

VI

DAL SECOLO QUINTO AL 1100

1. S. CIRILLO di Alessandria († 444)

Cirillo, vescovo di Alessandria di Egitto, presiedette al 3° Concilio Ecumenico (Efeso, 431 d.C.), nel quale fu condannata l'eresia "nestoriana". Ad Efeso fu confermata la fede nella divinità di Gesù, fede che trovò la sua riconoscibilità nell'invocazione a Maria *Theotokos*, "Madre di Dio".

Cirillo scrisse, fra l'altro, una «grande opera apologetica»¹, in 30 libri (dei quali ci sono rimasti solo i primi dieci), intitolata *Contro Giuliano*.

Nel libro VIII leggiamo alcuni passi che interessano la nostra ricerca. Vi si motiva infatti la fede mediante il ricorso alla Bontà di Dio, il quale non può non aver cura dell'uomo.

«Bisognava infatti, bisognava, che egli, essendo Dio ed essendo buono, aiutasse i perduti»².

«Tutti quanti sulla terra sono stati trascinati in una estrema miseria... Che cosa allora doveva fare il Creatore di ogni cosa (*quid tamen faceret universi Deus*)? Permettere agli spiriti immondi di dominare sull'umanità? O che la malignità del diavolo risulti più forte dei suoi voleri? Non salvare chi si trova in pericolo? Non protendere una mano salvatrice a chi giace nella sventura? Non trasportare a cose migliori gli irretiti nei vizi peggiori? Non illuminare la mente oscurata? Non riportare sulla via l'errante? Ma come potrebbe [Dio] essere buono se, nonostante per nessun motivo sia minimamente lecito fare questo, non avesse avuto nessuna cura di noi? Perché ci ha portato all'essere e alla vita, se non ha compassione di coloro che soffrono senza speranza e che trascinano la vita in gravi angustie?... Perciò anche se la mediocrità della nostra mente è vinta dalla straordinarietà

¹ B. ALTANER, *Patrologia*, 4 ed. ital., Casale Monf. 1952, n. 281, p. 205.

² S. CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Adversus libros athei Iuliani* (ovvero *Contra Julianum*), VIII, PG 76, 925 (lat. : «Cum enim Deus sit, ac bonus utique debebat (*èdei gar, èdei Theòn onta cai agathòn*) epitulari perditis, et irritam diaboli invidiam reddere»).

degli avvenimenti, non per questo bisogna disprezzare la natura soprannaturale e ineffabile... **(A)ltrimenti non sarebbe ormai assurdo nulla, neanche dubitare dell'esistenza del Creatore.** Chi tra noi infatti può capire o dire in che modo è stato acceso ed è apparso questo vastissimo cielo, e il sole, e la luna, e tutto il resto...»³.

In un passo successivo, Cirillo dice che la ragione umana può e deve conoscere l'esistenza della Provvidenza; infatti – scrive – è «insita nell'umana natura» una «scienza innata», per cui l'uomo, “partendo” «dall'esistenza, dall'ordine e dalla bellezza del cosmo», può riconoscere la “sapienza” e la “forza dell'“Artefice”. Sapienza e Forza: endiadi che definisce la Provvidenza.

«Diciamo in modo assoluto che è insita nell'umana natura la conoscenza di Dio, e che il Creatore ha seminato in essa una scienza innata di tutto ciò che è utile e necessario alla salvezza. Non è per nulla inopportuno che colui al quale furono preparate tante cose, e che, partendo dall'esistenza, dall'ordine e dalla bellezza del cosmo e dal loro conservarsi, va diritto alla verità, osservi quanto grande, oltre ogni comprensione, sia la sapienza (*sofia*) e la forza dell'artefice che portò il cosmo all'esistenza»⁴.

2. TEODORETO DI CIRO (393 – 458 ca)

Teodoreto «occupa un posto fra i più grandi esegeti dell'antica chiesa greca»⁵, ma fu anche teologo ed apologista. Oltre a Trattati teologici e

³ *Adversus libros athei Iuliani*, VIII, PG 76, 928-929 (lat.: «Cum igitur universi mortales in extremas calamitates delati essent... Quid tamen faceret universi Deus? Impurorum daemonum potestati homines permetteret? Suis nutibus diaboli praepolleret invidia? Non servaret periclitantes? Non porrigeret salutarem manum jacentibus? Non ad meliorem frugem turpibus vitis irretitos transferret? Non eorum, qui in tenebris degebant, mentem illustraret? Non errantes in viam reduceret? At quomodo bonus esset, si, cum nullo haec prorsus negotio facere liceret, nostri nullam habuit rationem? Nam cur in principio in ortum et vitam homines eduxit, nisi misericordiam capit eorum qui malis inexpectatis vexantur, nec sine gravibus incommodis vitam trahunt?... Quare licet mentis nostrae mediocritas ab eorum quae fiunt exsuperantia vincatur, nihil tamen idcirco de supernaturali et ineffabili natura detrahendum est, imbecillitate ei adscripta; sed consentaneum magis est, quae perficere dicatur, ea citra disquisitionem reverenter probare; aut absurdi nihil utique fuerit, negare plane universi Opificem existere. Quis enim in nobis intelligere potest aut dicere, quo pacto vastissimum hoc coelum excitatum ac editum est; quo pacto sol item, ac luna...»).

⁴ *Adversus libros...*, VIII, PG 76, 753.

⁵ N. FESTA (ed.), *Teodoreto, Terapia dei morbi pagani*, I, Firenze 1931, 20-21. Cfr. B. ALTANER, *Patrologia*, n. 327, p. 248.

Commentari biblici, scrisse 10 *Discorsi sulla Provvidenza*. Compose anche, nel 423, un'opera in 12 libri, intitolata *Terapia delle malattie greche* (*Graecarum affectionum curatio*), opera che «costituisce l'ultima e forse anche la più bella delle Apologie dell'antichità cristiana contro il paganesimo»⁶.

I *Discorsi sulla Provvidenza* sono una *Teodicea*, ossia una serrata dimostrazione e un'accurata giustificazione della Provvidenza. I primi cinque offrono una minuziosa, coloratissima panoramica sulle grandi meraviglie della natura, meraviglie che dimostrano l'esistenza della Provvidenza. Teodoreto fa un'"*apologia*" (difesa) della Provvidenza: le ingiustizie e i mali della vita (che sembrano colpire in particolare i buoni) derivano dal peccato e dal cattivo uso del libero arbitrio da parte dei malvagi; la Giustizia di Dio darà a tutti, nella vita futura, giusta ricompensa e giusto castigo. Il decimo dei *Discorsi* presenta l'Incarnazione come «via carica di amore per gli uomini e al contempo adorna di giustizia»⁷.

Esortazione finale:

«Avendo saputo ciò, e avendo considerato attraverso tutte le cose la Provvidenza di Dio, e guardando l'incalcolabile amore di Dio per gli uomini e vedendone la smisurata misericordia, smettete di adirarvi contro il Creatore, imparate ad inneggiare al vostro benefattore e ricambiate con parole riconoscenti i suoi benefici»⁸.

Nella *Terapia* Teodoreto si propone una *giustificazione* della ragionevolezza della fede. Dice Teodoreto ai pagani:

«Ho udito che voi andate dicendo che noi non apportiamo nessuna dimostrazione dei nostri dogmi, ma che... raccomandiamo solo di credere... È chiaro che voi state calunniando il nostro insegnamento»⁹.

È la vecchia accusa di "fede cieca" (*a-logica*). Teodoreto risponde che anche i maestri greci iniziavano il loro insegnamento chiedendo ai discepoli

⁶ B. ALTANER, *Patrologia*, n. 327, p. 248.

⁷ TEODORETO DI CIRO, *Discorsi sulla Provvidenza*, X ; PG 83, 748 (vers. lat. – col. 747 –: «viam molitur amore plenam et justitia pulchre ornatam»). Cfr., per la trad., M. NINCI (ed.), *Teodoreto di Ciro, Discorsi sulla Provvidenza*, Roma 1988, p. 251.

⁸ *Discorsi sulla Provvidenza*, X (vers. lat. col. 774).

⁹ TEODORETO DI CIRO, *Graecarum affectionum curatio*, I (*De Fide*) 54; PG 83, col. 805 (vers. lat. – col. 806 –: «Quod si credulitatis ac fidei titulum accusatis (audivi enim vos hoc etiam usurpantes, quod dogmatum nostrorum nullam demonstrationem proferamus, solam vero fidem ac credulitatem insinuemus illis quod docemus), apertissime doctrinam nostram calumniamini»).

fiducia. Insomma, all'inizio di ogni conoscere c'è un qualche credere,. Del resto, dice, la fede è alla base di tutti i rapporti umani e di ogni attività umana.

«Non ci può essere fede senza conoscenza, né conoscenza senza fede»¹⁰. «La fede è fondamento e base della scienza»¹¹.

Poi Teodoreto esamina le singole questioni: Dio, la Creazione, gli dei, i demoni, la natura, l'uomo, la Provvidenza, il culto, i martiri, le leggi, gli oracoli, la vita eterna, la vita morale. Tutta l'opera è quasi un'antologia di citazioni – di filosofi o della Scrittura – ad uso apologetico.

Quando, nel sesto libro, tratta espressamente della Provvidenza, cita Platone e Plotino (il primo avrebbe imparato dagli Ebrei, il secondo da san Paolo). Poi introduce così il discorso sull'Incarnazione:

«Quanto ho raccolto, penso che basti per dimostrare la verità. Tuttavia ritengo che valga la pena di aggiungere a quanto ho detto solo questo, che, **una volta che si sia stabilito che il Creatore provvede a tutto, si è dimostrata inoppugnabile e indubitabile la ragione (*logos*) dell'economia del Salvatore. Infatti si conveniva a chi aveva creato l'universo e donato l'essere alle cose che non erano, di non disprezzare il genere umano che periva, in vista del quale aveva preparato tutte le cose... Non reputò giusto, il Signore di tutto, lasciare che colui, per amor del quale tutto questo era stato fatto, fosse assediato dal peccato e dato come prigioniero alla morte**»¹².

¹⁰ *Graecarum affectionum curatio*, I (*De Fide*); PG 83, 816 A (lat.: «Neque enim esse potest fides sine cognitione, neque cognitio sine fide»).

¹¹ *Graecarum...*, I; PG 83, 820 A (lat.: «Est itaque fides ceu primaria quaedam basis et crepido scientiae»). Secondo J.-N. GUINOT («Foi et raison dans la démarche apologetique d'Eusèbe et de Théodore»), in POUDERON, B. – DORE, J., ed., *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998), Teodoreto, più che dimostrare la razionalità della fede, si preoccupa di dimostrare l'irrazionalità e la superbia della non-fede: «À la différence d'Eusèbe, Théodoret se soucie finalement assez peu de démontrer la rationalité de la foi. Il lui suffit pour cela d'établir qu'elle est un moyen d'accès à la connaissance».

¹² *Graecarum...*, VI (*De Providentia Dei*); PG 83, 984 (vers. lat. – col. 983.986: «Ad confirmandam veritatem satis puto haec esse, quae collegi. Solum hoc autem operae pretium duxi jam dictis adjungi, quod **ubi semel constitutum sit curam omnium rerum gerere Conditorem, inexpugnabilis citraque omnem controversiam demonstrata est ratio dispensationis Salvatoris. Decebat enim rerum omnium Creatorem, qui rebus quae non erant ipsum esse tribuit, destructam generis humani naturam, cujus gratia visibilia omnia fecerat, non contemnere...** Aequum (*δικαιον*) igitur non putavit Dominus omnium, eum cujus gratia haec omnia facta sunt, a peccatis obsessum, ac velut captivum neci traditum contemnere: ideoque humanam induit speciem...»).

La fede è dunque “inoppugnabile” per il motivo che «il Creatore provvede a tutto». È, in fondo, un rinvio all’argomento *ex Providentia*.

Teodoreto accusa di superbia chi non trova conveniente il “modo” dell’Incarnazione, e loda l’umiltà dell’“economia” divina:

«Se voi tutte queste cose ammirate e le trovate anche confacenti a Dio, ma definite sconveniente il modo dell’economia [ossia dell’Incarnazione], anzitutto è temerario e da pazzi il presentare se stessi più sapienti di quella Sapienza che ha tutto architettato, e non essere contenti di ciò che ci viene da essa, ma pretendere di scoprire meglio di essa il da farsi. Ma poi io so bene anche questo, che, se [la Sapienza] avesse organizzato un altro tipo di terapia, avreste certamente disprezzato anche quello; siete infatti, voi, degli scontenti, e capaci solo di deridere i misteri dell’economia divina»¹³.

3. S. VINCENZO di Lerino (+ prima del 450)

Vincenzo, monaco nel monastero di Lerino, scrisse nel 434 due *Ammonimenti* (*Commonitoria*), «relativi al principio cattolico della tradizione»¹⁴.

Egli raccomanda la fedeltà alla tradizione cattolica.

Nel primo *Commonitorium* (l’unico pervenutoci per esteso), egli lamenta la molteplicità delle interpretazioni della Scrittura, donde scismi ed eresie:

«A causa della sua stessa profondità. non tutti comprendono la sacra Scrittura in uno solo e medesimo senso, ma ciascuno la interpreta in modo diverso, cosicché quante persone ci sono, altrettante sentenze sembra che se ne possano ricavare»¹⁵.

Vincenzo propone il ricorso all’“autorità”, intesa come fedeltà alla tradizione rappresentata dalla Chiesa cattolica:

«È perciò assai necessario, a causa dell’enorme tortuosità di errori così diversi, che la linea dell’interpretazione profetica e apostolica venga indirizzata secondo la norma del senso cattolico della Chiesa. E nella stessa Chiesa cattolica, bisogna fare molta attenzione a tener per vero ciò che ovunque, ciò che sempre, ciò che

¹³ *Graecarum...*, VI (*De Providentia Dei*); PG 83, 988 (vers. lat. col. 987).

¹⁴ B. ALTANER, *Patrologia*, Casale Monf. 1952⁴ (orig.: Freiburg i. B. 1951¹³), n. 417, p. 335.

¹⁵ VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitorium primum*, II, PL 50, col. 640.

da tutti è stato creduto (*quod ubique, quod semper quod ab omnibus creditum est*)... E ciò infine avverrà, se seguiamo l'universalità, l'antichità, il consenso. Seguiremo l'universalità se riconosciamo come vera soltanto quella fede che tutta la Chiesa confessa su tutta la terra; l'antichità se in nulla recediamo da quanto è chiaro che i santi predecessori e i nostri padri hanno celebrato; e similmente il consenso, se, in questa fedeltà all'antico, seguiamo le decisioni e le sentenze di tutti o quasi tutti ugualmente i sacerdoti e i maestri»¹⁶.

