

Ghisalberti, Alessandro, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, a cura di Curzio Cavicchioli (Doctor Seraphicus. Bibliotheca, 2) [Piazza Sant'Angelo, 2; I-20121] Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 2020. 23 cm, 168 p. ill. (€ 21,00) ISBN 978-88-7962-332-2

A partire dall'analisi di autori significativi (san Bonaventura, beato Giovanni Duns Scoto, san Tommaso d'Aquino, ecc.), l'autore ci guida alla consapevolezza fondamentale che caratterizza il "Medioevo teologico", dal platonismo dei primi secoli fino alla *scientia Aristotelis* a partire dal XIII secolo. Gli autori che Ghisalberti esamina nei capitoli monografici del libro ci mostrano il motivo di fondo che attraversa tutta la teologia razionale del Medioevo, il "nascondimento di Dio", sintetizzato dall'espressione di Isaia: "*Vere tu es Deus absconditus*" (Is 45,15). È questa la ragione che spinge alla ricerca ogni credente e in particolar modo il filosofo. Dio si cela nella Scrittura, che deve essere meditata e

interpretata, si cela nella natura umana attraverso il Cristo e nel mistero dell'Eucaristia. Nella tradizione medievale si nasconde nei simboli della natura, che necessitano di essere interpretati e decifrati. Il libro si suddivide in due parti "La trascendenza e le sue ragioni" (p. 19-84) e il "Dio di Abramo" e il "Dio dei filosofi" (p. 87-155).

Sofferamoci sul primo capitolo, *Il sommo bene e il mondo imperfetto*. L'ascesa boeziana a Dio nella *Consolatio philosophiae* (p. 19-28), si apre con l'interrogativo posto da Boezio: il bene perfetto è possibile? Egli ritiene che solo dopo aver mostrato la stabilità della nozione di sommo bene si potrà argomentare sulla reale esistenza del sommo bene, che è Dio. Se è possibile il bene perfetto, e lo è, altrimenti non sarebbe possibile il bene imperfetto; esso deve esistere nella realtà. Boezio ne analizza i nomi (Dio, essere perfettissimo) e la natura che sono la bontà e le somme beatitudini. La successiva filosofia ha attinto alla struttura boeziana e lo hanno fatto anche gli aristotelici medievali, mentre Duns Scoto metterà in discussione la positività non contraddittorietà del concetto di infinito.

L'autore ribadisce l'idea che la tradizione storiografica ha da sempre associato la speculazione teologica di Dionigi Areopagita al neoplatonismo cristiano, la cui filosofia afferma l'imprescindibilità della teologia affermativa e di quella negativa come due includibili modalità dell'approccio teologico. La novità che egli apporta, riguarda la teologia dei nomi divini, sviluppata secondo le istanze dell'apofatismo, innalzandola a strumento di cui il credente necessita per la contemplazione divina. L'innominabilità di Dio è ribadita quando Egli dichiara di essere "l'io sono" (Es 3,14), al di là di qualsiasi nome e lingua. Nel terzo capitolo l'autore traccia dei lineamenti di antropologia teologica medievale, caratterizzata nell'Alto Medioevo da due componenti, quella agostiniana e quella orientale. La concezione agostiniana dell'uomo è stata elaborata dal teologo in diversi scritti ai quali diedero un'organizzazione sistematica prima Mamerto (V secolo) e poi Cassiodoro. Il suo *Liber de anima* (490-580) è una delle fonti più autorevoli per l'antropologia dell'Alto Medioevo. Egli si inserisce nella tradizione dei padri mettendo in evidenza come risulti fondamentale, al fine di analizzare l'umano, il tema biblico dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, affermando però, che per il suo influsso neoplatonico, è l'anima fatta a immagine e somiglianza, restringendo così l'interpretazione della Genesi. Cassiodoro recupera anche la tematica del corpo come "tempio dell'anima", la cui unione con il corpo risponde ad un'armonia e non ad una contrapposizione.

