

STVDI MEDIEVALI

SERIE TERZA

Anno LXII - Fasc. I

2021



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO

ALESSANDRO GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2020, pp. 166 (Doctor Seraphicus. Atti del Centro Studi Bonaventuriani di Bagnoregio. Bibliotheca, 2).

Con il volume *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo* la casa editrice Edizioni Biblioteca Francescana ripropone in una nuova edizione

un lavoro di Alessandro Ghisalberti apparso per Laterza nella collana “Biblioteca di cultura moderna” una prima volta nel 1990 e poi ancora in ristampa nel 2005. Rispetto alle precedenti edizioni, questa, a cura di Curzio Cavicchioli, presenta una premessa dell'editore e un arricchimento e aggiornamento nelle note nonché nella bibliografia.

Contrariamente a quello che lascerebbe pensare la prima parte il titolo – “Medioevo teologico” – l'agile quanto denso e impegnativo studio non è e non vuole essere una “storia della teologia medievale”, ancorché sintetica. Per comprendere meglio quale sia effettivamente l'obiettivo del libro di Ghisalberti è bene prendere sul serio il sottotitolo “Categorie della teologia razionale nel Medioevo”, nel quale ogni parola è significativa.

Intanto, l'espressione “teologia razionale” ci dice che qui viene presa in considerazione solo una parte della teologia medievale, quella parte cioè che viene definita ‘razionale’. Che cosa l'autore intenda con questa denominazione lo vedremo meglio alla fine della recensione, ma preliminarmente possiamo già dire che la “teologia razionale” viene distinta in prima battuta rispetto alla “teologia rivelata” (cfr. introduzione, p. 13). Si tratterebbe dunque di riflessioni teologiche che, pur basandosi su dati rivelati, procedono speculativamente e ‘razionalmente’, ossia cercando di approfondire tali dati applicando concetti e metodi provenienti dalle tradizioni filosofiche e scientifiche disponibili al tempo. In questo senso, perciò, il volume non affronta se non indirettamente l'ambito dell'esegesi scritturale (glosse e commenti) e quello strettamente connesso della teologia pratica e omiletica (*distinctiones*, concordanze, *fallaciae* teologiche, *artes praedicandi*, raccolte di sermoni ecc.). Per quanto evidentemente ognuna di queste partizioni abbia confini fluidi e in parte si incroci anche con l'ambito della “teologia razionale”.

L'argomento dell'opera di Alessandro Ghisalberti, che rimane anche così molto ampio, si specifica ulteriormente se nel sottotitolo prendiamo in considerazione anche l'espressione “Categorie della” – vale a dire della teologia razionale del medioevo. L'espressione “Categorie della” ci dice infatti che l'autore nel suo libro non intende esaminare nemmeno in forma di sintesi *l'insieme* della teologia razionale del periodo medievale, bensì che egli vuole piuttosto scegliere, privilegiare, rispetto ad altri che rimangono sullo sfondo, *alcuni aspetti*, alcuni nodi teorici che in essa individua come particolarmente significativi. Infine, un'ultima limitazione dell'oggetto di indagine, che non è esplicitata né nel titolo né nel sottotitolo ma che si comprende alla lettura già dell'introduzione, consiste nel fatto che il libro si riferisce alla tradizione ebraico-cristiana così come è espressa nel medioevo nelle opere scolastiche di lingua latina.

Parafrasando e sciogliendo titolo e sottotitolo, dunque, possiamo dire che Ghisalberti, incrociando un criterio tematico e uno storico-geografico, confessionale e linguistico, individua il suo oggetto di studio in “alcune categorie” della riflessione filosofico-teologica medievale europea, cristiana e latina. Possiamo dire subito che le “categorie della teologia razionale medievale” poste sotto la lente d'ingrandimento da Ghisalberti in questo volume si raccolgono sostanzialmente in quattro grandi aree tematiche. Innanzitutto, il rapporto tra l'idea di Dio e quelle di bene, di essere e di unità, o dei ‘trascendentali’ buono,

ente e uno (capp. I, 1; I, 4; II, 1). In secondo luogo, la riflessione intorno al “nascondimento di Dio” e dunque intorno ai nomi divini: in altre parole, intorno alle particolari strategie messe in atto, con l’ausilio della tradizione filosofica antica e tardoantica, per spiegare come, nonostante tutto, si possa conoscere e dire qualcosa di ciò che propriamente non si può né conoscere né dire (capp. I, 2; II, 1). In terzo luogo, i temi psicologici e antropologici della definizione dell’essere umano come immagine di Dio e della sua ricerca o attesa di felicità, e di conseguenza del senso della storia (capp. I, 3; II, 2). Infine, la questione di epistemologia teologica intorno alla dimostrabilità o meno delle verità assunte per fede e perciò dei limiti di una teologia intesa come scienza (capp. II, 3; II, 4).