Qualcuno, nella Chiesa, oserà aggiungere qualcosa al deposito della fede? Sarà – per i buoni – una tentazione, che “la Provvidenza” potrà permettere solo per provare e rafforzare la loro fede¹⁷.

4. S. GIOVANNI DAMASCENO (675 ca. – 749)

Giovanni di Damasco «è l'ultimo grande teologo universale dell'antica Chiesa greca... Deve la sua fama principale all'opera dal titolo *Fonte della conoscenza*, la cui terza parte (*De fide orthodoxa*) ha costituito il manuale classico di dogmatica della Chiesa greca e della slava-ortodossa durante il Medioevo e in parte fino ai tempi moderni»¹⁸.

Il Damasceno è “teologo”, nel senso che egli applica la “ragione” alla fede. È anche il primo a proporre una lista delle “prove” razionali dell'esistenza di Dio.

La ragione “animale”, la ragione che pretende “giudicare” l'opera divina, non è in grado di capire le vie di Dio; ma se si lascia guidare dalla fede, troverà tutto chiaro e coerente:

«...È stoltezza per coloro che non con fede accolgono e considerano la bontà e l'onnipotenza di Dio, ma investigano le cose divine con ragioni umane e naturali. Infatti, le cose di Dio sono al di là di ogni natura e parola e pensiero. Se uno perciò si rigira nel chiedersi in che modo e perché Dio abbia prodotto tutto dal nulla, e cerchi di raggiungere ciò con ragioni naturali (*fisicòis logismòis*), non lo capirà affatto. Animale e diabolica è infatti una simile scienza. **Chi invece, guidato come per mano dalla fede, pensa al Dio buono, e onnipotente, e vero, e sapiente, e giusto, troverà tutto chiaro e conveniente, e scoprirà la giusta via...** Sebbene ogni azione di Cristo e ogni compiersi di

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, XII, col. 654; PL 50, col. 654.

¹⁸ B. ALTANER, *Patrologia*, n. 515, p. 393.

miracoli sia luminoso, divino e mirabile, non c'è, tuttavia, nessuna cosa fra tutte più degna, che la sua croce veneranda...»¹⁹.

Tra i molti passi in cui il Damasceno esalta la Bontà e Provvidenza di Dio, possiamo citare il seguente:

«Dio, buono, tutto-buono, super-buono, colui che è totalmente bontà, per la sua smisurata ricchezza della sua bontà non sopportò di essere lui solo buono, o solo la sua natura, da nessuno altro partecipata, ma creò per questo anzitutto le potenze intelligenti e celesti, poi il mondo visibile e sensibile, poi, da intelligenza e sensibilità, l'uomo.. E tutto ciò che deriva da lui partecipa alla sua bontà secondo l'essere (*katà tò einai*). Egli infatti è a tutti l'essere (*autòs gar esti tois pasi to einai*), poiché in lui sono gli enti, non solo perché egli li ha portati dal non essere all'essere, ma perché la sua potenza li custodisce e abbraccia»²⁰.

5. (Ps.) ANASTASIO SINAITA († inizio sec. VIII)

Un'interessante testimonianza dell'argomento apologetico *ex Providentia* si trova in una *Disputa contro i Giudei*, che porta il nome di Anastasio Sinaita («strenuo difensore della dottrina della Chiesa contro Nestoriani, Monofisiti, Monoteliti e Giudei»), che morì poco dopo il 700). Ma un accenno – nell'opera – agli “ottocento e più anni” trascorsi dalle profezie di Cristo sembra portare quest'opera al secolo IX. L'opera ha certo subito, col tempo, molte aggiunte e molti adattamenti. Vi compare addirittura un riferimento ai “Turchi”, per cui alcuni preferiscono ritardarne la composizione almeno fino all'arrivo dei Turchi (1050 d.C.). Ma i *Trattati contro gli Ebrei* (“*contra Judaeos*”), di cui questa *Disputa* è un esempio, erano una specie di prontuario di argomenti per prediche o discussioni, per cui ogni tanto qualcuno vi aggiungeva qualcosa.

¹⁹ GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, XI; PG 94, 1128 (vers. lat.: «Stultitia enim illis est, qui ea suscipiunt, nec Dei bonitatem et omnipotentiam considerant; verum res divinas humanis naturalibusque rationibus investigant. Etenim quae Dei sunt, naturam et sermonem et cogitationem superant. Nam si quis animo volvat quonam pacto, et cur Deus omnia ex nihilo produxerit, naturalibusque rationibus id assequi contendat, nequaquam hoc comprehendet. Animalis enim et diabolica est hujusmodi scientia. Qui vero fide veluti manu ductus, Deum bonum, et omnipotentem, et verum, et sapientem, et justum cogitat, omnia plana et aequabilia, viamque rectam inveniet... Quanquam autem omnis Christi actio et miraculorum editio, praeclara, divina ac mirabilis est: nihil tamen est ex omnibus quod admiratione dignius sit, quam veneranda ipsius crux...», PG 94,1127.1130).

²⁰ *De fide orthodoxa*, XIII; PG 94, 1136.

I “*Contra Judaeos*” appartengono ad un “genere letterario” ben preciso²¹, e seguono una linea apologetica sempre uguale: si elencano le profezie; se ne dimostra l’avveramento in Cristo e nella Chiesa; si fa poi memoria dei miracoli; si ricorda la mirabile diffusione della Chiesa; infine si mette in bella mostra la distruzione di Gerusalemme, e le sciagure attuali del popolo ebreo, le quali vengono spiegate come realizzazioni di profezie scritturistiche e come “segno” della riprovazione divina, e quindi come “segno” *a contrario* della verità della fede cristiana.

Nella *Disputatio*, Anastasio Sinaita (o lo pseudo-Anastasio Sinaita) apostrofa i Giudei in maniera assai forte, così come ormai da lungo tempo era costume presso gli apologeti. A dir il vero nei Padri (Origene, Giovanni Crisostomo, Agostino) le apostrofi potevano risultare ammorbidite dalla “carità” pastorale. Ma il tono si era poi gradualmente irrigidito, man mano che da un lato la Cristianità si era stabilizzata, e d’altro lato i Giudei si ostinavano a rifiutare quella conversione che, quanto più veniva loro predicata come logica e doverosa, tanto più risultava ad essi violenta e offensiva. In tal modo, i “cristiani” (cattolici e non-cattolici) si mostrarono spesso ostili ai “giudei”. Su quei “perfidi” e “pervicaci” veniva spesso riversata l’accusa di “deicidio”, accusa che avvelenerà fino a tempi recenti i rapporti ebraico-cristiani; e le loro tribolazioni venivano interpretate come un destino meritato²². Ma i “cristiani” non furono “antisemiti”, perché mai ne fecero una questione di “razza”. Del resto, oltre che Cristo, Maria e gli Apostoli, anche molti santi e molti vescovi erano di sangue “giudaico”.

Anastasio, come tutti, parte deciso, lancia in resta:

«C’è forse tra voi più un profeta dopo Giovanni Battista?... Dov’è il vostro tempio? Eccolo distrutto e abbandonato. Dove sono le Tavole che avete ricevuto? Ecco, non esistono. Dove sono i vostri sacrifici?... Percorri l’Occidente, osserva l’Oriente, controlla ogni terra sotto il cielo, le stesse isole Britanniche, le stesse plaghe più occidentali ed estreme del mondo: tutto ciò che riguarda la religione dei Giudei e dei pagani è sorpassato e abolito; troverai invece che i misteri tutti del Cristo sono creduti, onorati e confermati»²³.

²¹ Per il “dialogo” tra Cristiani ed Ebrei cf. anche T. HORVATH, «L’apologetica nella Chiesa occidentale dal periodo classico della Scolastica all’inizio della Riforma», in G. RUGGIERI (ed.), *Enciclopedia di Teologia Fondamentale*, vol. I, Genova 1987, 260ss.

²² I cristiani non si capacitavano che i Giudei opponessero una quasi assoluta impermeabilità alla loro predicazione; li accusavano quindi di pervicace ostinazione nel male; cf. T. HORVATH, «L’apologetica...», cit. Tanto più eccezionale sarà dunque la compassione per gli Ebrei che sarà dimostrata, ad esempio, da Abelardo nel suo *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*; cfr. *infra*, cap. VII, note 19ss.

²³ ANASTASIO SINAITA, *Disputatio adversus Judaeos*, PL 89, 1221 (lat.: col 1222).

Come si vede, anche al nostro autore interessa molto, oltre che l'apologetica basata sulle profezie, una apologetica di tipo storico. Tutto ciò è normale, abbiamo detto, in simili *Dispute*. Ma ecco che l'argomentazione perviene poi al "nostro" argomento: Dio non avrebbe potuto permettere che una religione di santità, come la religione cristiana, si diffondesse con tanta forza nel mondo, se essa non fosse la religione vera.

Per Anastasio Sinaita, il sostegno divino si rivela addirittura nel successo storico-politico dell'Impero "cristiano". Scrive:

«La nostra fede, da tanti nemici vessata e impugnata, sta e non crolla; ...in mezzo ai popoli, in mezzo anche a coloro che ci dominano e ci perseguitano, abbiamo chiese, piantiamo croci, costruiamo nuove chiese, celebriamo i misteri... E' sicuro che non c'è stato mai un popolo oppresso per così tanto tempo che non sia stato distrutto, al di fuori del **popolo dei Cristiani: il quale non sarebbe rimasto così indistruttibile, sebbene attaccato da tutte le genti, se non l'avesse conservato la mano del Signore, e tuttora non lo conservasse così indelebile**»²⁴.

Una riprova di tale protezione divina è vista da Anastasio nel fatto che nessun imperatore cristiano cadde mai ucciso per mano dei "Barbari", come pure nel fatto che nessuno riuscì mai a togliere dalle monete la loro immagine unita alla croce.

E continua:

«**Non si creda che sia cosa trascurabile o di poco conto che la fede nostra sempre sia combattuta, e tuttavia sempre perseveri salda e indelebile: se Dio infatti non avesse scelto e approvato la fede nostra piuttosto che tutte le altre, mai l'avrebbe conservata invitta fra quei lupi di popoli. Inoltre non avrebbe permesso Iddio che una fede falsa si imponesse fino ai confini della terra, se non ci fosse stata l'economia della venuta nella carne di Cristo, Figlio suo, Dio e Salvatore nostro: per cui ciò stesso, che cioè il vangelo di Cristo sia stato creduto ovunque fra le genti, prova con la più grande certezza che non c'è sotto al cielo altra fede più religiosa della nostra. Può allora forse essere così ingiusto Iddio? No di certo! Che pur sapendo che noi cristiani siamo nell'errore, ci avesse abbandonato così. Vedi per quanti anni**

²⁴ ANASTASIO SINAITA, *Disputatio adversus Judaeos*, PL 89, 1224 (lat. col. 1223): «Sane videmus non exstitisse a saeculo gentem ab omnibus tanto tempore impugnatam, quin deleta fuerit, praeter solam Christianorum gentem: quae non ita permansisset indelebilis, quamvis ab omnibus gentibus impugnata, nisi manus Domini conservasset, et etiam nunc conservaret ita indelebilem».

trascorsi da Cristo, che gran moltitudine di persone abbandonata all'errore!»²⁵.

I Cristiani – continua la requisitoria –, nonostante tante persecuzioni, hanno l'impero su tutta la terra, e la croce sta su tutte le monete (quelle che gli stessi Giudei così avidamente ricercano, mentre rifiutano le altre): non sono questi, dice Anastasio, segni evidenti che «la fede e la croce di Cristo domina nei secoli?»²⁶.

Certo, per i gusti moderni – il “Dio con noi” ha un impatto sinistro – Anastasio si allarga un po' troppo nella sua invettiva. L'impero cristiano, le monete cristiane! Ma il suo discorso va capito nella sostanza più che negli “accidenti”.

«Dov'è mai Diocleziano? Dov'è Nerone? E Vespasiano? E Erode? E Massimiano, e tutti quelli che uccisero, sì, i martiri di Cristo, ma non poterono estinguere o isolare la fede nostra? Sono tutti morti e dissolti; e Cristo predisse la verità ...»²⁷.

Anastasio cita la profezia: i discepoli soffriranno, ma il Vangelo sarà predicato su tutta la terra, e non resterà del Tempio pietra su pietra. Ecco, il tempio è distrutto. Gesù è predicato, e

«innumerevoli, abbandonati padre e madre, lo seguono. Non vediamo o capiamo che Cristo è con noi fino alla fine del mondo, e non permetterà che la nostra fede sia svuotata? Chi è dunque colui che, vedendo tante e tali cose, da lui predette o comandate da ottocento e più anni, ed ora ogni giorno portate ad effetto con tanto splendore, non creda in lui, o si scandalizzi di lui? Non, non vi sia uno così. Da tutto ciò dunque a chiunque sia di buona volontà è lecito vedere,

²⁵ *Disputatio adversus Iudaeos*, PL 89, 1224 (lat.: col. 1223): «Neque est quod illud contemptibile quid et parvi momenti esse credatur, nempe fidem nostram, semper oppugnari, semperque firmam nihilominus perseverare, et indelebilem: nisi enim Deus fidem nostram prae caeteris omnibus elegerit et comprobasset, nunquam eam inter gentes, velut lupos, invictam conservasset. Praeterea non permisisset Deus falsam usque ad terminos terrae dominari, nisi fuisset oeconomia adventus in carne Christi, Filii ejus, Dei et Salvatoris nostri: unde hoc ipsum, nempe Evangelium Christi ubique gentium creditum esse, certissime probat non esse aliam fidem nostra religiosiorem sub coelo. Quid igitur? Adeone iniquus est Deus? Absit! Non adeo, inquam, iniquus est, ut, probe sciens quod Christiani erramus, sic nos errori tradat. Jam vero quot anni a Christo effluxerunt, ut tanta hominum multitudo ab hoc errore perierit!»).

²⁶ *Disputatio adversus Iudaeos*, PL 89, 1224s.

²⁷ *Disputatio adversus Iudaeos*, PL 89, 1225 (lat.1226).

che non c'è sulla terra una fede più religiosa della fede nel Cristo. A lui sia gloria e potenza. Amen»²⁸.

Non c'è al mondo «una fede più religiosa» della fede cristiana; quindi la Provvidenza ne avrà cura e «non permetterà che la nostra fede sia svuotata». Non è proprio questo il nerbo dell'argomento *ex Providentia*? Chi ama Dio non può subire innocentemente la sventura di una falsità che sia intima proprio al suo donarsi a Dio, perché simile falsità non offenderebbe solo la fiducia, ma la stessa Provvidenza.