L'antropologia in chiave escatologica di Giovanni Scoto ha una stretta dipendenza da Cassiodoro e, mediante quest'ultimo, dalla linea agostiniana. I maestri della scuola di Chartres, per quanto riguarda la trattazione della natura dell'anima e dei suoi rapporti col corpo, restano allineati con Agostino, Mamerto e Cassiodoro. Diverso tempo prima di conoscere quello che sarebbe stato l'impatto con la filosofia aristotelica, che all'inizio del tredicesimo secolo portò alla censura dell'opera di Giovanni Scoto da parte dell'autorità ecclesiale, c'era stato un primo incontro tra il pensiero eriugeniano e l'agostinismo come filone egemone della cultura occidentale; tale incontro ebbe molteplici conseguenze, come testimonia un prezioso trattato di antropologia, scritto da quello che ad oggi

è considerato il maggior mistico del dodicesimo secolo: Guglielmo di Saint-Thierry. La prima parte della sua *physica animae* riprende quei temi che caratterizzarono l'antropologia del Niseno a cominciare dall'affermazione che il modo più sicuro per conoscere Dio è conoscere se stessi, perché l'uomo è l'immagine di Dio: a livello corporeo, in quanto il corpo riflette la bontà dell'anima; a livello animico, poiché l'anima è il riflesso di Dio. Da un principio che assimilava l'uomo agli animali, ora ci si muove verso orizzonti più elevati: seppur la modalità d'impatto tra corpo e anima è decisa da Dio e rappresenta il mistero dell'uomo, già a livello di sensibilità l'anima può percepire e ordinare la molteplicità della conoscenza sensibile. Guglielmo, dopo aver affermato che la conoscenza di sé porta alla conoscenza di Dio, evidenzia, comunque, la difficoltà che l'anima prova a conoscersi e come il suo essere è in gran parte incomprendibile a se stessa, qui compare l'insegnamento eriugeniano dell'inconoscibilità di Dio. L'anima deve compiere uno sforzo per arrivare alla comprensione di sé, della sua vera natura di immagine, partendo dalle similitudini o analogie divine che riguardano non solo l'anima razionale ma l'intera congiunzione di anima e corpo.

Il quarto e ultimo capitolo ci presenta il *De Trinitate* di Guglielmo d'Auvergne, scritto intorno al 1223. L'autore del libro analizza le principali considerazioni sviluppate nei primi capitoli del *De Trinitate* con il fine di mostrare il debito del maestro parigino in particolar modo nei confronti di sant'Agostino. Compare una delle prime tematizzazioni scolastiche dei trascendentali e il pensiero del maestro converge con l'elaborazione che in quegli anni faceva a Parigi Filippo il Cancelliere nella sua *Summa de bono*. L'*ens* e il *bonum* fanno parte di quei dati intelligibili privilegiati che consentono all'uomo di innalzarsi alla conoscenza di Dio. Esiste l'*ens* di tutte le cose, che però permane al di fuori di esse e sopraggiunge alla loro essenza, e l'*ens* che è tale per essenza, in cui cioè essenza ed esistenza coincidono. Guglielmo d'Auvergne afferma, riprendendo l'argomentazione già applicata a proposito del *bonum* e dell'*ens*, l'esistenza di Dio, poiché in caso contrario le nozioni di *bonum* e di *ens* si ridurrebbero a concetti vuoti di significato. Deve esistere un bene per essenza, *bonum*, o un essere per essenza, *ens*. Le espressioni con cui Guglielmo nel capitolo quarto del *De Trinitate* richiama da vicino le dichiarazioni circa l'essenza di Dio sono contenute nel *De Trinitate* di Agostino. Per entrambi non esiste una vera e propria definizione dell'essere, ossia di un'essenza che si definisca con il nome proprio dell'indefinibile: la nozione di *ens* è mediatrice fondamentale della teologia razionale, esso possiede la capacità preliminare offerta a ogni intelletto per elevarsi alla conoscenza di Dio.