Se questi sono, come mi pare che siano, i temi di fondo, le ‘categorie’ scelte dallo studioso per la sua analisi della teologia medievale, si vede bene come questo insieme di studi si inserisca nel solco di una tradizione storico-filosofica precisa: che individua la ricezione dell’Aristotele non-logico come spartiacque determinante nella storia del pensiero medievale, che pone al centro dell’attenzione primariamente il tema dell’identità del principio divino con l’essere, che vede nel pensiero di Tommaso il compendio di un mirabile equilibrio e di una vigorosa fiducia nella ragione (p. 12), i quali poi verranno a incrinarsi nel tardo medioevo. In questo senso, non stupisce che già nell’introduzione (p. 14) venga richiamato quasi programmaticamente il Gilson della “metafisica dell’*Esodo*”, e come il nome di questo grande filosofo e storico della filosofia torni numerose volte nel volume. D’altro canto, però, questa stessa impostazione viene declinata da Ghisalberti in modo tutt’altro che schematico e semplicistico: con l’attenzione particolare dedicata alla tradizione agostiniana nell’altomedioevo e francescana nel medioevo centrale; con la sottolineatura della pluralità e varietà delle posizioni elaborate nella teologia ‘razionale’ medievale; con il ruolo centrale attribuito alla teologia negativa, che, si mostra, dallo Pseudo-Dionigi in poi ha continuato, anche attraverso lo stesso Tommaso (si pensi alla problematica dei nomi divini) e fin nel basso medioevo, a fare da contraltare alle esigenze di comprensibilità e dimostrabilità scientifica; ancora, con l’individuazione, anche in Tommaso, dell’ancoraggio stretto del tema del Dio-essere con quello, di ascendenza neoplatonica, del Dio-Uno, o con l’ampio spazio dato all’antropologia e alla teologia della storia, in particolare nel capitolo dedicato a Bonaventura, di cui viene sottolineato il debito nei confronti di Gioacchino da Fiore; infine, con il rilievo dato alla riflessione di Scoto e Ockham, i quali non vengono presentati tanto come pensatori della decadenza o della rottura di un equilibrio precedente quanto come figure di nuovi equilibri, di diverse sintesi.

Dopo questa fin troppo lunga premessa è bene ora che passiamo a delineare la struttura del libro di Ghisalberti e i singoli temi trattati in ogni sua sezione. Il volume si divide in due parti, ognuna suddivisa in quattro capitoli, i quali tutti si susseguono secondo un ordine sia tematico sia cronologico. La prima parte ha come titolo *La trascendenza e le sue ragioni* e tratta del periodo dalla tarda antichità fino alla primissima ricezione dell’Aristotele metafisico all’inizio del XIII secolo, la seconda parte del periodo successivo. Anche la struttura del volume rende evidente come l’assimilazione dell’opera non logica di Aristotele sia rite-

nuta una svolta non paragonabile ad alcun'altra acquisizione di scritti filosofici o teologici antichi nella storia della teologia medievale.

Il primo capitolo della prima parte, che ha per titolo *Il sommo bene e il mondo imperfetto. L'ascesa boeziana a Dio nella Consolazione della filosofia*, è consacrato alla riflessione su Dio che emerge nella prosa X (paragrafo 1) e nel verso IX (paragrafo 2) del libro III della *Consolatio* boeziana. Il discorso di Ghisalberti prende dunque le mosse dall'esame della dimostrazione da parte di Filosofia dell'esistenza di Dio come sommo bene, ente perfetto postulato dall'esistenza di ogni ente imperfetto, e sola vera felicità. Ghisalberti fa risuonare il testo boeziano mettendolo a confronto con alcune posizioni e formule di autori sia successivi, come Anselmo d'Aosta e Duns Scoto, sia antecedenti, come il Platone del *Timeo* e il Proclo commentatore del *Timeo*. Colpisce a un primo sguardo, in questa sezione dedicata a Boezio, l'assenza degli *Opuscoli teologici* di questo autore, capolavori della teologia speculativa tardo-antica con una importante ricezione nel medioevo: ma in questo capitolo si trattava, nell'ottica di Ghisalberti, di mettere in risalto la trattazione del tema dell'identificazione di Dio con il bene, l'essere perfetto, la felicità vera, e in effetti questo non è un tema degli *Opuscoli*, che anzi semmai lo presuppongono. Ghisalberti invece farà riferimento ad essi più avanti, quando, nel capitolo dedicato a Guglielmo d'Alvernia, richiamerà la riflessione del *De hebdomadibus* boeziano sul *bonum* primo e secondo (p. 71), e in quello su Tommaso d'Aquino richiamerà la fondamentale distinzione, sempre del *De hebdomadibus*, tra *esse* e *id quod est* (p. 107).