6. S. PASCASIO RADBERTO († 850 ca.)

Pascasio Radberto, abate di Corvey, è autore di un'opera magnifica in tre libri, dedicati a *La fede, la speranza e la carità (De fide, spe et charitate)*. Il primo libro è appunto dedicato alla fede, «iniziatrice di tutte le altre virtù»²⁹.

Non vi sono più filosofie pagane, né eresie palesi. Al monaco non si chiede, come agli antichi martiri o ai Padri apologeti, di giustificare la propria fede dinanzi a imperatori o filosofi.

La letteratura monastica parla assai di miracoli, ma li presenta come “frutti” della fede, assai più che come sue “motivazioni”. Tuttavia, già quel frequente citarli sottintende pur sempre un'intenzione apologetica, un bisogno di “giustificare” la fede.

Anche in Pascasio Radberto (che qui adottiamo come “tipo” della letteratura ascetica e mistica dell'alto medioevo), le caratteristiche attribuite alla fede hanno spesso un significato anche ai fini della credibilità.

«E' innocente e pura quella credulità (*innocens et pura credulitas*), per cui si va a Dio, si sta nei suoi precetti, e giustamente veneriamo Dio con la pietà; essa in verità esclude i dubbi, e rende forte nell'anima la somma certezza delle

²⁸ ANASTASIO SINAITA, *Disputatio adversus Judaeos*, PL 89, 1225; vers. lat.: «Nonne videmus innumerabiles, patribus et matribus relictis, illum sequentes? Nonne perspicimus aut intelligimus, quod Christus cum nobis sit usque ad consummationem saeculi, non permittens fidem nostram evacuari? Quis est igitur qui, talia et tanta cernens ab illo ante octingentos vel plures annos praedicta vel praecepta, quotidie nunc ad effectum cum tanto splendore perducta, non credat, aut scandalizetur in eum? Absit ut talis quis existat! Ex his igitur cuique volenti perspicere licet, nullam existere super terram, religiosiorem fidem, paeter solam fidem in Christum. Ipsi gloria et potestas. Amen», PL 89, 1226.

²⁹ PASCHASIUS RADBERTUS, *De fide, spe et charitate*, I, 1; PL 120, 1389: «Quaerendum prius, quid sit caeterarum omnium virtutum initiatrix fides». Cfr. *ibidem*, XIII, 1; PL 120, 1425.

promesse di Dio. Perciò mostra anche i suoi segni, esercita le virtù, e porta a compimento i carismi dei sacramenti. [La fede] tiene quindi Iddio, ed è tenuta da Dio... La quale fede è davvero un patto, o un accordo tra Dio e gli uomini... Anche se, tra loro, gli uomini talvolta si ingannano o restano ingannati, Dio non può in nessun modo esser ingannato dall'uomo»³⁰.

“Innocente e pura” la fede, ma non ingenua; ha le sue “ragioni”:

«La pietà verso Dio la apprende con scienza certissima da quanto Cristo nella carne insegnò o compì; e il devoto, mediante la fede, con pura coscienza proclama, e, partendo da quanto si lascia vedere all'intelletto, ardentemente s'affretta verso ciò che non ha ancora compreso»³¹.

La fede, per Pascasio come per tutta la Tradizione, non è solo “assenso” alla Verità; essa è “pietà”.

E' vero che il fondamento più intimo alla fede (i teologi direbbero: il suo “oggetto formale”) non può essere una motivazione razionale, bensì Dio stesso come Pura Verità:

«La fede tra Dio e l'uomo deve certo essere assoluta, perché ciò che Dio Verità ha detto, senza alcun dubbio va creduto dagli uomini... Nulla c'è di più vero della stessa Verità; è per questo che l'Apostolo proclama, che “Dio non mentisce”(Tit. 1,2). Dio infatti è Verità»³².

Ma la fede non è cieca. Una “conferma” della fede è vista da Pascasio nelle “opere” della fede:

³⁰ *De fide, spe et charitate*, I, 2; PL 120, 1391-1392: «Est enim innocens, et pura credulitas, qua itur ad Deum, per quam praeceptis insistimus, et Deum jure cum pietate veneramus; quae nimirum excludit dubia, firmat in animo certissima promissorum Dei. Hinc et signa ostendit, virtutes exercet, et charismata sacramentorum complet. Tenet igitur Deum, et tenetur a Deo...; quae nimirum fides pactum est, vel foedus inter Deum et homines... ..etsi homines in invicem nonnumquam aut fallunt aut falluntur, Deus ab homine falli nequaquam potest».

³¹ *De fide, spe et charitate*, III; PL 120, 1398: «Pietas in Deum eam [*aliter* ea] certissima scientia tenet ex his quae Christus in carne aut docuit, aut gessit; puraque conscientia clamat, et ad ea quae nondum intelligit, ex his quae intellecta conspiciuntur, fide devotus ardentem festinat».

³² *De fide, spe et charitate*, IV, PL 120, 1399: «Quae nimirum fides inter Deum et hominem irretractabilis esse debet; quia quae Deus Veritas dixit, absque ulla dubietate hominibus credere convenit... ..nihil enim verius quam ipsa veritas; et ideo clamat Apostolus, *quod non mentitur Deus* (Tit. I, 2). Deus autem veritas est».

I santi confessori, e le sante vergini, e i santi tutti pervasi di fede, operarono cose grandi e ineffabili, quando misero sotto i piedi se stessi e il secolo presente, per riaversi immortali nella beata immortalità. Perché, se non avessero creduto più a Cristo che a se stessi, mai avrebbero fatto con potenza tali e tante cose (*nunquam talia et tanta potenter agerent*), e sopportato tutto con pazienza. Considera quindi, uomo, quanto può la fede, che diede ai suoi di poter tali cose. E se la tua fede è scarsa, o nulla, implora che la fede ti sia accresciuta: perché la fede che è in Cristo tutto può. E' certo per questo che Paolo dice: "Tutto posso in colui che mi dà la forza" (*Fil 4,13*). Perciò Dio non ha voluto che noi discutiamo con la ragione, ma che crediamo in lui con la fede, e che sappiamo con certezza che colui che ha donato se stesso a noi, ci ha concesso di poter ogni cosa in lui per la fede... La potenza quindi della fede è manifestazione di maestà. La fede riceve testimonianza dalle opere dei miracoli, quando nulla può da se stessa, ma tutto può da colui da cui è confortata, in cui crede. E quanto più avrà creduto, per il fatto stesso che è più grande, tanto più potente diventa. Infatti il credere in lui non adeguerà mai la sua grandezza: in lui bisogna credere totalmente. Per questo, come dissi, irretrattabile è la fede, che può così tanto da vincere il mondo, e fu così potente nei santi, da mostrare immediatamente le opere di Dio»³³.

Il "credere" è proporzionato alla "capacità di amare", e ne è allo stesso tempo la causa:

«Mai la fede è vacua; ma quale e quanta sarà stata, tale e tanta dovunque è annunciata la sua potenza, perché a colui cui mancano viscere d'amore, manca anche la potestà dell'adozione. Il motivo è che ogni adozione e ogni paternità sono piene d'amore, e solo con l'affetto si interiorizzano (*conviscerantur*) a vicenda »³⁴.

La fede, per non essere "vacua", deve avere "viscere d'amore"; e le "viscere d'amore" fan certo presa sul "cuore" di una infinita Bontà.

³³ *De fide, spe et charitate*, X, 2-3; PL 120, 1416-1417.

³⁴ *De fide, spe et charitate*, XIII, 2; PL 120, 1426: «Tamen nunquam adeo vacua est fides; sed qualis et quanta fuerit, talis et tanta ubique potestas ejus refertur, cui cum desunt viscera amoris, deest et potestas adoptionis; quoniam omnis adoptio et paternitas charitatis amore plena sunt, et sola dilectione sibi ad invicem conviscerantur».

VII

LA PRIMA SCOLASTICA

NOTA – *Fede e “razionalità”*

Il nuovo millennio conosce, gradualmente, un dinamismo nuovo. V'è un vivacizzarsi dell'economia, che da puramente feudale si va facendo più intraprendente nei commerci e nell'artigianato; rinasce la “città”. Si vivacizza anche la ricerca culturale nelle “Scuole” cittadine.

Rimane ancora centrale il “monastero”, con la sua “Scuola”. Nel monastero, tutto è “informato” dalla fede e dalla Scrittura. Ha il medesimo merito dissodare terreni aridi o ricopiare manoscritti antichi: ogni attività è “soavemente” animata dalla “*lectio divina*”. Ma è sempre più frequente il comparire di nuove ricerche culturali, che si propongono non solo di commentare sant'Agostino o san Gregorio Magno, ma di risolvere nuove “questioni”.

Il fiorire delle Scuole Vescovili e poi il nascere delle Università daranno ancor più slancio a questo generale “interrogarsi” e “interrogare”.

Nell'Alto Medioevo, la “fiducia” (“razionale”) di cui parla il nostro argomento era sempre stata assimilata al “pio affetto di credulità”, ossia alla “fiducia” propria della fede “infusa” (soprannaturale). Ciò che importava non era distinguere le tappe o i veicoli, ma arrivare alla meta. Come dopotutto, separare nell'animo del credente ciò che è “razionale” da ciò che è “Grazia”?

Ma l'affacciarsi a Bologna o a Parigi della “scienza”, chiede “distinzioni”, chiarezze, certezze.

Si leggono quindi con più attenzione quei testi dove Agostino ammetteva che la fede sia anche un “pensare” (*cogitare*), e si riprendono in mano le antiche “apologie” (Origene, Crisostomo, lo stesso Agostino) che più davano soddisfazione alle domande della ragione.

La cultura contemplativa monastica non sarà molto propensa a questo nuovo “ragionare”, e troverà “pericolosa” questa nuova “curiosità”: l'anima vive di Dio e di amore, non di dialettica.

La “fiducia” della “ragione” nella Provvidenza sarà tuttavia ben presente anche nella “teologia” dei monaci, nascosta negli slanci della contemplazione e della “carità”.

Sarà impegno dei “Primi Scolastici” distinguere la fede “infusa” dalle “ragioni” del credere. Alcuni paragonano le “ragioni” ad un “ago” che introduce il “filo” nel tessuto. Altri ipotizzano addirittura una “fede” naturale che chiamano “acquisita” o “persuasiva” (oggi diremmo “scientifica”). Ma che probabilità concreta può avere, per l'uomo reale (peccatore, sfiduciato, ecc.), una fede “persuasiva” che sia distinta dalla fede infusa? Leggiamo spesso: altro è un'adesione astratta (possibile anche al diavolo, come “fede” costretta, odiata, e non certo “infusa”), altro è il credere di un'anima che s'affida a Dio. Comunque, la questione del rapporto fra certezza razionale e fede rimane irrisolto o appena accennato.

1. S. ANSELMO D'AOSTA (1033 -1109)

Anselmo d'Aosta è considerato il fondatore della “Scolastica”, la grande tradizione di “scuola” che fu – con il papato, le crociate, i Comuni e le cattedrali – la gloria dell'Europa medievale cristiana.

Anselmo cercava, come ogni buon monaco, la “sapienza” di Dio, ma desiderava anche “comprendere” ciò che la fede propone a credere¹.

Alcune sue opere sono dedicate a dimostrare la ragionevolezza della fede. Contro l'“insipiente”, Anselmo raccoglie, nel suo *Monologion*, le prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio (dalle cose a Dio), e sviluppa nel *Proslogion* la celebre prova *a priori*²: Dio esiste per il fatto stesso che lo pensiamo “più grande di ogni pensabile”. Le “prove” anselmiane dell'esistenza di Dio (sia *a posteriori* sia *a priori*) sono prove “di ragione”; non presuppongono la fede³.

Sebbene Anselmo non abbia trattato la questione della *credibilità* del “fatto” della Rivelazione – e quindi non tematizzi l'argomento *ex Providentia* – sono assai significativi quei passi in cui Anselmo invita alla “fiducia” nella Bontà di Dio. Un esempio:

«Si deve ritenere con assoluta certezza che dal sommamente giusto e sommamente buono Creatore delle cose, nessuna cosa sia privata ingiustamente del bene per cui è stata fatta; ed a questo stesso bene ogni

¹ A. ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, 1,1; PL 158,...: «Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere».

² Cfr. S. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, PL 158.

³ Cfr. H. BOUILLARD, *Comprendre ce que l'on croit*, Paris 1971, 25: «Cependant, quoi qu'en ait dit Barth, Anselme a bel et bien voulu prouver l'existence du Dieu auquel il croit; et il pense pouvoir la prouver à partir de la considération des créatures. Il relie ainsi une affirmation de foi non à une autre idée de foi, mais à une interprétation rationnelle de l'expérience humaine». La teologia di Anselmo si caratterizza tutta per il tentativo di mostrare la coerenza “logica” e “razionale” (cfr. S. ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, 1,20 «Sola ratione procedamus») di quell'ascensione religiosa che solo le “ali spirituali” di una fede solida possono garantire (cfr. ID., *Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, c. II, PL 158, 263s: «si quis aestimat se scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire, antequam habeat per soliditatem fidei alas spirituales, praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere. Unde fit ut, dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: *Nisi credideritis, non intelligetis* (Is. VII, 5), praepostere prius per intellectum conantur ascendere, ad multimodos errores per intellectum defectum cogantur descendere»). Ma nel *Proslogion* e nel *Monologion* gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio non presuppongono necessariamente una previa adesione di fede.

uomo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente deve tendere amando e desiderando»⁴.

2. PIETRO ABELARDO (1079 –1142)

Pietro Abelardo, uno dei primi maestri della Scolastica, è ricordato come un “dialettico”, ossia un “ragionatore” che non si trova più a suo agio all’interno della tradizione monastica del “contemplare”, ma vuol anche – anzi, “prima” – “capire”. Era tuttavia uomo pio e religioso⁵: non può essere accusato di vero e proprio “razionalismo”⁶. Ma certamente – in Abelardo – l’esigenza “nuova” di razionalità mal si compone con la “pace” monastica. Abelardo mostra la sofferenza di non riuscire a trovare un tranquillo punto di equilibrio fra il credere e il comprendere.

Per Abelardo – giustamente – il credere deve avere una dimensione razionale, e deve essere giustificato da motivi razionali:

⁴ ANSELMO D’AOSTA, *Monologium*, 73; PL 158, 219: «...quod tamen a summe justo summeque bono bono Creatore rerum nulla eo bono, ad quod facta est, injuste privetur, certissime est tenendum; et ad justo summeque idem ipsum bonum est omni homini toto corde, tota anima, tota mente amando et desiderando nitendum».

