animae infideli*"³².

In tal senso essa è radicalmente diversa dalle scienze umane: però a suo modo si serve dei principi di fede per elaborare una dottrina con metodi razionali. Così gli articoli di fede svolgono lo stesso ruolo delle *suppositiones* della ragione nelle scienze. Essi sono evidenti in se stessi non alla ragione ma solo nella grazia della fede. Da tali principi la teologia trae conclusioni e si comporta in maniera simile alle altre scienze: "*Igitur theologia, quantum ad acceptionem illarum dignitatum quae menti hominum sunt impressae, quas etiam ab aliis scientiis non mendicat, dicitur sapientia quasi 'cognitio altissimarum causarum'; sed quantum ad conclusiones ex illis principiis illatas 'est scientia'. Unde simplicitate et necessario oportet illas credere; sed in ratione cognitionis illarum suppositionum attenditur acceptio fidei. Ulterius, quantum ad conclusiones consequentes ex illis suppositionibus, est scientia non simpliciter, sed fidei, quia illis supponit*"³³.

Oddone Rigardo distingue nelle scienze assiomi (*dignitates*), principi (*suppositiones*) e conclusioni (*conclusiones*). La differenza fondamentale tra le scienze e la teologia è che quanto ai principi la teologia non è scienza ma sapienza, ma quanto alle conclusioni essa è scienza in forza della fede. Scienza per fede: è questo il punto di avvicinamento massimo che Oddone Rigardo propone, per il metodo teologico, tra la trascendenza della Rivelazione e i metodi scientifici della ragione umana. Parallelismo efficacissimo, che distingue la semplice parafrasi o meditazione del testo biblico da un sapere teologico razionale almeno nelle conclusioni. I due piani sono ancora distinti, nel Rigardo, ma

²⁹ Roberto Kilwardby, *In Sent.*, prol. qu 7, testo latino riportato in M.D. Chenu, *op. cit.*, p. 164.

³⁰ Roberto Kilwardby, *ibid.*, testo latino riportato in M.D. Chenu, *op. cit.*, p. 164.

³¹ Roberto Kildwarby, *ibid.*, q.12, testo latino riportato da M.D. Chenu, *op. cit.*, p. 165.

³² Oddone Rigardo, *Quaestiones*, q.1, testo latino riportato in M.D. Chenu, *op. cit.*, p. 167.

³³ Oddone Rigardo, *Quaestiones*, q.1 a.1, testo latino riportato in M.D. Chenu, *op. cit.*, p. 168.

non c'è più confusione tra Parola di Dio e parole umane: la parola umana ha una sua impostazione "scientifica" nell'esplicare gli articoli di fede, per cui non si identifica più Bibbia e teologia. Manca ancora però un principio che unisca definitivamente i due piani, che li connetta in maniera armonica, una "ragione formale" comune. Questo parallelo di struttura potrà essere superato dalla capacità speculativa di S. Tommaso, in una ricerca che si svilupperà in circa 15 anni di lavoro.

Conclusioni

Al termine di questa breve sintesi sulle opinioni dei teologi che vissero al tempo di S. Tommaso, riguardanti la funzione ed il metodo della teologia, possiamo trarre alcuni spunti di riflessione, riassumendo in tre punti i nodi cruciali che animarono la discussione teologica fino a S. Tommaso: la tradizione agostiniana, la tradizione teologica, la tradizione biblica. Infatti questi tre aspetti del momento storico e teologico in cui visse S. Tommaso hanno una grande importanza per capire sia le posizioni dei teologi che abbiamo citato, sia la novità di impostazione e di contenuti da lui portata.

La tradizione agostiniana.

S. Agostino aveva applicato allo studio della Bibbia e dei dogmi riconosciuti nei primi concili ecumenici una serie di criteri filosofici desunti da Platone e dai platonici. Questi criteri si accordavano bene con la riflessione conciliare e con la stessa esperienza di fede da lui vissuta, espressa magistralmente nelle sue opere. Per Agostino l'approccio umano al mistero del Dio uno e trino ed alla rivelazione dello stesso mistero si ha tramite la fede, secondo le parole del profeta Isaia "Se non crederete, non comprenderete" (Is, 7,9) riprese dalla Bibbia dei LXX.