Il secondo capitolo della prima parte ha per titolo *Il nome dell'assente. Alle radici della teologia negativa di Dionigi l'Areopagita*, ed è invece dedicato alla teologia negativa nell'opera dello Pseudo-Dionigi, in quasi plastico controcanto rispetto a quella che potremmo definire (ma non è formula adottata esplicitamente da Ghisalberti) la teologia 'affermativa' di Dio come bene, essere, felicità e perfezione della *Consolazione* boeziana, oggetto del primo capitolo. Il tema della teologia negativa qui introdotto è fondamentale nell'economia della teologia razionale medievale come la presenta Ghisalberti e infatti esso tornerà in tutto il resto del volume come una idea di fondo con la quale, in misura e modi diversi, tutti gli autori successivi dovranno confrontarsi. Il capitolo si compone di due paragrafi, il primo ha per titolo *La negazione e il suo oltrepassamento*, il secondo *Dio come coincidenza degli opposti*. La teologia negativa dello Pseudo-Dionigi viene presentata da Ghisalberti come qualcosa che va ben al di là della pur importante constatazione della limitatezza di ogni predicazione affermativa a proposito della divinità e dunque dell'esigenza di accompagnarla con la corrispondente negazione e col superamento di questa contrapposizione in una predicazione superaffermativa. Piuttosto, per Ghisalberti l'esito dell'apofatismo è «vincolato alla risalita verso una identità anteriore [...] che consente al pensiero [...] di mettersi in condizione adorante, amante, contemplante» (p. 30). Già queste poche parole rendono l'idea di come la "teologia razionale" medievale di cui parla Ghisalberti non sia una speculazione puramente teorica ma implichi anche la dimensione della partecipazione affettiva e del desiderio. Infatti, per Ghisalberti già «la proposta dionisiana si dispone su di una terza via, ulteriore all'afferma-

zione e alla negazione, la via del riconoscimento dell'assoluta precedenza di Dio, per cui Dio non va pensato, bensì ricevuto» (p. 36). Temi che si ripresenteranno potenziati quando la dimensione dell'antropologia, della teologia della storia e dell'escatologia verranno in primo piano nei capitoli successivi.

Un altro punto che mi pare centrale della sezione dedicata allo Pseudo-Dionigi è il fatto che Ghisalberti, al termine del capitolo, esamina la riflessione sul numero presente nel trattato *Sui nomi divini*, e lo fa ponendola in parallelo con la tradizione neopitagorica e neoplatonica (Teone di Smirne, Plotino): è con questa congerie di testi pagani oltre che cristiani che si fa strada nella tradizione medievale latina l'idea della divinità come Uno, intendendo l'Uno non come numero ma come principio metafisico da un lato, e come «dono atteso dell'acquietarsi del movimento» dall'altro (pp. 44-45).