⁵ Cfr. G. JACQUEMET, «Abélard», in *Catholicisme*, I, 31-34, Paris 1948 ; p. 33: «Il y a en lui quelque chose de l’esprit d’émancipation et de l’ardeur qui donnaient alors naissance aux Communes... (S)a piété était ardente...».

⁶ Cfr. M.-D. CHENU, «Pro fidei supernaturalitate illustranda», in S. SZABO (ed.), *Xenia Thomistica*, 299s: «...clare patet Abaelardum in rationalismo proprie non praecipitasse, ut falso dicebant multi, qui in illum denuntiabant “un précurseur de la libre pensée”; fides enim non resolvit in assensu rationis humanae... Sed duplicem fidem discernebat, unam “ad quam non tam divinae auctoritatis inducit testimonium quam humanae rationis cogit argumentum”, alteram autem quae devotam acceptionem divini verbi et mentis submissionem praebet, quae, sicut fides Abrahae, “promittentis attendit veritatem”, et non humanae rationis possibilitatem. Prima quidem mere naturalis evadit et nullo modo meritoria, secundum dictum Gregorii; altera autem vere supernaturalis habetur, et libera et meritoria, cuius meriti radix est gratia quae, fidei acquisitae superveniens, illi obtinet quod defuerat... Et ita prima vice apparet doctrina de fide acquisita, praerequisita ad veram fidem. – (A)b immoderato dialecticae usu seductus, ita intelligibilitatem credibilium extollit ut totum id quod est cognitionis in fide reddatur rationi naturali demonstrabile (et hoc est fides “acquisita”), non nisi quoddam supplementum gratiae reservans. Credibilitatem enim externam de facto revelationis ab intelligibilitate intrinseca revelatorum distinguere nescivit, quod indirecte rationalismo favet. Et ideo optime quidem, non sine aliqua rigiditate, S. Bernardus contra illum insurrexit; et post Bernardum, omnes theologi qui, praesertim ineunte saeculo XIII, supernaturalitatem vehementer proclamant, etiam ex parte cognitionis – ita tamen quod paulatim elaboretur ab eis et perficiatur doctrina de duplici fide, acquisita et supernaturali».

«Altrimenti la fede di qualsiasi popolo, per quanta falsità sovrapponga, non potrà essere respinta»⁷.

Ma egli non appare di saper distinguere chiaramente la “ragionevolezza” della “credibilità” (previa alla fede) dalla “ragionevolezza” (bellezza e convenienza) dei dogmi. Inebriato da una sorta di perfezionismo logicizzante, definisce benevolmente la fede come “estimazione”, ma non s’avvede a sufficienza che di una “estimazione” ben particolare si tratta, una “estimazione” di “fiducia pienamente razionale”, ove i “segni di Dio” diventano pienamente probanti per chi sa vedere dietro ad essi la mano della Provvidenza. Purtroppo, questa è “storia” non solo sua, ma anche di parecchi altri teologi, che, lungo i secoli, similmente a lui – e spesso anche oltrepassando, diversamente da lui, i confini dell’ortodossia –, rimasero abbagliati dalla mania di evidenza “scientifica”, e, dall’alto delle loro “ragioni”, non degnarono d’uno sguardo l’umile “sentimento” della “fiducia”.

Abelardo si dilunga in analisi che rischiano di ridurre il mistero ad un’evidenza razionale⁸. Tuttavia mostra anche di conoscere bene la differenza tra le verità divine e le “piccole ragioni” (*ratiunculae*) della “piccola ragione umana” (*ratiuncula humana*).

Egli si esprime addirittura assai severamente nei riguardi di quei “professori di dialettica” (*professores dialecticae*), che

«quanto più credono di essere armati di ragioni, tanto più sfacciatamente presumono con gran sicurezza di difendere o di contraddire qualsiasi cosa. Così grande è la loro arroganza, da ritenere che nulla vi sia che non possa essere compreso e spiegato dalle loro piccole ragioni (*ratiunculis*), e, disprezzate tutte le autorità, si gloriano di fidarsi solo di sé. Dato che accettano solo ciò di cui la loro ragione li persuade, è ovvio che prestano fede solo a se stessi, quasi avessero occhi capaci di mai annebbiarsi»⁹.

Scrive nella *Theologia christiana*:

«Non è l’ignoranza che fa l’eretico, ma la superbia, cioè quando uno, desideroso di farsi un nome con qualche novità, si gloria di avanzare qualcosa di insolito, che cerca di difendere con prepotenza contro tutti, per apparire a tutti

⁷ ABELARDO, *Introductio ad Thologiam*, II, 3; PL 178, 1050.

⁸ Cfr. M.-D. CHENU, «Pro fidei supernaturalitate illustranda», in S. SZABÒ (ed.), *Xenia Thomistica*, cit., 298-299: «Abaelardus originem divinam dogmatum non negat; sed... ita intelligibilitatem credibilium extollit ut totum id quod est cognitionis in fide reddatur rationi naturali demonstrabile... non nisi quoddam supplementum gratiae reservans».

⁹ *Theologia christiana*, I. III; PL 178, col. 1218.

superiore, o per non sembrare inferiore agli altri se la sua sentenza venisse confutata»¹⁰.

Solo lo Spirito può istruirci sulla fede, e l'intelligenza spirituale accresce l'amore.

«Le cose di Dio, nessuno le conosce, se non lo Spirito di Dio... Se lo Spirito non istruisce la mente interiormente, inutilmente chi insegna percuote al di fuori l'aria... Più si progredisce con l'intelligenza presso Dio con una vita religiosa, che con la sottigliezza d'ingegno. Altrimenti il Signore mostrerebbe di gradire più l'umano ingegno che la santità di vita. Perché, davvero, più sentiamo di Dio, più lo amiamo, e con il crescere dell'intelligenza s'accende la fiamma dell'amore, anche se coloro che ci appaiono semplici e indotti – e che per ciò siano assai ferventi – non riescano ad esprimere o a esporre tutta quella intelligenza che vien loro donata dalla divina ispirazione»¹¹.

Il mistero supera la ragione, e non può essere inteso che dalla fede:

«(Questo deve essere sufficiente per la ragione, che ciò che di gran lunga trascende tutto in ogni cosa, ecceda le forze della discussione e dell'intelligenza umana... Quale cosa non dovrebbero poi i fedeli ritenere maggiormente indegna, del pretendere di possedere un Dio comprensibile dalla piccola ragione umana (*ratiuncula humana*), o disputabile dalla lingua dei mortali?»¹².

Abbiamo insomma in Abelardo un continuo *go and stop*, che può alla fine logorare, come in effetti è accaduto ad Abelardo nelle sue vicende di vita.

È nota la controversia tra Abelardo e san Bernardo. Per Abelardo la fede si fonda una “*existimatio*”¹³, una “stima”. Egli distingue “conoscere” e “credere”: il “conoscere” è “esperienza di cose presenti” e “viste” (ossia di per sé evidenti, di un'evidenza esperienziale o logico-deduttiva); la fede è invece “*existimatio*” (valutazione-apprezzamento) di cose che non si vedono (*existimatio non apparentium*)¹⁴.

¹⁰ *Theologia christiana*, l. 3; PL 178, col.1218.

¹¹ *Theologia christiana*, l. III; PL 178, col. 1220s.

¹² *Theologia christiana*, l. III; PL 178, col. 1224.

¹³ PIETRO ABELARDO, *Introductio ad Thologiam*, I, 1; PL 178, 981: «Est quippe fides existimatio rerum non apparentium»; e ID., *Introductio ad Thologiam*, II, 3; PL 178, 1051: «Fides quippe dicitur existimatio non apparentium».

¹⁴ *Introductio ad Thologiam*, II, 3; PL 178, 1051: «Sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam». Commenta M.D. CHENU, «La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle», in VV. AA., *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, Paris–Ottawa 1932, pp.

Per san Bernardo il termine *aestimatio* non è accettabile, perché contraddice la *certezza* assoluta della fede cristiana¹⁵. Bernardo accusa Abelardo di “sospettare di Dio”:

«Ma costui, sospettando di Dio (*Deum habens suspectum*), non vuol credere (*credere non vult*) se non ciò che prima abbia discusso con la ragione (*nisi quod prius ratione discussit*)»¹⁶.

Il termine “estimazione”, in Abelardo, non è dunque immune da ambiguità¹⁷. Eppure allo scrivente vien da chiedersi se la “*aestimatio*”

167-170: «Abélard opposa au mot *scientia* le mot *existimatio*: “*Scientia* est de apparentibus, *existimatio* est de non apparentibus”. Démarche très saine en soi... Saint Bernard ne pouvait comprendre pareille démarche; Hugues de Saint-Victor devait la comprendre. Mais Abélard choisit mal son mot, ou, plus exactement, recourut à un vocable qui, dans l’esprit de ses contemporains, devait faire équivoque... *Existimatio* n’était dans la pensée du maître de Sainte-Geneviève que le terme opposé à *scientia*... Il n’est pas question de certitude or d’incertitude, ou de probabilité...». Cfr. tuttavia, per una valutazione più preoccupata: G. DE BROGLIE, *De Fide*, ciclostilato, p. 158; PORTALIÉ, «Abélard», art. in *DTC*, I, 30ss.; F. VIGOUROUX, *Les livres saints et la critique rationaliste*, p. I, t. I, Paris 1905⁵, p. 34 : [per Abelardo] «la raison doit être en quelque sorte le juge de la foi. A côté de quelques pages où on lit l’éloge de la foi, l’on rencontre un bien plus grand nombre qui donnent à la raison le premier rang et en proclament la supériorité. C’est là, dans Abélard, une contradiction difficile à expliquer, impossible à résoudre, et néanmoins réelle. Le Christianisme se réduit ainsi pour lui en une espèce de religion naturelle, qui tombe par conséquent dans le domaine de la raison»; G. DE BROGLIE, *De Fide*, (ciclostilato) p. 158: «Abaelardus oblivisci videtur, aut saltem negligere, quod fides attingit verum per viam virtutis; et loquitur quasi reduci possit ad meram scientiam revelationis et revelatorum, acquirendam secundum communem processum rationis sibi relictæ : in quo quodammodo praecludebat errori futuro Hermesii». Cfr. anche, nota 17 (testo di P. PARENTE).

¹⁵ Cfr. S. BERNARDO, *Epistola CXC seu Tractatus ad Innocentium II Pontificem*, IV; PL 182, 1061. Cfr. *infra*, nota 31.

¹⁶ S. BERNARDO, *Epistola* n. 338 *ad Haimericum*, PL 182, 543: «Sed iste Deum habens suspectum, credere non vult nisi quod prius ratione discussit».

¹⁷ Cfr. P. PARENTE «S. Tommaso e la recente psicologia della fede», in *Doctor Communis*, I (Ian.- Apr.), 1948, 10: «Il teologo di S. Genoveffa non aveva probabilmente l’intenzione di togliere con questo linguaggio poco felice la certezza alla fede cristiana, ma il sospetto nacque spontaneo dal senso immediato di quella *existimatio*, che aveva un sapore di incerto probabilismo. E col sospetto scoppiò la reazione, forte e improvvisa in S. Bernardo, calma e ragionata in Ugo di S. Vittore». Il Parente si oppone ad una teologia della fede che chiama “volontarista”, e che attribuisce ai monaci di S. Vittore («...si polarizza intorno alla scuola di S. Vittore», *ibid.*, 10); cfr. anche ID., «La teologia patristica della fede e il testo d’Isaia 7, 9», in *Doctor Communis*, II, 1948, 189); il Parente sostiene fortemente una teologia della fede che egli stesso chiama “intellettualista” (e che afferma di poter rintracciare in San Tommaso).

abelardiana sia poi davvero così lontana da ciò che l'argomento *ex Providentia* chiama "fiducia".

Insomma, che avrebbe detto Abelardo se qualcuno gli avesse prospettato l'argomento *ex Providentia*?

Ed ecco – sorpresa! – quest'argomento, è proprio lui ad esporlo, e lo fa anche assai chiaramente, nel *Dialogo tra un Filosofo, un Giudeo e un Cristiano*¹⁸. Ma con nostra delusione, Abelardo lo mette in bocca, non ad un cristiano, bensì ad un "Giudeo", che lo usa per difendere la propria fede giudaica.

«Se questa Legge, che seguiamo, ci è stata data, come crediamo, da Dio, non bisogna rimproverarci perché ad essa obbediamo; anzi meritiamo un premio per l'obbedienza. Coloro che la disprezzano si sbagliano fortemente. Se noi non possiamo provare in modo costringente che essa è stata data da Dio, neppure voi siete in grado di confutarla»¹⁹.

Il Giudeo fa l'esempio del servo obbediente, che per devozione al padrone esegue con semplicità un ordine ragionevole del padrone che gli altri servi gli hanno comunicato.

«È in verità cosa pia e del tutto consentanea alla ragione, e congruo sia alla bontà divina, sia alla salvezza umana, che Dio abbia così grandemente cura degli uomini, da essersi degnato di istruirli anche con una legge scritta, e di reprimere la nostra malizia almeno con il timore delle pene... Altrimenti facilmente potrebbe sembrare che Dio non si cura delle cose umane, e che lo stato reale del mondo viene piuttosto mosso dal caso, che retto dalla Provvidenza. E se Dio ha dato al mondo una qualche legge, quale più meritevole e autorevole della Legge ebraica?... Si costruisce un Dio crudelissimo chiunque ritiene che questo nostro zelo, tanto perseverante, e che tanto

¹⁸ P. ABELARDO, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*; PL 178, 1611ss. «[Il *Dialogo*] appartiene certo agli ultimi anni della vita di Abelardo» (M. DAL PRA, «Abelardo», art. in *Enciclopedia Filosofica*, Firenze 1967, I, 10). E. PORTALIE', «Abélard», *DTC* I, 40-41: «Le *Dialogus...*, édité par Reinwald en 1831, est une apologie du christianisme à la fois originale et obscure. Au jugement fortement motivé de M. VIGOUROUX (*Les livres saints et la critique rationaliste*, p. I, t. I, cit., p. 339), ce livre, à cause de ses tendances rationalistes, est "une des compositions les plus téméraires" du novateur». Cfr. REUTER (*Geschichte der religiösen Aufklärung*, t. I, p. 221, cit. da F. VIGOUROUX, *Les livres saints, ibidem*, in nota): «Es ist eine Studie, von Abälard aufgezeichnet in skeptischen Stunden, vielleicht nicht für das grössere Publicum bestimmt. Sondern nur ein Versuch nirgends ausgefeilt und künstlerlich gestaltet aber kühn gedacht, pikant in Ausdruck, negativ in einem Grade wie keine andere Schrift dieses Autors, aber doch nicht eine Anomalie in der Reihe del sämtlichen Werke».