Viene quindi prima la fede, vista come sapienza, e poi la comprensione umana, la saggezza. Ma il primo movimento dell'uomo verso Dio è quello del cuore, mentre la ragione rimane propedeutica, accessoria rispetto alla fede. Si parla quindi di *ratio superior* per la fede e di *ratio inferior* per le scienze, schema ripreso durante tutto il Medio Evo e che trova uno dei massimi esponenti, ai tempi di Tommaso, proprio in Alessandro di Hales. Secondo questa visione tendenzialmente negativa nei riguardi del mondo materiale e della ragione umana, c'è una netta separazione fra piano naturale (a cui appartiene la *ratio inferior*) e piano soprannaturale (a cui appartiene la *ratio superior*), per cui i teologi agostiniani contemporanei a S. Tommaso erano assai riluttanti ad accettare la nozione aristotelica di scienza per la teologia, non solo per i limiti intrinseci al modello aristotelico, ma anche perché sembrava un controsenso di carattere spirituale abbassare la sapienza teologica al livello delle scienze naturali, viste come inferiori, "*ancillae*". Questa visione negativa era attribuita dal punto di vista ontologico anche a tutte le cose dotate di materia, viste non tanto nella loro derivazione da Dio, quanto nella loro dimensione simbolica. Si distingueva quindi tra "*res*" e "*signa*", ed il loro valore era tenuto in considerazione non per se stesse, ma solo in quanto "segni" delle realtà celesti. Ne derivava inevitabilmente una certa confusione, quando si dovevano stabilire i limiti ed il campo d'azione della teologia, con il rischio di assorbire e ridurre tutte le conoscenze alla sapienza teologica, come abbiamo visto in un teologo del calibro di Kilwardby. In questa tradizione bisogna però riconoscere una serie importante di elementi, essenziali per la costruzione di un sapere teologico, di un'apologetica coerente in se stessa e di un cammino di fede e d'amore a Dio, che rimane la fonte primaria della teologia. In tal senso S. Tommaso più volte riprenderà la teologia di S. Agostino e in molti punti fondamentali la farà propria.

La tradizione teologica medievale.

Un altro punto importante era il metodo teologico, che si era sviluppato gradatamente a partire dal XII secolo. In questo periodo si erano espresse figure profetiche e pensatori di genio come S. Anselmo d'Aosta, S. Bernardo di Chiaravalle, Abelardo, Giovanni di Salisbury, Pietro Lombardo, Gioacchino da Fiore, Gilberto Porretano. Questa tradizione, nata nelle scuole abbaziali, centri di spiritualità e di cultura, poli di attrazione mai più spenti, come Clairvaux, Chartres, Citeaux, Laon, si era portata poi verso le università, con uno spostamento legato allo sviluppo delle città ed al decadimento delle strutture feudali e monastiche.

Si era sviluppata una nuova coscienza cristiana, a seguito del movimento crociato, che si trasformò in esigenza di maggiore razionalità anche all'interno della teologia. I temi sviluppati durante il XII secolo erano la riscoperta della natura e del suo rapporto con l'uomo (macrocosmo e microcosmo), il dibattito sulla questione di S. Anselmo *Cur Deus homo?*, la riflessione sulla storia e il millenarismo, lo sviluppo di grammatica, retorica e dialettica sulla base della logica di Severino Boezio, la mentalità simbolica oscillante tra i *signa* e *res* dell'agostiniano *De doctrina christiana* ed il dionisiano *De divinis nominibus*³⁴. L'evangelismo spirituale e le nuove esigenze della società cittadina e mercantile impegnata nelle crociate sfociano in una mentalità teologica che tende a rinnovarsi, per mettere in armonia natura e uomo, fede e ragione. La dialettica, sviluppata dal genio di Abelardo, trova sbocchi imprevedibili nell'introduzione in Occidente dell'intero *corpus* aristotelico, ma non solo. Si ha un ritorno alla lettura dei padri greci, così Ugo di S. Vittore commenta il *De coelesti hierarchia* di Dionigi, trasmessa da Scoto Eurigena attraverso S. Massimo Confessore, mentre Pietro Lombardo raccoglie le parole degli stessi teologi greci nelle sue celeberrime *Sentenze*. Infine entra in gioco anche lo scontro intellettuale con la filosofia di Avicenna e Averroè, che introducono per la teologia problemi nuovi, primo fra i quali quello metafisico. Ricordiamo che il metodo teologico era basato sulla *lectio*, lettura del testo biblico, riservata ai maestri di teologia, che con i mezzi a loro disposizione, grammatica, retorica, dialettica e logica boeziana, spiegavano ai studenti la Bibbia sotto il profilo testuale (grammatica), sotto il profilo morale o esortativo (retorica) e con ragionamenti cercavano di superare le contraddizioni del testo biblico (dialettica e logica). *Sacra doctrina* e Bibbia costituivano una vera e propria identità teologica. Ma di fronte al grande patrimonio teologico dei padri greci, di fronte allo sviluppo della spiritualità evangelica, di fronte alla sfida intellettuale proposta dalla *logica nova* di Aristotele e dalla filosofia araba, questi mezzi diventavano ormai sempre più inadeguati. Bisognerà trovare un metodo nuovo, e proprio lo sviluppo della dialettica in *quaestiones* sarà il punto di partenza per un processo di concettualizzazione del dato rivelato senza precedenti e che rimarrà un patrimonio incancellabile nella storia della filosofia e della teologia. In tal senso si inquadra il problema della teologia come scienza, problema che per i teologi del dodicesimo e tredicesimo secolo diverrà di fondamentale importanza perchè tocca la possibilità stessa della fede di immergersi nella storia, di assimilare la cultura dell'epoca.