Col terzo capitolo – *L'uomo immagine di Dio. Lineamenti di antropologia teologica altomedievale* – viene introdotta una nuova “categoria del medioevo teologico”, quella dell'essere umano come immagine della divinità e come anima che si serve di un corpo. Quale rappresentante emblematico di questa ‘categoria’, che ha come protagonista primario Agostino e affonda anch'essa le sue radici nel neoplatonismo antico oltre che nel tema biblico dell'uomo immagine di Dio, Ghisalberti sceglie innanzitutto Cassiodoro e il suo *Liber de anima*. Nel secondo paragrafo, l'attenzione si concentra invece su Giovanni Scoto Eriugena e sull'idea, fondamentale nel pensiero di questo grande filosofo e teologo del IX secolo, dell'essere umano come figura mediana e mediatrice tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Pensato nel progetto originario come natura semplice e intelligibile, l'essere umano a causa del proprio rifiuto del divino cade nella materialità ed è sottoposto alla forma di riproduzione che è propria degli animali. Al culmine del processo di divisione, però, che si manifesta nella divisione dei sessi presso il genere umano, originata dal peccato, corrisponde anche l'inizio dell'inversione del processo, e dunque della ricomposizione. L'antropologia in Eriugena fonda l'escatologia: quell'essere semplice e puramente intelligibile che non è mai esistito davvero se non come progetto divino è in realtà l'obiettivo finale, un'immagine della divinità che dovrà giungere a compimento grazie alla mediazione del Cristo. Il terzo capitolo si chiude infine con un paragrafo dedicato a Guglielmo di San Thierry e le sue teorie delle facoltà dell'anima come espressione della Trinità e della contemplazione come elevazione dell'essere umano verso Dio.

Il quarto capitolo ha per titolo *L'uso dei trascendentali in teologia. Il De Trinitate di Guglielmo d'Alvernia*. Qui torniamo a una teologia in senso più stretto speculativa e ‘affermativa’: questo capitolo in effetti si ricollega, tra i tre precedenti, soprattutto al primo, quello dedicato a Boezio e alla categoria di Dio come bene. Preliminarmente, Ghisalberti osserva come in Guglielmo d'Alvernia, che pure mostra di conoscere le opere di Aristotele, prevalga tuttavia il sospetto verso le novità presentate da questi testi, la cui diffusione egli cerca di contrastare con energia. Ghisalberti prende in considerazione Guglielmo d'Alvernia soprattutto in quanto ha introdotto, sulla scia dei precedenti boeziani, la riflessione su Dio in quanto bene ed ente (*bonum ed ens*), presentando in questo modo «una delle

prime tematizzazioni scolastiche sui trascendentali» (p. 71). Di Guglielmo sono indagate in particolare le prove dell'esistenza di un sommo ente e di un sommo bene per essenza (e non per partecipazione), che sono discusse per confronto con le prove anselmiane, sia del *Monologion* sia del *Proslogion*. Infine, viene messo in risalto come con Guglielmo si palesi «una significativa innovazione, quella di mettere in secondo piano [...] l'idea di *summum bonum* e di *optimum*, per concentrare l'attenzione su quella di *ens per essentiam*» (p. 79). Per Guglielmo l'essere per essenza è la prima fonte di ogni essere, un «fondamento dell'universo che esiste per se stesso», necessariamente postulato dalla precarietà dell'essere possibile: conclusione alla quale concorrono sia l'ontologia aristotelica sia il pensiero teologico di Agostino (p. 83). Anche per questo capitolo, se ci limitassimo ad una disamina attenta solo al dato cronologico, si potrebbero cogliere alcune assenze: il XII secolo latino ha dei campioni di teologia razionale in Pietro Abelardo, in Gilberto di Poitiers commentatore degli *Opuscoli teologici* di Boezio, in Alano di Lilla, Prepositino da Cremona e Stefano Langton, tanto per fare solo alcuni dei possibili nomi, con le loro acute riflessioni sui nomi divini, sulla *translatio* necessaria del discorso teologico, sulla sua univocità o equivocità rispetto a quello naturale - riflessioni che preludono alle successive discussioni sull'analogia. Ma il fatto che questi teologi non compaiano qui e che solo alcuni di essi siano nominati di sfuggita nel seguito ha la sua ragion d'essere nell'impostazione selettiva del volume, che come ho detto incrocia il criterio cronologico a quello della scelta di determinati e specifici temi.