¹⁹ *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*; cit., PL 178, 1616.

sopporta, non meriti alcuna ricompensa. Nessun popolo, infatti, si sa, o almeno si crede, abbia sofferto mai così tanto per Dio, quanto noi continuamente per lui sosteniamo»²⁰.

Il Giudeo lamenta le terribili persecuzioni cui il suo popolo è sottoposto, sia da parte dei Gentili (che ricordano le «oppressioni antiche, con cui all'inizio abbiamo preso possesso della loro terra»), sia da parte dei Cristiani («perché, come dicono, abbiamo ucciso il loro Dio»)

Il filosofo (pagano) gli risponde che «non c'è setta religiosa, che non creda di servire Dio, e non operi per lui ciò che ritiene a lui piaccia». Il Giudeo ribatte che la Legge conferma i dettami della retta ragione, e ad essi aggiunge solo dei precetti che molto aiutano ad amare Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima, ed il prossimo come se stessi.

Quando, nel *Dialogo*, entra in scena il Cristiano, questi propone l'argomento *ex conversione mundi*: «...quei sommi filosofi greci, convertiti tutti da quella rude e incolta predicazione di uomini semplici...». E si dilunga poi a mostrare al Filosofo – con parametri “filosofici” – che il Credo cristiano propone la dottrina “più perfetta” tra tutte²¹, dottrina che perciò è da “preferire” (*magis eligas*).

Il Filosofo interviene e mette le mani avanti circa i miracoli:

«I Giudei, per quanto sono attaccati all'animalità e ai sensi, di nessuna filosofia impregnati con cui poter discutere le ragioni, sono mossi alla fede unicamente dai miracoli delle opere esteriori, quasi che il compierli sia proprio soltanto di Dio, e nessuna illusione dei demoni possa avvenirvi. Quanto sia stolto ritenere ciò ve lo insegnarono i maghi d'Egitto, e ve ne istruì Cristo stesso»²².

²⁰ *Ibidem*, PL 178, 1617: «Pium quippe est sentire et omnino rationi consentaneum et tam divinae bonitati quam humanae congruum saluti, Deum in tantum curam hominum gerere, ut eos quoque legis scripto dignaretur instruere, et timore saltem poenarum nostram malitiam reprimere... Si qua vero lex a Deo data esse creditur mundo, de qua magis consentiendum, quam de nostra, quae tantam ex vetustate et communi hominum opinione nacta est auctoritatem?... Fidem tecum de unius Dei veritate communem habeo, aequè ipsum fortassis, ut tu, diligo, et ex operibus, quae tu non habes, id insuper exhibeo... Quis hanc arguerit fidem, quae divinam bonitatem maxime, ut dictum est, commendat et plurimum nostram in eum charitatem accendit, qui adeo de nostra sollicitus sit salute, ut nos etiam scripto legis dignetur instruere?... Crudelissimum Deum astruit esse, quisquis hujus zeli nostri perseverantiam, tanta sustinentem, a mercede vacuum esse censet. Nulla quippe gens unquam tanta pro Deo pertulisse noscitur, aut etiam creditur, quanta nos jugiter pro ipso sustinemus».

²¹ *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*; PL 178, 1635.

²² *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*; PL 178, 1637.

Il Cristiano risponde che la fede deve essere in accordo con la ragione. A chi cita Gregorio Magno («Non ha merito quella fede cui la ragione umana offre prova»), risponde che, se non si usa la ragione, si potrebbe credere qualsiasi cosa, anche che una pietra o un legno è il vero Dio; infatti, «non si può respingere nulla ragionando, se non è lecito ragionare»²³. E rimprovera chi troppo facilmente ricorre a quella frase di Gregorio, di farlo per scusare la propria ignoranza²⁴. Il “cristiano” sa rispettare la “coscienza” del non-credente (“filosofo”), e non argomenta in base alla fede, ma in base a ragione.

«Nessuno vieta – dice il Cristiano al pagano – che la nostra fede sia investigata e discussa con le ragioni, né accetta razionalmente le cose dubbie se non dopo che sia stata premessa una ragione per cui si debba accettarle. Tale ragione, quando porta a credere un cosa non evidente, diventa chiaramente ciò che voi [filosofi] chiamate argomento. Infatti, in ogni conoscenza... v'è disputa, e in ogni disputa la verità della ragione si fa col conflitto più ferma che se fosse solo indicata dall'autorità... Tanto meno, dunque, bisogna usare con te argomenti d'autorità, quanto più tu vuoi fondarti sulla [sola] ragione e quanto meno tu riconosci l'autorità della Scrittura»²⁵.

Il programma “apologetico” sembra perfetto. Ci si aspetterebbe che Abelardo ricorra finalmente ai motivi classici di credibilità (santità, miracoli) e infine, appunto, alla Provvidenza. Ed invece, egli si dilunga dissertando sul Sommo Bene, sulla libertà, sulla beatitudine, sull'interpretazione delle Scritture...

E dopo un'infinità di parole... il Dialogo si interrompe bruscamente²⁶. Forse qualcuno ha strappato un fascicolo al quaderno. Forse, nelle pagine oggi perdute, Abelardo concedeva al Cristiano quanto aveva prima concesso al Giudeo, ossia l'appello alla Provvidenza. La strada della “fiducia” era comunque stata ben compresa da Abelardo, e quindi egli era ben in grado di sollevare la sua “*aestimatio*” ad un livello di certezza “razionale” prodromo alla fede.

Si permetta una nota a proposito del “Giudeo”. Era ormai antica “tradizione” nel mondo cristiano disprezzare il “Giudeo”, che si ostina e non

²³ Cfr. *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*; PL 178, 1639.

²⁴ Cfr. *Summa aurea*, 1639 («statim ad suae imperitiae solatium hoc Gregorianum assumunt»).

²⁵ *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*; PL 178, 1641.

²⁶ Cfr. F. VIGOUROUX *Les livres saints et la critique rationaliste*, p. I, t. I, Paris 1905⁵, p. 341 : «On serait curieux de connaître le sentiment qu'il adopte à la fin de la discussion, mais la conclusion manque».

si converte, e vedere nei suoi guai la punizione divina. È quindi sorprendente, e meritevole, la “difesa del Giudeo” di Abelardo. Ma l’apologetica cristiana non fu mai finalizzata a perseguitare l’Ebreo, quanto a portarlo alla fede. Le invettive retoriche (di cui il predicatore sottovalutava l’impatto sociale) erano un’introduzione alla tesi di fondo: il cristianesimo è “perfezionamento” della fede ebraica; di Israele va riconosciuta la “provvidenzialità”, ma “più perfetta provvidenzialità” va riconosciuta al Cristianesimo. Purtroppo, visti i risultati fallimentari, mancò forse all’apologetica cristiana qualcosa di importante, l’argomentazione veramente efficace: la “carità”.

3. SAN BERNARDO (1090 –1153)

San Bernardo, l’infuocata anima della prima metà del secolo XII, vien detto anche “l’ultimo dei Padri”.

Non ci pare giusto saltarlo a piè pari in una ricerca sull’argomento *ex Providentia*, anche se ne è un teste solo indiretto.

Bernardo – s’è visto – non accetta che Abelardo parli di fede come “estimazione”. Egli teme che il termine “estimazione” tradisca quella certezza in cui sta salda la fede del credente; teme che nell’“estimazione” la fede si faccia “fluttuante” (*«si fluctuat fides»*)²⁷.

«Stolti dunque i martiri nostri, che hanno sopportato cose tanto dure per cose incerte, e che non hanno dubitato a causa di un dubbio premio di ricompensa di affrontare, con un duro partire, lunghi esili. Ma non sia mai che riteniamo che vi sia nella fede o nella speranza nostra qualcosa, come pensa costui, che sia incerto a causa di una dubbiosa estimazione; e che non sia piuttosto sostenuto, tutto ciò che v’è in essa, da certa e solida verità, divinamente accertato (*persuasum*) da oracoli e miracoli, confermato e consacrato (*stabilitum et consecratum*) dal parto della Vergine, dal sangue del Redentore, dalla gloria di Colui che risorge. Queste testimonianze sono state rese smisuratamente credibili»²⁸.

Oltre che provata da miracoli e dal sangue, la fede è testimoniata dallo Spirito²⁹. A questa “esperienza” interiore Bernardo esorta l’anima:

²⁷ Cfr. *ivi*.

²⁸ S. BERNARDO, *Epistola CXC seu Tractatus ad Innocentium II Pontificem*, IV; PL 182, 1061.

²⁹ Cfr. *Epistola CXC*, cit., IV; PL 182, 1061: «Se non altro, è infine lo stesso Spirito a rendere testimonianza al nostro spirito, che siamo figli di Dio». E continua (col.1061s):

«Credi, e hai già trovato. Credere, infatti, è aver trovato. I fedeli impareranno che Cristo abita per la fede nei loro cuori. Che c'è di più vicino? Cerca dunque ciò che è sicuro, cerca ciò che è devoto. Buono è Iddio con l'anima che lo cerca. Cercalo col desiderio, seguilo con le azioni, trovalo con la fede»³⁰.

Bernardo fa un discorso di fede, non di ragione; ma l'appello a quel Dio «che è buono con l'anima che lo cerca» si trova assai sintonizzato con il “nostro” argomento.

Bernardo è certo cosciente che la Carità di Dio è talmente al di là di ogni misura, da creare difficoltà, anzi imbarazzo, alla ragione. Ad esempio, dice in un *Discorso sul Natale*:

«È mirabile come il cuore umano abbia accordato fede (*quomodo credi potuit*) a queste due cose, come si sia potuto credere che Dio fosse uomo, che restasse vergine colei che avesse partorito... Bisogna dunque credere che sia Dio questi che è posto nel presepio, che vagisce nella culla, che soffre le offese di tutte le necessità infantili, che viene flagellato, sputacchiato, crocifisso, deposto nel sepolcro, e chiuso tra due pietre, l'Eccelso, l'Immenso? E sarà vergine quella che allatta un bambino, alla quale il marito è sempre compagno, nella vita in comune, nel talamo; e la porta in Egitto, e dall'Egitto la riporta, e solo con sola percorre un cammino così lungo e così segreto? **Come è stato possibile persuadere di ciò il genere umano su tutta quanta la terra? E tuttavia tanto facilmente, tanto fortemente ne è stato persuaso, che ciò che me lo rende credibile è la moltitudine dei credenti (*credentium multitudo*). Giovani e vergini, vecchi e**

«Come può allora qualcuno osar chiamare “estimazione” la fede, se non chi, questo Spirito, non l'ha ancora ricevuto, o che non conosce il Vangelo, o lo ritiene una favola? “So a chi ho creduto, e sono certo”, grida l'Apostolo (*II Tim. I, 12*); e tu sotto sotto mi sibili: “La fede è estimazione”? Tu mi cianci qualcosa di ambiguo, secondo cui nulla è abbastanza certo. Ma Agostino dice diversamente: “La fede, nel cuore in cui sta veramente, non è posseduta dal credente per via di congetture o opinioni; ma è scienza certa, sostenuta dalla coscienza”... La fede non è infatti “estimazione”, ma certezza».

Cfr. anche: S. BERNARDO, *Epistola* n. 338 *ad Haimericum*, PL 182, 543 : «Sed iste Deum habens suspectum, credere non vult nisi quod prius ratione discussit... Iste fidem voluntariam nomine redarguit levitatis... Reprehendat ergo beatam virginem Mariam quoniam cito credidit angelo nuntianti... Redarguat et illum in extrema linea vitae credentem verbo morientis et dicentis: *Hodie mecum eris in Paradiso...*».

Cfr. *Epistola* n. 191 *ad Innocentium*, PL 182, 357 : «Petrus Abelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere. Ascendit usque ad coelos, et descendit usque ad abyssos. Nihil est quod lateat eum...».

³⁰ *Sermones in Cantica*, *Sermo* 74, 6, PL 183, col. 1153.

ragazzi scelsero di morire mille morti, piuttosto che anche un solo istante venir meno a questa fede»³¹.

È l'antico discorso (Crisostomo, Agostino) della "moltitudine" dei "poveri di Dio" che si affidano a Lui.

Bernardo è soprattutto il "dottore" dell'Amore. La fede è venir attratti dall'Amore, è dire "sì" all'Amore.

Bernardo, quando canta l'Amore, canta la "carità" e canta la fede. Egli non si pone il problema, che tormenterà gli scolastici successivi, di distinguere la fede "informe" (del "peccatore") dalla "fede formata" (la fede di chi è in Grazia di Dio). Ciò che motiva l'amore, motiva anche la fede.

Qual è allora la motivazione dell'amore in Bernardo? Perché l'anima si abbandona all'amore?

«L'amore è sufficiente a se stesso... L'amore non cerca ragioni ... Il suo vantaggio sta nell'esistere... Amo perché amo, amo per amare... Grande cosa è l'amore se si rifà al suo principio, se ricondotto alla sua origine, se riportato alla sua sorgente. Di là sempre prende alimento per continuare a scorrere...»³².

Si può qui intravedere quello sviluppo particolare dell'argomento *ex Providentia*, che già chiamammo argomento "*ex amore*": l'amore, «se si rifà al suo principio» – se cioè tutto si slancia verso Dio – non teme delusione. L'anima che ama perdutoamente l'Amore

«**non può amare così ed essere poco amata...** a meno che uno dubiti che l'anima sia amata dal Verbo, e prima e di più»³³.

«Non può amare così ed essere poco amata»!: chi ama l'Amore, "sa bene" che all'Amore ci si può affidare.

4. GUGLIELMO DI S. TEODORICO (c.1085-1148)

Guglielmo di S. Teodorico (Guillaume de St. Thierry) fu un "grande genio mistico"³⁴. Compagno di studi di Abelardo, ammiratore, amico e biografo di

³¹ *Sermones de Tempore, In Vigilia Nativitatis Domini*, III, PL 183, 89 A-B:

³² *Discorsi sul Cantico dei Cantici*, 83, 4; PL 183, 1183.

³³ *Ibidem*, 83, 6: «Propterea, ut dixi, sic amare, nupsisse est: quoniam non potest sic diligere, et parum dilecta esse, ut in consensu duorum integrum stet perfectumque connubium. Nisi quis dubitet, animam a Verbo et prius amari, et plus».