La seconda parte del libro si apre con Tommaso d'Aquino e la sua concezione di Dio come "Essere" e come "Uno". Tommaso d'Aquino ravviva la decisa presa di posizione circa la possibilità di conoscere l'essenza di Dio mediante concetti astratti dalle creature, posizione difesa in tutte le opere della sua maturità: Dio non può essere colto nella sua essenza dalle facoltà naturali dell'uomo perché l'ambito delle conoscenze umane si estende solo alle forme delle cose materiali. Se l'uomo può conoscere qualcosa che non è la sua vera essenza, può farlo solo se le creature rinviano a lui poiché esse sono effetti e

questi effetti postulano l'esistenza di una causa. Dunque, la conoscenza che noi abbiamo di Dio è essenzialmente negativa: ciò non significa che tutti i nomi di Dio siano negativi, ci sono anche dei nomi affermati capaci di far conoscere le sue perfezioni reali. Esistono per Tommaso due tipi di realtà che possono essere conosciute dall'intelletto umano: le sostanze composte di forma e materia e le forme semplici all'interno dei nomi che designano tali forme semplici.

Tommaso inserisce un'ulteriore suddivisione: alcuni di essi designano ciò che significano senza implicare un particolare modo di essere e si trovano realizzati in *rerum natura* quando vengono conosciuti dall'intelletto, è questo il caso di *ens bonum vivens* e simili, tutti nomi che prescindono dal modo d'essere. Secondo Tommaso Dio è un nome proprio ma negativo; c'è comunque almeno un nome che egli dichiara potersi predicare di Dio in modo proprio, ed è l'"Io sono", il "*qui est*". Tommaso è un fedele esegeta dei testi dionisiani, anche se ad oggi possiamo stabilire che l'identificazione di Dio con l'essere stesso fu avanzata da autori antichi come ad esempio Porfirio, Mario Vittorino e Agostino. Tuttavia nei testi di Tommaso è presente uno spirito nuovo poiché la filosofia greca non è più la stessa, in lui c'è una fusione della filosofia antica come punto di raccolta di un cammino iniziato molti secoli prima di lui, con il rinnovamento del platonismo in Plotino e con l'inserimento dell'ontologia aristotelica in quella neoplatonica ad opera di Porfirio; infine, con l'assunzione delle categorie plotiniane nel dogma cristiano di Vittorino e con la comprensione di metafisica platonica in Agostino e in Dionigi Areopagita. Tutto ciò è efficacemente espresso nell'affermazione della perfetta convertibilità dell'uno, dove l'uno metafisico non è più una categoria fondante per collocarsi allo stesso livello dell'ente Dio e lodato come "Sommo Uno" perché contiene il molteplice ed è la causa del molteplice. Non mancano studi molto interessanti nell'ambito della teologia bonaventuriana della storia, a cominciare da quello fondamentale di Joseph Ratzinger e dei due temi da lui individuati ovvero quello del fondamento biblico della lettura bonaventuriana della storia e quello dell'assunzione da parte del maestro francescano di problemi desunti dall'escatologia di Gioacchino da Fiore.

Bonaventura non riduce la centralità di Cristo nella storia a un semplice punto di passaggio tra diverse età, come pare avesse fatto Gioacchino: Cristo è inizio, centro e fine nella storia della salvezza. Egli segue la dottrina agostiniana dell'età del mondo e, dichiarando che il sesto grado dell'ascesa a Dio è riconducibile al sesto giorno del racconto in cui l'uomo è stato creato a immagine di Dio, il settimo giorno è al di là della storia e comporta un superamento della storia stessa. La concezione come fine della storia è orientata verso la conclusione della sesta età: essa mira alla crescita dell'uomo, alla sua educazione come alla sua salvezza. La storia realizza quel progresso su cui egli tanto si sofferma, le sue dichiarazioni vanno intese nel senso dell'attesa di una nuova età, di un'era contrassegnata dalla pace e dalla tranquillità dei nuovi tempi che vedranno ripetersi l'abbondanza di grazia e di carismi tipici dell'età apostolica.