La seconda parte del libro ha per titolo «*Il Dio di Abramo*» e «*il Dio dei filosofi*»: un titolo che allude a uno degli argomenti che in essa saranno trattati, ossia quello della discussione, nel medioevo centrale e tardo, intorno alla possibilità e ai limiti di una riflessione intorno a Dio che proceda solo grazie alle risorse della filosofia. Questa seconda parte si apre con un capitolo dedicato a Tommaso d'Aquino: *Dio come Essere e Dio come Uno. La sintesi di Tommaso d'Aquino*. La prima chiave di lettura adottata da Ghisalberti per presentare le peculiarità della teologia tommasiana è quella della riflessione intorno ai nomi divini, la seconda è la tesi della convertibilità di ente e uno, la terza la «metafisica dell'*Esodo*» e dunque la tesi della primarietà dell'essere come attributo divino anche rispetto a quello della sua unità (p. 99). Tommaso viene così collocato all'incrocio o come 'sintesi' delle tradizioni esaminate nella prima parte del libro - il neoplatonismo di origine greca dello Pseudo-Dionigi con la teologia negativa e quello latino di Boezio con l'identità di Dio, bene, essere e uno - con le novità apportate dalla filosofia di Aristotele: in primis il Dio pensiero di pensiero ma anche causa dell'essere, del vivere e del conoscere di tutte le cose (p. 109). In Tommaso allora «c'è una riassunzione della filosofia antica, che in parte è speculativamente nuova e in parte si configura come l'alveo di una confluenza sviluppatasi lungo un arco cronologico secolare, come il punto di raccolta di un cammino che era iniziato [...] con il rinnovamento del platonismo in Plotino, con l'inserimento dell'ontologia aristotelica in quella neoplatonica ad opera di Porfirio, con l'assunzione delle categorie plotiniane e porfiriane nell'esposizione del dogma cristiano in Mario Vittorino, con la compresenza di metafisica dell'*Esodo* e

di metafisica platonica in Agostino e in Dionigi l'Areopagita. Tutto ciò è efficacemente espresso dall'affermazione della perfetta convertibilità di ente e uno, dove l'Uno metafisico ha perso la connotazione di categoria fondativa [...] per collocarsi allo stesso livello dell'ente, primaria nozione per la comprensione di qualsiasi positività e subito postulante un piano fontale originario, quello dell'essere assoluto o sussistente» (p. 111).

Con il secondo capitolo della seconda parte – *Teologia e storia in san Bonaventura* – entriamo in una dimensione a prima vista radicalmente diversa. Qui viene infatti considerata la teologia della storia di Bonaventura, con l'intento di «esaminarne gli sviluppi in rapporto alla sua concezione escatologica, nella convinzione che la proiezione verso l'escatologia diventi il luogo privilegiato per capire quella complessa trama di relazioni, all'interno di un cosmo ordinato, di cui per Bonaventura si intesse la storia» (p. 114). Ghisalberti, prendendo posizione in modo esplicito nell'ambito di un dibattito in corso nella seconda metà del secolo passato, propende per una lettura della teologia della storia di Bonaventura che ne mette in risalto il debito nei confronti dell'escatologia gioachimita. Nel primo dei due paragrafi di cui si compone il capitolo sono esaminati la concezione del tempo esposta nel *Commento alle Sentenze* del teologo francescano e incentrata intorno alla nozione di istante o *nunc*, la periodizzazione secondo sette età che si susseguono dalla creazione al giorno del giudizio, esposta nel prologo al *Breviloquium*, e il raccordo tra le tappe dell'elevazione verso Dio e i sei giorni della creazione nell'*Itinerarium mentis in Deum*. Sia nel *Breviloquium* sia nell'*Itinerarium* emerge, secondo Ghisalberti, una concezione della storia incentrata intorno all'idea di una progressione – *progressus* – intesa come graduale incremento dell'intelligenza delle Sacre scritture che procede non secondo ragionamenti e definizioni, bensì per dono sovranaturale. Un'analoga idea di progresso si può rinvenire, secondo l'interpretazione proposta, nelle *Collationes in Hexaemeron* e nelle *Legenda Maior*, nelle quali la prospettiva escatologica viene ancor più alla luce: in particolare, essa emerge nell'idea di Francesco d'Assisi come rappresentante già nel presente dei *sursumactivi*, i contemplativi o estatici che alla fine dei tempi costituiranno l'ultimo e più perfetto ordine. Il Bonaventura che ci viene qui presentato è un Bonaventura che quanto più si lascia coinvolgere dalla teologia della storia di marca gioachimita e dagli «aspetti sapienziali dell'indagine teologica», tanto più si allontana dai «modelli scientifici del sapere filosofico e teologico» (p. 126).