San Bernardo, a cinquant'anni lasciò l'abbazia di San Teodorico, di cui era abate, per una vita più povera tra i cistercensi³⁵.

Neppure Guglielmo esplicita l'argomento *ex Providentia*, e raramente accenna agli altri argomenti (miracoli, ecc.). Anche per lui la fede è un fatto d'amore. Tuttavia, la nostra ricerca gli dedica qualche spazio, perché ci sembra che avvenga qui come in Bernardo: di fiducia nel Buon Dio è intriso quell'"amore" che anche per Guglielmo sostanzia di sé la fede. Abbiamo, del resto, già avvertito nella Prima Parte di questa ricerca che l'argomento *ex Providentia* risalta spesso con più splendore nella contemplazione "credente" dell'Amore Amante, che in un "razionalissimo" ma freddo «Dio non può permettere, ecc.». Ossia, nella preghiera di "abbandono" alla Bontà del Padre sta implicito ma visibilissimo il nostro argomento. Non risulti quindi "fuori tema" citare gli "innamorati" della divina "Carità".

Abelardo aveva definito la fede: *aestimatio*. Guglielmo – come prima Bernardo – rifiuta un termine che connota quasi una "valutazione" distaccata

³⁴ G. BACCHINI (ed.), *Guglielmo di Saint-Thierry, La contemPlazione di Dio – La lettera d'oro*, Casale Monferrato 1997, p. 5.

³⁵ Scrive G. BACCHINI (op. cit., p. 20s): «Guglielmo e Bernardo rappresentano l'estremo tentativo del monachesimo di difendere se stesso e una plurisecolare tradizione dall'assalto di quella nuova e arrogante ventata di razionalismo proveniente dalle scuole cittadine... Assistiamo, perciò, nel cuore del XII secolo, ad un contrasto tra due diverse mentalità, quella della scuola, ove si va avviando l'elaborazione di quella teologia che sarà chiamata "scolastica"; e quella del chiostro, che si ritiene depositaria di una millenaria tradizione, quella della teologia "monastica", tutta fondata sul desiderio di Dio, che non si preoccupa di indagarne razionalmente i misteri, di "conoscere", ma soltanto di "sperimentare" di "vivere", di "godere" dell'esperienza dell'amore divino. La prima è speculativa, interessata a chiarire questioni oggettive col metodo impersonale della *quaestio* e della *disputatio*; la seconda è pratica, affettiva, razionalmente disinteressata e personale. La prima è orientata alla vita attiva; la seconda, alla vita contemplativa, che è la vera filosofia, la *philosophia Christi*, il quale è la vera sapienza, la Sapienza del Padre. La differenza fra i due orientamenti è stata talvolta eccessivamente accentuata e fissata in rigidi stereotipi, dei quali Abelardo e Bernardo sono divenuti figure paradigmatiche, se non addirittura i simboli del contrasto fra ragione e fede. Ciò è assolutamente fuori luogo: Abelardo non ha mai combattuto la fede, che ha sempre vissuto in modo sincero, né avversato il monachesimo, del quale aveva una concezione nobile e tradizionale; anche il contrasto con Bernardo va di molto attenuato...: sono esponenti soltanto di due differenti atteggiamenti spirituali..., di due differenti modi di cercare Dio e di avvicinarsi al suo mistero: quelli della conoscenza mediante l'intelligenza e della conoscenza mediante l'amore. Alla conoscenza per concetti astratti, che si elabora nelle scuole attraverso l'analisi e la discussione, la teologia coltivata nel silenzio dei chiostri contrappone una conoscenza che cresce nell'amore e finisce per identificarsi con esso; una forma di conoscenza superiore a quella fredda e impersonale dell'intelletto, perché è un'esperienza che coinvolge col proprio oggetto, che non è solamente uno *scire*, una conoscenza, ma un *sapere*, una sapienza...: *amor ipse intellectus*, l'amore stesso è conoscenza, scriverà Guglielmo, rifacendosi a Gregorio Magno».

e arrogante di un “oggetto”. Il Mistero di Dio non è “misurabile”. Serve una “facoltà” conoscitiva più esistenziale, un intelletto d’amore; serve l’“amore”. Ad una ragione “dialettica”, loquace e supponente, Guglielmo oppone una ragione devota, umile, “purificata” dalla Grazia.

Guglielmo scrisse, fra l’altro, una *Disputatio* contro Abelardo, e due opere fondamentali nella storia della teologia, *Lo specchio della fede* e *L’enigma della fede*.

È la prima delle due, *Lo specchio della fede*, che più interessa la nostra ricerca (la seconda prende in considerazione i contenuti dogmatici della fede stessa)³⁶.

La ragione, indebolita e avvilita, può essere sanata soltanto dalla fede; e la fede è dono della Grazia.

«L’occhio dell’anima è lo spirito, ovverosia la ragione pura e purificata da ogni male: cosa che nient’altro, all’infuori della fede può assicurarle»³⁷.

«La fede è, sì, un frutto del libero arbitrio, liberato però dalla grazia»³⁸.

«E’ chiaro che, se non vuoi credere, non credi; tu credi, invece, se lo vuoi: però non lo vuoi, se non sei stato prevenuto dalla grazia, poiché nessuno viene al Figlio, a meno che il Padre non lo abbia attratto (cfr. *Gv* 6, 44)... È per l’ispirazione di Dio, infatti, che si realizza in noi l’assenso volontario della mente a quelle verità che riguardano Dio stesso... Questa volontà, infatti, è già in qualche misura l’amore di Cristo, senza il quale la fede nel Cristo non può assolutamente esserci, poiché la pia fede non è possibile senza la speranza e la carità... Allora, **perché non credi, o infedele? Perché non ami, è chiaro. Tu non credi perché non ami, e non ami perché non credi. Una cosa non può avvenire senza l’altra, poiché l’una dipende dall’altra. Comincia ad amare, cioè fa in modo di volere, e comincerai a credere;** e crederai in proporzione a quanto vorrai, vale a dire a quanto amerai. La volontà, infatti, è inizio dell’amore.

³⁶ Cfr. M. SPINELLI (ed.), *Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/1, Lo specchio della fede, L’enigma della fede, L’Epistola aurea*, a cura di, Roma 1993, 21 (Introduzione): «[Lo “*Speculum fidei*” è] la prima opera medievale specificamente consacrata allo studio, all’analisi, alla ricostruzione della struttura dell’atto di fede. Ci troviamo, in effetti, di fronte a un vero e proprio trattato *de fide*, dove l’Autore – nell’intento di dire una parola finalmente chiara e possibilmente risolutiva, facendo diradare il gran polverone sollevato al riguardo dall’abelardismo – esamina la natura, il significato, l’identità delle fede, la sua origine e le sue finalità... Da qui, com’è evidente, la novità e la portata storica del trattato di Guglielmo, sul piano filosofico-teologico non meno che sotto il profilo psicologico e antropologico». Seguiamo la traduzione ital. dello SPINELLI.

³⁷ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Speculum fidei*, 2, PL 180, 365; «Oculus vero animae mens sive ratio est, ab omni malo pura atque purgata: quod ei primo nihil aliud praestat quam fides».

³⁸ *Ibidem*, 9, PL 180, 369: «Est autem fides res liberi arbitrii, sed liberati a gratia».

L'amore non è altro che una volontà fervida, e l'amore di ciò che si crede trasmette la capacità di credere»³⁹.

«In ciò che riguarda Dio, **il senso dello spirito è l'amore**, con cui esso sente tutto ciò che sente di Dio secondo lo Spirito di vita (cfr. *Rm* 8, 2). Ma qual è lo Spirito di vita se non lo Spirito Santo, grazie al quale ama chiunque ami ciò che veramente è degno d'amore?»⁴⁰.

«Quando guarda alla gloria del Signore, l'anima assetata del Dio vivente – sotto la guida della grazia –... **avverte in se stessa lo splendore della grazia di Dio**»⁴¹.

Questa fede d'amore non è irrazionale e cieca. Non è volontà arbitraria, ma “volontà di bene”, volontà “illuminata” dal bene, «volontà grande e ben disposta» (*magna et bene affecta*). Il “bene” viene “compreso” nella misura in cui la volontà “tende” ad esso.

« Riconosci la grazia come madre; accetta docilmente che essa ti nutra, nel grembo dell'autorità, con il latte di una storia senza artifici (*simplicis historiae*)... Da questo punto di vista, però, la volontà è figlia della grazia. È la grazia che la genera, la grazia che l'allatta, la grazia che la alimenta e la fa sviluppare, conducendola fino alla perfezione. Ciò significa che (la volontà) diventa simile alla carità, vale a dire una volontà grande e ben disposta. Sotto l'azione della carità, tuttavia, in modo ben più dolce e più sicuro di ogni affetto umano, lo Spirito è pronto a testimoniare ai figli della grazia il fatto che sono figli di Dio (cfr. *Rm* 8, 16)»⁴².

La fede ha dunque, ultimamente, la stessa motivazione che abbiamo trovato in san Bernardo: la fiducia dei “figli” verso il Padre, fiducia che opera – diceva Bernardo – «*multo dulcius... multo certius*», in modo molto più dolce e molto più certo di ogni affetto umano.

Guglielmo (e tutta la teologia monastica) insiste sulla valenza volontaristica di una fede protesa e illuminata dall'amore. Sono linee e suggestioni agostiniane; ma come sant'Agostino non separava amore e

³⁹ *Ibidem*, 12, PL 180, 370-371.

⁴⁰ *Ibidem*, 60; PL 180, 390-391.

⁴¹ *Ibidem*. Cfr. G. BACCHINI, *Guglielmo di Saint-Thierry...*, cit., 20-21: «Vediamo anche qui delineato il tema della conoscenza per amore, superiore a quella intellettuale, astratta ed esteriore, perché sa trasportare l'uomo all'interno del suo oggetto con una sorta di simpatia, permettendogli di “sentirlo” in maniera più forte ed immediata. E' interessante, infatti, notare come il tema della fede venga qui trattato in modo nuovo: Guglielmo non si limita ad enunciare una dottrina della fede, ma rivolge la sua attenzione alla dinamica psicologica dell'atto di fede, analizzato in tutti i suoi elementi»

⁴² GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Speculum fidei*, 13-14, PL 180, 371. SPINELLI 72s.

verità, così Guglielmo sa ben difendersi dalle ironie degli abelardiani con una valorizzazione costante del “capire” e del “sapere”⁴³.

Aggiunge infatti Guglielmo:

«Chi crede, però, deve sapere cosa crede; quale autorità, quale insegnamento lo abbiano convinto a credere in ciò che è oggetto della sua fede. Chi è davvero fedele e animato da buona volontà riguardo alla fede, infatti, non sceglie affatto cosa credere, in ciò che è di fede; anzi, egli crede – senza riserve né esitazioni – tutto quello che l’autorità divina gli propone di credere. Non s’inventa di sua iniziativa credenze nuove... Una volta ricevuto lo Spirito del Figlio di Dio, diventiamo anche noi figli di Dio e, **comprendendo (*intelligentes*) e sperimentando (*sentientes*) che abbiamo Dio come Padre, ci affidiamo ormai con tutta fiducia (*cum omni fiducia*) all’autorità...**»⁴⁴.

La “fiducia nell’affidarsi” dona anche di vincere le tentazioni contro la fede:

«Ma quando nel cuore cominciano a ribollire le tentazioni suscitate dai sensi carnali, gli scandali della fede, le esitazioni che angustiano e gli interrogativi fumosi – non tanto per un consenso della volontà quanto per la superficialità di uno spirito trascurato o per l’avventatezza di un’istintiva propensione a razionalizzare –, anche all’anima fedele accade a volte di non saper più orientarsi. Per essere sorretto, **lo spirito non può far di meglio che affidarsi e mettersi nelle mani dell’autorità divina e di nessun altro, cioè di quella [autorità] che la divinità ha posto ad un grado così elevato di dignità (*in tam eminenti culmine dignitatis*) e che tanti uomini di Dio – e ben autorevoli – (*tot et tanti homines Dei*) ci hanno raccomandato (*commendaverunt*) con la parola e con gli scritti, con la loro vita e con la loro morte.** Quando ci si accontenta – con pietà ed umiltà – di questa [autorità], **si riposa bene in essa e come al sicuro:** finché, per opera dello Spirito Santo – come dice il profeta –, l’esperienza stessa

⁴³ Cfr. M. SPINELLI, cit., p. 73, nota 43: «La ragione deve fare il suo mestiere, anche nella visione di Guglielmo. Se viene chiamata in causa, non è perché rinunci a essere quello che è: ricerca, approfondimento, spiegazione, intellesione. Se così non fosse, il richiamo alla *ratio* (per di più così massiccio, continuo, insistito) neppure figurerebbe».

⁴⁴ *Speculum fidei*, 15; PL 180, 371ss: «Qui vero credit, scire debet, quid credat; quo auctore, quo docente, quod credit credat. Qui enim vere fidelis est et bonae voluntatis circa fidem, nequaquam in eis quae fidei sunt, quid credat eligit; sed sine omni retractatione et haesitatione, quidquid credendum indicit divina auctoritas, credit. Nec novas ipse sibi fides confingendo... Accepto enim Spiritu Filii Dei, efficimur et ipsi filii Dei; et intelligentes et sentientes nos patrem habere Deum, cum omni jam fiducia renuntiantes auctoritati, dicimus ei, quod mulieri Samaritanae dicebant concives ui: “Quia jam non propter tuam loquelam credimus: Ipsi enim audivimus, et scimus, quia hic est vere Salvator mundi”(Joan, IV)». (Variamo lievemente la trad.). Cfr. *ibidem*, 18; PL 180, 373: «Obedientissime cedatur et credatur divinae auctoritati».

comincia a far comprendere quello che si è ascoltato (cfr. *Is* 28, 19); finché la fede ottiene che la realtà – creduta dal fedele in precedenza – illumini il suo affetto così da suscitare nel suo cuore, riguardo alla fede di Gesù Cristo, un esempio di umiltà, uno stimolo all'amore e il sacramento della redenzione»⁴⁵.

Per vincere le tentazioni contro la fede, – scrive Guglielmo – bisogna anzitutto pregare:

«Dobbiamo pregare assiduamente il nostro Padre che è nei cieli; così, se egli permetterà che la nostra fede di quando in quando subisca la tentazione per essere messa alla prova, non lascerà che essa vi soccomba per meritare la riprovazione, ma fornirà – con la tentazione – l'aiuto per farcela sostenere»⁴⁶.