Nel capitolo terzo Giovanni Duns Scoto ci presenta il "Dio dei teologi" e il "Dio dei filosofi"; è lì, nel testo dell'*Ordinatio*, che l'autore rivela come i filosofi pagani non

sarebbero mai potuti giungere alla concezione dell'onnipotenza teologica. È evidente che il *Doctor subtilis* indica nella dottrina della libertà operativa di Dio il fondamento dell'onnipotenza in questione, ma è presente la difficile conciliabilità della sua affermazione di libertà operativa con la sua stessa negazione di ogni potenza, sulla base di argomentazioni avvalorate dallo stesso Scoto. Lucio Busci è convinto che Scoto, negando la dimostrabilità dell'onnipotenza teologica, desidera sottolineare i limiti della ragione umana in sede di teologia razionale per affermare che le nostre conoscenze degli attributi di Dio sono, in tal senso, limitate e confuse. Giovanni Duns Scoto nutre delle serie perplessità relativamente al concetto di *ipsum esse subsistens* e di causa, prima dubitava che la filosofia potesse disporre di un concetto della libertà di Dio pari a quello che ci è stato offerto dalla rivelazione, mostrandosi così convinto che il Dio dei filosofi non è ancora il Dio cristiano.

Nell'ultimo capitolo del libro, *Onnipotenza divina e creazione dal nulla*, Guglielmo di Ockham conferma la tesi per cui molti saggi tuttora pubblicati attribuiscono al *Venerabilis inceptor* una concezione di Dio totalmente estranea alla precedente tradizione patristica e scolastica. Nelle sue opere, dal *Quodlibet* ad altri testi analoghi, nomina Dio con tutti i nomi biblici e scopre che nessun concetto umano può adeguarsi alla stessa essenza del Dio biblico. Da questo punto di vista, egli è perfettamente in sintonia con la tradizione dionisiaca e anche con l'insegnamento esplicito di Tommaso d'Aquino, che riteneva l'intelletto umano precluso a qualsiasi conoscenza adeguata dell'essenza divina "di Dio". Noi non sappiamo che cosa sia il "*quid est*". Guglielmo afferma vigorosamente la sovrana trascendenza della totalità divina: il mondo sta fuori dal nulla proprio perché la creazione istituisce la relazione reale del mondo con Dio e lo fa emergere e lo mantiene fuori dal nulla. Passando in rassegna i testi dei filosofi pagani egli scopre che nessuno di essi ha affermato che Dio sia in tutto e per tutto *causa omnium*. Aristotele giunse a dire che Dio è "*causa efficiens omnium*" ed è probabile che Aristotele abbia ritenuto Dio causa immediata delle sostanze separate. Ma il Dio aristotelico rimane distaccato dalle cose sensibili, non stabilisce alcun rapporto diretto con esse. Ockham insiste sul concetto di creazione *ab aeterno*, la creazione *ab aeterno* non include la contraddizione di una creazione che eguagli Dio nell'attualità, poiché il creato per definizione si colloca alla dipendenza di Dio. Se questa creazione *ab aeterno* non è un'ipotesi contraddittoria, essa è proponibile dal punto di vista teologico perché Dio può fare tutto ciò senza includere contraddizione. Guglielmo afferma che esiste un rapporto di implicazione necessaria tra la libertà di Dio e l'onnipotenza, specie se dalla sua azione creatrice e libera deriva che il creatore può sottrarsi all'*ordo causarum*; in questo modo continua a sviluppare il tema della creazione-onnipotenza e si chiede se Dio possa fare alcune cose cui poi non farà, la risposta è affermativa perché se Dio è causa libera: "*quare multa potest Deus facere quae non vult facere*" (p. 155).

Bernardo Molina
Pontificia Università Antonianum – Roma