La tradizione biblica

La sfida lanciata da questa nuova cultura toccava persino la stessa Parola di Dio. Ed è qui che avvenne forse lo scontro più critico fra le varie posizioni. Infatti finchè si trattava di confrontarsi con Aristotele (un pagano) o con Avicenna e Averroè (due musulmani) ci si poteva sempre rifugiare nell'assioma dell'*auctoritas*: la Bibbia aveva come autore Dio stesso, suprema verità, e la teologia ne era diretta derivazione. Tutti coloro che pensavano qualcosa di diverso dalla parola di Dio erano sicuramente in errore. Ma quando da una parte ci si rendeva conto del patrimonio di verità trasmesse da questi filosofi, verità indipendenti dalla Bibbia, e dall'altra nelle scuole gli studenti stessi mettevano in discussione ormai anche i versetti più piccoli del testo, si vide che evidentemente il principio di autorità doveva essere profondamente riveduto e corretto, fondato scientificamente, razionalmente. Ecco il problema della teologia come scienza. Per cui i modi di leggere il testo biblico (*praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus*), pur essendo sempre validi, non bastavano più. E se filosofi come Platone e Aristotele avevano espresso con la ragione delle verità metafisiche su Dio, tanto più il testo biblico, la Rivelazione stessa di Dio, doveva esso stesso avere parole e fatti da cui ricavare, tramite il ragionamento, le stesse verità divine. Questa operazione però non si presentava nè facile nè indolore. Infatti la Bibbia, come anche si presenta oggi, è un'insieme eterogeneo di libri e tradizioni diverse, che narra fatti storici di epoche molto diverse tra loro, e che quindi assai poco si presta ad una razionalizzazione. Oltre tutto lo sviluppo delle *quaestiones* attorno al testo biblico allontanava pericolosamente la teologia dalla sua fonte primaria, che era appunto l'amore di Dio che si rivela. Questo pericolo di eccessiva concettualizzazione sarà avvertito dagli stessi teologi scolastici ed anche da S. Tommaso, che lo eviterà o lo supererà in forza del suo

³⁴ Questi temi sono sviluppati in M.D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1992.

equilibrio, ma nello sviluppo successivo della teologia, fino quasi alla metà dell'Ottocento, esso diventerà realtà.

Ma al tempo di S. Tommaso il problema era esattamente opposto, perché la filosofia araba e greca, con il suo concetto deterministico di scienza, che portava senza dubbio un aspetto di verità, rischiava di relegare la teologia in un ruolo secondario, accessorio, e tutto sommato poco utile se non dannoso al giusto sviluppo delle scienze. Per cui la tradizione biblica fu riveduta nei suoi aspetti concettuali, più che in quelli storici ed esperienziali, per poter così confrontarsi ad armi pari con la nuova cultura e cristianizzarla, adeguarla, modificarla senza svuotarla d'importanza, ma anche senza distorcere la tradizione di fede e di pensiero del cristianesimo. Furono questi i temi cruciali che S. Tommaso affrontò in tutta la sua opera, e che troveranno la loro risoluzione definitiva nella *Summa Theologiae*.