Bisogna poi confidare anche in chi ci ha trasmesso la fede:

«L'anima prudente si rivolga – per corroborare la fede, confermare il cuore (cf *I Ts* 3, 13) e illuminare la coscienza della fede – ai grandi luminari della Chiesa: gli uomini più insigni nella scienza spirituale, di straordinaria sapienza, di provata santità: [interpelli] le loro dottrine e i loro scritti, le loro opere e i loro martiri, e contro i moti delle sue tentazioni dica a se stessa: Sei forse migliore, o più sapiente, o più santa, o più perspicace di costoro, che in questo mondo hanno insegnato ciò che hanno appreso da Dio e lo hanno predicato magnificamente, lo hanno esposto in maniera chiara e ce lo hanno trasmesso, confermandolo con la vita e con i miracoli, consacrandolo con la morte e col martirio?»⁴⁷.

E soprattutto, bisogna confidare in Dio. Che esista un Dio Provvidente è, dice Guglielmo, facilmente comprensibile:

«Per quel che riguarda Dio – ossia se esiste, se è governato dalla sua provvidenza tutto ciò che è stato creato e fondato dalla sua onnipotenza –, la verità dell'essenza suprema si rivela e si rende manifesta ad ogni coscienza capace di ragione... Perciò, se uno si pone fra sé e sé un'obiezione su questo punto, trova subito in se stesso materia per calmare l'agitazione del ragionamento, oppure, accusando la propria ottusità, venera la verità nascosta»⁴⁸.

Per vincere le tentazioni contro la fede in Gesù, si può anche ricorrere alle “molteplici e validissime ragioni” ed alla grandissima “autorità” storica e

⁴⁵ *Ibidem*, 19; PL 180, 373.

⁴⁶ *Ibidem*, 56; PL 180, 388.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, 57; PL 180, 388s

morale dei Vangeli; ma è questione soprattutto di umile fede. Gli stessi miracoli che ancor oggi avvengono nella Chiesa sono aiuti e consolazioni a chi crede; non sono a libera disposizione di chi “dubita” e “obietta”⁴⁹.

La fede è in ogni caso una dote degli “umili”⁵⁰. Nella *epistola aurea* ai Certosini di Mont-Dieu (*Lettera d'oro ai fratelli del Monte di Dio*), Guglielmo scrive che il più grande dei miracoli è che il mondo abbia avuto l'umiltà di credere:

«In effetti per quanto grandi e chiaramente divini siano stati i miracoli che il Signore ha compiuto sulla terra, tuttavia questo solo ha brillato al di sopra di tutti gli altri, gettando luce su tutto il resto, [ossia] il fatto che – come si è detto – [il Signore] con pochi [uomini] semplici abbia sottomesso a sé il mondo intero e tutta la superbia della sua sapienza. Ed è questo che, anche adesso, egli comincia ad operare in voi»⁵¹.

È l'argomento del Crisostomo e di Agostino che sempre ritorna. Ma, appunto, è argomento che non fa leva su un'evidenza formale, ma precisamente sulla certezza morale che, se il mondo s'è convertito a Dio, e se si è convertito per via di una predicazione così povera di mezzi, allora Dio

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, 57-59; PL 180, 388s: «Orbene, simili tentazioni della fede e i tentennamenti dei pensieri si susseguono soprattutto a proposito dell'umanità del Salvatore e di quei misteri della fede che ci sono rivelati in essa... In effetti, che Dio abbia potuto – o dovuto – fare ciò che la predicazione evangelica afferma che egli ha compiuto, è confortato (*praesto sunt*) da molte e molteplici (*multae et multiplices*) ragioni, e del tutto all'altezza (*dignissimae rationes*) dell'argomento in questione; ma che lo abbia fatto [realmente], se prescindiamo dall'autorità evangelica – importantissima (*gravissimam*) e degna di rispetto (*reverendissimam*), certamente, per le orecchie e le menti pie –, di fronte ai non credenti o ai dubbiosi quali argomenti esibiremo?... Non è che fino ad oggi siamo mancati segni e miracoli – sia pubblici sia privati – nella Chiesa di Dio, ma avvengono a tempo e luogo: **non quando vogliono i dubbiosi o quando obiettano gli increduli, ma per soccorrere i fedeli e per consolare chi soffre per la fede o nella fede.** Avvengono in loro, o per mezzo di loro, non affinché credano ma per il fatto che credono».

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 19; PL 180, 378: «Dal momento che l'attività della ragione è di per se stessa irrequieta e sregolata, quando essa vede la possibilità di ragionare aggredisce la fede, sia pure senza l'intenzione di contraddirla, ma per la natura stessa del procedimento razionale; non è che la ragione voglia contrapporsi alla fede, ma intende condurla – per dir così – sul proprio terreno. La ragione umana, come fa abitualmente nelle cose umane, tenendo conto in qualche modo della comune esigenza di credere, cerca di penetrare a viva forza nella conoscenza delle realtà divine; ma, come se salisse dalla parte sbagliata (*aliunde*), inciampa, annaspa, scivola, finché se ne ritorna alla porta della fede, da colui che dice: “La porta sono io” (*Gv* 10,7.9); ed umiliata sotto il giogo dell'autorità divina farà il suo ingresso tanto più sicura quanto maggiore sarà la sua umiltà».

⁵¹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistola aurea*; PL 180, 5.

non vi è certo estraneo, e il cristiano si può abbandonare fiduciosamente a quella Provvidenza che così santamente vi si è manifestata.

Per questo, più l'anima si apre alla Grazia, più cresce nella "fiducia":

«E qual è il frutto della straordinaria generosità del Creatore verso la creatura, della sua grande grazia, della sua bontà inimmaginabile, della **pia fiducia della creatura nel creatore**, della sua dolce vicinanza, della soavità di una buona coscienza? Il frutto è che l'uomo – in qualche modo – venga a trovarsi in mezzo all'“abbraccio” e al “bacio” fra il Padre e il Figlio – che è lo Spirito Santo –, e si unisca a Dio con la stessa carità per cui il Padre e il Figlio sono Uno, e si santifichi in colui che è la santità di entrambi»⁵².

⁵² *Speculum fidei*, 72; PL 180, 390-391. SPINELLI 113. Talvolta, in certi ambienti monastici, si poteva correre il rischio di un certo "illuminismo soprannaturale", ossia di fondare la fede sulla visione di Dio più che sull'autorità di Dio. Cfr. N. DUNAS, *Connaissance de la foi*, Paris 1963, 172: «La mystique assez intellectualiste en honneur dans les milieux monastiques donne parfois l'impression que la contemplation débouche sur une saisie quasi évidente de Dieu et des vérités révélées. Et on a pu reprocher, reproche peut-être excessif d'ailleurs, à Hugues de Saint-Victor, et surtout à Guillaume de Saint-Thierry, une espèce de congé donné à l'*auctoritas Dei*, là où l'expérience religieuse, nourri de théologie, parvient à sa perfection».

VIII

DA RICCARDO AD ALBERTO

1. RICCARDO DI S. VITTORE (1110 – 1173)

Riccardo, priore dell'abbazia parigina di S. Vittore, fu «uomo veramente religioso, dottissimo... un grande contemplativo..., che cercò di unire teologia mistica e teologia scolastica»¹.

A Riccardo di S. Vittore spetta un posto di grande rilievo in apologetica, perché ad una sua pagina, pur brevissima, si sono richiamati mille volte teologi ed apologisti. Questa pagina – chiamata talvolta “comma riccardino”² – esprime direttamente – pur in forma paradossale – l'argomento *ex Providentia*. Essa compare nel più celebre degli scritti riccardiani, il *De Trinitate*.

Mentre solitamente, specie nelle opere esegetiche, Riccardo si dilunga in interpretazioni allegoriche e mistiche, nel *De Trinitate* egli «non tanto utilizza l'autorità delle Scritture, quanto piuttosto procede per via di ragione, e veramente è da ammirare fin dove egli giunga col suo ingegno»³. Il contesto è dunque un'esposizione teologica (un “trattato”) della fede cristiana sulla Trinità. Riccardo vuole mostrare come la fede cristiana sia legittima anche dal punto di vista della ragione. Questa attenzione alla “ragione” risalta anche nella pagina apologetica che ci interessa.

Riccardo “di San Vittore” appartiene alla “scuola vittorina”, ossia a quella linea “monastica” e “agostiniana” che quasi identifica la fede con l'amore. Ma è un “amore” che – per usare un'espressione di S. Agostino – ha i suoi “occhi”. Tutta la teologia di Riccardo, per quanto volutamente “ragionante”, è pregna di intuizione affettiva, protesa all'amor di Dio; è come un'intensa

¹ H. HURTER, *Nomenclator literarius*, vol. 2, Oeniponte (Innsbruck) 1906², n. 491, col. 159.

² L'espressione “comma riccardino” è usata da A. GARDEIL, art. «Crédibilité», in DTC, 3/2 (1908), col. 2267: «...le célèbre *comma richardinum: nonne cum omnia confidentia, etc.*». “Celebre esclamazione – *berühmten Ausruf*”, la definisce A. LANG (*Die Entfaltung des apologetischen problems in der Scolastik des Mittelalters*, Freiburg.i.B. 1962, 75).

³ H. HURTER, *Nomenclator literarius*, vol. 2, cit., n. 91, col. 160.

preghiera. Solo se si protende a Dio (con l'*amor*, con la *voluntas*, con il *desiderium*), l'anima "sentirà" quella "fiducia" che motiva l'abbandonarsi della fede.

Riccardo giustifica il credere cristiano dapprima con gli argomenti classici (miracoli, santità), ma poi conclude con la formula paradossale: «**Signore, se [la fede] è un errore, è da te, sei stato proprio Tu ad ingannarci**» (*Domine, si error est, a teipso decepti sumus*). Questa formula paradossale rende efficacemente la motivazione ultima – dal punto di vista della ragione – del credere cristiano: dopo così grandi e così tanti segni di Amore, è giusto e doveroso abbandonarsi con fiducia al Buon Dio.

Ecco il passo riccardiano, efficacissima sintesi di Apologetica:

«Ma ciò che in queste cose è oltremodo mirabile è che, per tutti quanti siamo veracemente fedeli, nulla teniamo con maggior fermezza, nulla con maggior costanza di ciò che apprendiamo con la fede. Sono, infatti, rivelate dal cielo ai padri, e confermate divinamente con segni e prodigi tanto numerosi, tanto grandi e meravigliosi (*tam multis, tam magnis, tam miris signis vel prodigiis divinitus confirmata*), che sembra essere una specie di demenza avere su di esse anche il più piccolo dubbio. Davvero ne fanno fede – e non permettono di dubitarne – miracoli innumerevoli, e tali che da Dio soltanto possono essere compiuti: per attestare quelle verità o per confermarle, usiamo dunque i segni come argomenti, e i prodigi come esperimenti. Oh, se i Giudei vi prestassero attenzione, se lo avvertissero i pagani! Con quanta tranquillità di coscienza, a questo riguardo, potremo accedere al divino giudizio! Non potremo forse dire a Dio con tutta confidenza (*cum omni confidentia*): «Signore, se [la fede] è un errore, è da te che siamo stati ingannati (*Domine, si error est, a teipso decepti sumus*): queste cose infatti sono state fra noi confermate da segni e prodigi così grandi e tali (*tantis signis et prodigiis... et talibus*), che non possono essere stati compiuti se non per mezzo tuo? Certamente esse ci sono state tramandate da uomini di somma santità (*summae sanctitatis*) e provate con testimonianza altissima e autentica, mentre tu stesso cooperavi e confermavi la parola con i segni che la seguivano. Ecco perché i veri fedeli sono disposti a morire per la fede piuttosto che rinnegarla. Infatti, senza dubbio, non si conserva nulla con maggior fermezza (*nihil firmitus*) di ciò che viene appreso con una fede sicura»⁴.

⁴ RICCARDO DI S. VITTORE, *De Trinitate*, I, 2; PL 196, col. 891: «Sed hoc in his supra modum mirabile, quia quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius, nihil constantius tenemus quam quod fide apprehendimus. Sunt namque patribus coelitus revelata et tam multis, tam magnis, tam miris signis vel prodigiis divinitus confirmata, ut genus videatur esse dementiae in his vel aliquantulum dubitare. Innumera itaque miracula et talia quae non nisi divinitus fieri possunt, in hujusmodi fidem faciunt et dubitare non sinunt: utimur

“Signore, se la nostra fede non fosse vera, saresti stato Tu ad ingannarci” (*Domine, si error est, a Te decepti sumus*): questa preghiera, con cui si finge che il credente possa giustificarsi dinanzi a Dio per il giorno del giudizio – preghiera che gioca sull’“impossibile”, preghiera quasi irriverente, ma che irriverente non è, proprio per il suo tono affettivo e filiale –, sarà per sempre il più ripetuto *leit-motiv* della letteratura apologetica.

Il nerbo del paradosso riccardiano sta non tanto nel dimostrare che i “segni” sono soprannaturali e divini, e neppure nel supporre che siano tali, ma nello stesso osare di rivolgersi a Dio in quel modo apparentemente

itaque in eorum attestatione seu etiam confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis. Utinam attenderent Judaei, utinam animadverent pagani! Cum quanta conscientiae securitate pro hac parte ad divinum iudicium poterimus accedere! Nonne cum omni confidentia Deo dicere possumus: Domine, si error est, a teipso decepti sumus: nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus, quae non nisi per te fieri possunt; certe a summae sanctitatis viris sunt nobis tradita et cum summa et authentica attestatione probata, teipso cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. Hinc est utique quod perfecte fideles paratiores sunt mori pro fide quam fidem abnegare. Nihil enim procul dubio firmiter tenetur quam quod constanti fide apprehenditur». Il “tantis... et talibus” richiama alla memoria il “tot et tanta” di Agostino (Cfr. A. AGOSTINO *Contra Epistolam quam vocant Fundamenti*, IV; PL 42, 175: «Ista ergo tot et tanta nominis christiani clarissima vincula recte hominem tenent credentem in catholica Ecclesia»).