Il terzo capitolo della seconda parte è dedicato a Scoto e ha per titolo *Il Dio dei teologi e il Dio dei filosofi in Giovanni Duns Scoto*. Nei tre paragrafi che lo compongono sono esaminate le trattazioni di Scoto dell'onnipotenza teologica, del "Dio dei filosofi", e del rapporto tra ragione e fede, ossia della misura in cui si possono dimostrare contenuti rivelati e dunque assunti dai credenti per fede. Anche in questo caso, Ghisalberti fa riferimento ad alcuni dibattiti interpretativi aperti al tempo della pubblicazione della prima edizione del volume, ma questo non toglie interesse e attualità alla sua disamina. A proposito dell'onnipotenza divina, Ghisalberti ritiene che vi sia una incongruenza nella posizione di Scoto, secondo il quale è possibile dimostrare l'esistenza di Dio come ente perfettissi-

mo e infinito ma non la sua onnipotenza (intesa come onnipotenza teologica: ossia come possibilità di operare qualsiasi atto produttore di effetti anche senza la cooperazione delle cause seconde). Secondo Ghisalberti, tale incongruità trova la sua origine nel contesto storico della ricezione delle dottrine aristoteliche tramite la mediazione araba, in una applicazione relativamente rigida del principio secondo il quale ciò che è rivelato non può essere oggetto di dimostrazione filosofica (principio che Scoto fa valere per la dimostrazione dell'onnipotenza teologica ma non per quella dell'infinità di Dio), e nella indisponibilità di questo teologo a pensare una ragione filosofica che operi altrimenti rispetto a quanto fatto dai filosofi peripatetico-arabi. Condizioni e convinzioni, queste, che «dovevano trovare in Ockham la loro più corretta applicazione metodologica» (p. 140).

Onnipotenza divina e creazione dal nulla in Guglielmo d'Ockham è il titolo dell'ultimo capitolo del volume, anch'esso, come i due precedenti, attraversato da una sua vena polemica. Nell'introduzione al capitolo viene innanzitutto argomentato che la tesi di Ockham dell'inconoscibilità di Dio – se non attraverso la riflessione su concetti – è l'inevitabile e coerente conseguenza della sua metafisica secondo la quale esistono solo realtà singolari, singoli individui, mentre alle classi corrispondono solo raggruppamenti concettuali. Dio non è una cosa, una *res* di cui si possa avere conoscenza per esperienza, e di conseguenza il concetto di Dio si può formare solo a partire dalla considerazione di altri concetti, provenienti, questi ultimi, dalle cose create ed esperite. Nel primo paragrafo, dunque, si espone la tesi di Ockham secondo la quale «la definizione di Dio come unico essere totalmente trascendente nella perfezione qualsiasi altra realtà è desunta dalla rivelazione» (p. 145). Razionalmente, si può arrivare solo all'esistenza di Dio come natura perfettissima attraverso la «prova della conservazione», per quanto non si possa escludere categoricamente che ne esistano più di una. In accordo con la tradizione pseudodionisiana e «con l'insegnamento esplicito di Tommaso d'Aquino», Ockham ritiene che l'essere umano *viator* non possa avere alcuna conoscenza adeguata dell'essenza divina (p. 147). Il fondamento del discorso su Dio è dato dalla rivelazione.

Il secondo paragrafo del quarto capitolo tratta della teoria della creazione in Ockham. Anche il fatto che Dio crei non necessariamente bensì liberamente e senza alcun mediatore va ammesso per fede e non può essere dimostrato con argomenti razionali inequivocabili (p. 150). Quella della stessa creazione *ab aeterno* è una ipotesi non contraddittoria e teologicamente proponibile. Ad ogni modo, per Ockham almeno a qualche conclusione razionale si può arrivare anche nella riflessione sull'azione di Dio come creatore: una volta ammesso, «per fede o per argomentazione persuasiva, che Dio crea le cose, non si può affermare senza cadere in contraddizione che Dio agisce come causa naturale. Occorre perciò affermare che la modalità dell'agire *ad extra* di Dio non può essere che la contingenza, la libera decisione della sua volontà» (p. 153). Sulle conseguenze di questa posizione si chiude l'ultimo paragrafo del quarto capitolo, e con esso tutto il libro: paragrafo che ha il titolo *Creazione e onnipotenza di Dio*. Se Dio agisce liberamente, è necessariamente anche onnipotente. A proposito della questione

“se Dio possa fare qualcosa che non fa né farà”, Ockham assume una posizione nettamente diversa da quella che aveva preso, due secoli prima, Pietro Abelardo: mentre per Abelardo Dio non può fare nulla di diverso da quello che fa, infatti, per Ockham, «se Dio è causa libera, non vuole necessariamente tutto ciò che può volere, perciò si può affermare che Dio può fare altro rispetto a quello che compie, anche se l'assunto non è rigorosamente dimostrabile, risultando un corollario della libertà dell'agire di Dio, che non è afferabile per via di ragione apodittica. [...] Tutti gli enti del cosmo sono iscritti in tal modo in un ordine contingente, l'unico ordine attuato, ma non l'unico ordine attuabile dalla sovrana potenza del Dio creatore, *ab-solutus*, sciolto da qualsiasi vincolo o limitazione che non sia l'intrinsecamente contraddittorio» (pp. 154-155).

Giunti al termine della sintesi dei temi trattati nel volume di Ghisalberti, possiamo riprendere la questione lasciata in sospeso all'inizio di cosa sia la “teologia razionale del medioevo” nella rappresentazione che ne fa questo eminente studioso del pensiero medievale. Nella partizione boeziana del sapere in voga in tutto l'alto medioevo, e che si basa su quella della *Metafisica* di Aristotele, la filosofia si divide in speculativa e pratica e la filosofia speculativa si divide a sua volta in fisica, matematica (ossia, usualmente, le arti liberali) e ‘teologia’ o “filosofia teologica”. Se intendiamo dunque la “teologia razionale” come corrispondente a questa parte della filosofia, essa non solo ricade all'interno della filosofia, ma anzi ne costituisce la più alta parte. A questa teologia razionale *alias* filosofia teologica si possono ricondurre tante forme di teologia medievali che fanno ricorso ad una ragione di tipo grammaticale (ad es., per limitarmi al XII secolo di cui sono più esperta, le *Regulae* di Alano di Lilla), aritmetico (Teodorico di Chartres o il *Libro dei ventiquattro filosofi*), geometrico (*Ars catholicae fidei* di Nicola d'Amiens), astrattivo, logico, deduttivo, retorico (Anselmo d'Aosta, Abelardo, Gilberto di Poitiers, il *Liber de causis*...).

Evidentemente però non è questo, o almeno non è solo questo, il senso dell'espressione “teologia razionale” per come la usa Ghisalberti. Che non si tratti qui solo di “teologia filosofica” in senso stretto lo mostra il fatto stesso che vengano compresi nel volume autori in una certa misura ‘antifilosofici’ come Giuglielmo di Saint-Thierry, Guglielmo d'Alvernia e Bonaventura. Piuttosto, la formula “teologia razionale” sembra avere in questo volume un senso più ampio e a un tempo più ricco e sfumato. Come abbiamo visto, infatti, nel libro sono considerate come “categorie della teologia razionale” realtà anche molto distanti tra loro come la teologia negativa pseudodionisiana, la metafisica dell'*Esodo* di Tommaso d'Aquino, la teologia della storia escatologicamente orientata di Bonaventura, la riflessione intorno alla creazione libera e alla contingenza del mondo in Ockham. Dunque, la ‘ragione’ a cui dobbiamo pensare qui non è una delle facoltà dell'anima della nota classificazione boeziana – sensi, immaginazione, ragione, intelligenza – né è la ragione dianoetica in quanto definiente, calcolante, astrante, sillogistica, deduttiva. O meglio, è sì questo a volte, ma è anche e soprattutto altro. È una modalità plurale di pensiero che, pur ancorandosi in ogni periodo e in ogni autore alle tradizioni testuali di volta in volta ricevute, si muove fluida sotto la spinta delle diverse personalità e incorporando, accanto alle istanze

più prettamente scientifiche e filosofiche, altre affettive altrettanto importanti, come il desiderio, l'attesa, il timore o la speranza.

Questa ampia e plurale nozione di "teologia razionale" mi ricorda, chi sa perché, i concetti dei molteplici "stati della ragione" e delle "filosofie della religione" suggeriti da Paul Vignaux – allievo, seppure critico, di Etienne Gilson – nella fondamentale introduzione alla seconda edizione del suo *La filosofia del medioevo* (1987). Sono proprio tali accezioni fluide e polivalenti dei termini 'filosofia', 'ragione', 'teologia', più di qualsiasi altre fedeli alla polisemicità che gli stessi termini hanno nel medioevo latino, a permettere a Ghisalberti di tracciare, all'interno della foresta che è la teologia medievale latina, un così particolare, invitante e illuminante percorso.

LUISA VALENTE