Data l’importanza del passo, riportiamo anche la bella traduzione, in stile moderno, di MARIO SPINELLI (ed), *Riccardo di S. Vittore, La Trinità*, Roma 1990, 83-84: «In tutto ciò la cosa veramente straordinaria è questa: tutti noi, che siamo autenticamente fedeli, non abbiamo nessuna certezza più sicura, nessuna convinzione più radicata di quelle che ci provengono dalla fede. Difatti le verità rivelate dal cielo ai padri sono state divinamente confermate con segni e prodigi talmente numerosi, grandi e mirabili, che il nutrire anche un leggero dubbio al loro riguardo appare come una sorta di follia. Innumerevoli miracoli ed eventi del genere – possibili solo per intervento divino – persuadono in tal senso e non ammettono dubbi: è per questo che come testimonianza e come conferma di quelle verità noi ricorriamo ai segni in veste di argomenti ed ai miracoli alla stregua di esperienze. Volesse il cielo che se ne rendessero conto i Giudei, e che ci prestassero attenzione i pagani! Per quanto riguarda noi, invece, da questo punto di vista, potremo presentarci davanti al tribunale divino con la coscienza assolutamente tranquilla. In tutta sincerità potremo dire a Dio: Signore, se abbiamo sbagliato, sei stato proprio tu ad ingannarci; queste verità, infatti, sono state convalidate ai nostri occhi con segno e portenti e fenomeni analoghi, che possono verificarsi solamente per opera tua; ci sono state trasmesse da uomini di grandissima santità, senz’alcun dubbio, e sono state avvalorate da una testimonianza altissima ed autentica, dal momento che tu stesso cooperavi e avvaloravi la predicazione “con i prodigi che l’accompagna(va)no” (Mc 16, 20). Per questo una cosa è certa: i fedeli autentici sono disposti a morire per la fede piuttosto che rinnegarla. In realtà di nulla si può essere più saldamente certi che di ciò che si apprende con una fede sicura».

Cfr. anche la splendida traduzione francese di G. SALET (ed.), *Richard de Saint-Victor, La Trinité*, Paris 1959 (Les Éditions du Cerf), 67, 69.

irriverente. Per osare tanto, ossia per giustificare tanta “fiducia” del credente nel Buon Dio, non è necessario che i “segni” risultino divini ad un esame che sia – come oggi si dice – “scientifico” o “critico”, ma che “appaiano” divini alla buona coscienza dei buoni servi di Dio.

Ciò che Riccardo intende, non è soltanto affermare l’origine divina di «segni così grandi e così significativi», né soltanto che il loro Autore, Dio, non può ingannare. Nella prima parte del testo riccardiano si dice che, per la chiara soprannaturalità dei segni e per la Santità e la Veracità di Dio, sarebbe irragionevole anche la più piccola riserva (*vel aliquantulum dubitare*); ma se si limitasse a dir questo, Riccardo non direbbe nulla di più di quanto è sempre stato detto dagli apologeti a proposito dei miracoli. Tutto si ridurrebbe al “ragionamento”: questi sono “veri” miracoli, ma Dio è verace, e non può fare un miracolo vero a favore della falsità. Ma se Riccardo avesse inteso solo questo, perché poi passa al “Tu”, a quel “Tu ci hai ingannato”? Solo per mettere le mani avanti di fronte alla Giustizia divina?

In realtà, v’è di più. Il di più, ciò che costituisce il nerbo della preghiera di Riccardo, è appunto la preghiera come preghiera fiduciosa, l’appello fiducioso, l’abbandonarsi a Colui che non può permettere che i suoi servi restino ingannati dalla “testimonianza altissima e autentica” di testimoni santi (*summae sanctitatis*). «Sei stato Tu ad ingannarci” (*Domine, si error est, a teipso decepti sumus*)»: il rimprovero è evidentemente paradossale, perché è ovvio che Dio non inganna. Quell’“*a teipso decepti*” non è un’“ultima spiaggia” del credere, un approdo disperato, o un sospetto mal celato. È invece un abbandonarsi fiducioso a quel Dio che “non inganna” (*non decipit*) in quanto non soltanto non dice falsità, ma anche ha cura che la falsità non avveleni la vita dei buoni sulla terra – a quel Dio che è “Verace” in quanto ha cura che la verità illumini le sue creature. Insomma Riccardo non intende dire soltanto che, se per caso estremo, la fede fosse errata, il credente potrebbe ugualmente comparire davanti al tribunale di Dio in buona coscienza, avendo sì creduto il falso, ma senza colpa. Intendere così la frase di Riccardo non adegua lo slancio di “fiducia” nella Veracità divina che vi traspare con tutta vivacità. Il “senza colpa” è sì addotto da Riccardo, ma come umile ulteriore pressione sul Dio di Verità. In altre parole, l’espressione: «con quanta tranquillità di coscienza potremo accedere al divino giudizio», non è una concessione al dubbio, ma un’aggiunta confermativa, come per dire al “Signore”: «Signore (*Domine*), noi, in quel giorno, al Tuo giudizio, saremo tranquilli, perché avremo fatto ciò che dovevamo fare; ma proprio questa buona coscienza, Signore, è un motivo in più, non per nostra pretesa ma agli stessi Tuoi occhi, affinché la Tua

Provvidenza non permetta un inganno tanto umiliante, umiliante per noi ma soprattutto per Te».

Del resto, Riccardo, come tutti i buoni credenti, sa bene che la fede cristiana non ammette alcun margine di possibilità d'errore. Ora, l'assolutezza dell'adesione non è certo cosa umana, è dono divino, ma si deve pur accompagnare ad una convinzione razionale. La fede non è un comportamento puramente "pratico"; non si crede "come se" fosse tutto vero. Un'adesione "senza ragione" – fosse pure "per amore" – umilia la ragione; ed umilia la "ragione" anche il "dare per vero" qualcosa di cui si sappia che il contrario, al limite, resta ancora possibile. Né si può giustificare un *deficit* di ragionevolezza, facendo intervenire – *deus ex machina* – la Grazia divina; la Grazia non è, di solito, riflessamente sperimentabile, non "appare" alla ragione, la quale resta quindi in attesa di una luce proporzionata al compito che le si chiede. Non è mancare di amore il chiedere luce: Dio "è" Luce.

Dato allora che i "segni" significano, ma non sono ciò che viene significato, dato cioè che sempre resta un scarto di identità fra significante e significato, quale altra via resta per superare il "fossato" se non la "fiducia" in Colui che, per la Sua Bontà, può assicurare che scarto non vi sia?

Ecco il senso ed il valore della "fuga in avanti" riccardiana. Proprio il «Tu, Signore» è la "luce" razionale, non "costringente", ma sufficiente alla ragione, perché questa si decida – con l'aiuto della Grazia – al passo supremo.

La riflessione riccardiana è insomma semplicemente un'iperbole, un'esagerazione affettuosa e sorridente, un dire a Dio: «Mi fido di Te». È dunque formulazione originalissima dell'argomento "*ex Providentia*"⁵.

Il pensiero della Provvidenza ritorna spesso in Riccardo, come quando, nel suo scritto intitolato *Sulla formazione dell'uomo interiore*, scrive:

«Nessuno pensi che Dio non si curi delle cose umane»⁶.

2. ERMANNINO DI COLONIA (1107/8 – 1198)

⁵ Vedi la sintetica presentazione dell'argomento "riccardino" nella *Sezione Prima*, cap. III, nota 34ss.

⁶ RICCARDO DI S. VITTORE, *De erud. hom. inter.*, II, 20; PL 196, 1319, B-D: «Nemo existimet Deum humana non curare, nemo audeat temere ejus iudicia reprehendere, cum videat vel audiat aliquid praeter extimationem vel contra rationem, ut sibi videtur, accidisse». Cfr. C. OTTAVIANO, *Riccardo di S. Vittore*, cit., 513.

L'argomento *ex Providentia* è chiaramente espresso in una singolare autobiografia di un ebreo di Colonia – Ermanno di Colonia (o di Scheda) – che si convertì alla fede cristiana, facendosi poi monaco premonstratense. Scrisse infatti un racconto della sua vita e della sua conversione: *Opusculum de sua conversione*⁷.

Tutto il breve scritto è sapido di fede e di devozione; gli inviti alla fede sono ricorrenti, come è ovvio da parte di un convertito, che quando scrive è già sacerdote. «Io peccatore e indegno sacerdote, Ermanno, detto un tempo Giuda, Israelita, della tribù di Levi, figlio di Davide e di Sefora...»⁸.

Il giudeo Ermanno, che, per questioni di denaro, era solito contattare dei vescovi, fu colpito dalla carità con cui egli, ebreo, veniva trattato da coloro che egli pensava fossero “senza Dio”, e che altrettanto dovevano certo pensare di lui⁹.

Accadde che, dovendo seguire un vescovo in una visita ad un monastero, Ermanno restò ammirato anche della vita santa dei monaci. Come poteva la Bontà di Dio permettere che uomini così buoni e mortificati errassero gravemente nella fede?

«O Signore, quanto grande e quanto misterioso è l'abisso dei tuoi giudizi, per allontanare dalla tua legge questi servi tuoi così dotti che ti cercano con tutto il loro cuore, e per nascondere loro la via della tua verità, camminando per la quale potrebbero essere salvati, essi, che, disprezzando tutti i piaceri del mondo,

⁷ Cfr. MIGNE (PL 170, 803: «anno Domini 1134»); H. HURTER, *Nomenclator literarius*, vol. 2, Oeniponte 1906², col. 171 («Baptismi lavacro renatus est a. 1128...(F)actusque primus abbas Scheidae (1150). Decessit venerandus 90 a. senex a. 1198. Ipse suam ad veram Christi fidem pie narrat...»); *Lexicon des Mittelalters*, vol. IV, München-Zürich 1989 (col. 2166: «Hermann von Köln... autore di un'autobiografia contestata dalla critica»); *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. 4, (Herder) Freiburg... 1995, col. 1445; A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg im B. 1962, 69 (l'*Opusculum de sua conversione* «è psicologicamente di grande interesse»); C. LEONARDI – L. PINELLI (edd.), *Medioevo latino*, XVIII, Spoleto 1997, 158; T. HORVATH, *L'apologetica nella Chiesa occidentale dal periodo classico della Scolastica all'inizio della Riforma*, in G. RUGGIERI (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale*, Genova 1987, 260. Cfr. *infra*, nota 8.

⁸ ERMANNO DI COLONIA, *Opusculum de sua conversione*, I; PL 170, 806: «Igitur ego peccator et indignus sacerdos, Hermannus, Judas quondam dictus, genere Israelita, tribu Levita, ex patre David et matre Sephora, in Coloniensi metropoli oriundus...».

⁹ *Ibidem*; PL 170, 813ss: «...vehementer admiratus sum, quod scilicet homo, quem prorsus exlegem et sine Deo putabam, tantam charitatis posset habere virtutem, praesertim erga me, quem simili modo, velut suae sectae inimicum, detestari magis poterat quam amare... quomodo ipse non me velut perfidum et Christiano consortio indignum, exsecratus est, sed mihi potius ac si Christiano suae charitatis ac pietatis studio... [E]xemplo magis quam verbo quisque docetur».

scelsero di seguire solamente te, e di amarti, e con fiducia (*fiducialiter*) gettarono ogni loro cura in te, e per tuo amore sopportano pazientemente il martirio di tanto grandi fatiche, più pesanti della morte stessa. **Non è degno di te, tu che giudichi la terra nell'equità, tu, "le cui vie sono tutte misericordia e verità" (Sal 24), non è davvero degno di te, che tu osteggi i tuoi servi, che tu abbia in abominio coloro che ti amano, che tu ti nasconda a coloro che ti cercano e che tanto bramano conoscerti...** Tu dimostri di desiderare la vita dei peccatori, affinché possano vivere, e li inviti a conversione: è del tutto degno e congruo alla tua bontà, la cui misericordia è senza numero, che pure a questi fratelli, che già si sono a te rivolti mediante una distinta penitenza, anche tu ti rivolga loro con benignissima commiserazione... Mentre dunque queste cose, gemendo, pensavo tra me e me, e in certo qual modo, se è lecito dir così, combattevo in giudizio con Dio in difesa di quei claustrali, mi sorse improvviso nel cuore un dubbio... Infatti, dato che vedevo assai bene, che a Dio, la cui natura è la bontà, e il cui giudizio è misericordia, è del tutto congruo mostrare la via della verità ai suoi servi, che davvero tutto il giorno mortificano se stessi per lui, secondo le parole del Salmo (Sal 43), cominciai ad essere incerto dentro di me ed a pensare se per caso non fossero i Cristiani a correre sulle vie dei precetti di Dio, e non errassero invece i Giudei; se ancora – dicevo – piacesse a Dio l'osservanza dei riti legali, non avrebbe talmente privato della sua grazia i Giudei osservanti di quei riti, da disperderli, in lungo e in largo, per tutte le nazioni della terra, privandoli di ogni bene e anche della patria. **Se, al contrario, [Dio] avesse in esecrazione la setta della religione cristiana, non avrebbe tollerato che essi tanto si dilatassero e si rafforzassero su tutta la terra.** Trovandomi nell'incertezza di tale ansietà, ero incerto dove dirigermi, a quale via fosse meglio affidarmi, dato che ignoravo del tutto quale ne fosse lo sbocco»¹⁰.

Ermanno, prima di decidersi per il Battesimo, soffrì molte angosce. Si affidò infine alla preghiera: si rivolse «con tutta la fiducia...(*omni cum fiducia*)» a quel Dio «che si cura, lui solo, del travaglio e del dolore», supplicando «con flebile preghiera»¹¹ di essere illuminato.

Si raccomandò anche alla preghiera di due sante monache, Berta e Glizmut.

«Per i loro meriti e le loro preghiere, all'improvviso (*repente*) entrò nel mio cuore una così grande luminosità della fede cristiana, da fuggare del tutto le tenebre della precedente incertezza e ignoranza, certo secondo un congruo avvicendamento, che delle donne sollevassero con le loro preghiere chi per una

¹⁰ *Ibidem*; PL 170, 816-817.

¹¹ *Ibidem*; PL 170, 823: «Ego autem ad Deum, qui solus laborem et dolorem considerat, omni cum fiducia velut ad turrem fortitudinis confugiens effundendo in conspectu ejus orationem meam, et cordis mei tribulationem ante ipsum pronuntio, flebili voce deposcens...».

donna era caduto. Voi donne devote e consacrate, voi tutte che avrete letto o udito leggere queste cose, accogliete e imitate il magnifico esempio di preghiera di queste donne beate... Ecco, infatti: non riuscirono a convertirmi né le ragioni (*ratio*) presentatemi da molti, né la discussione di grandi studiosi (*magnorum clericorum disputatio*); mi attrasse la devota orazione di semplici donne»¹².

Ermanno attribuisce dunque la sua fede alla Grazia. Come scrive uno studioso, il Lang, «egli è stato guadagnato alla fede cristiana più dall'esempio e dalla vita virtuosa dei cristiani, che dai motivi di credibilità». E pur tuttavia, aggiunge il Lang, non è esatto affermare «che Ermanno non ha sentito la necessità dei criteri di credibilità: anche lui ha giustificato la sua decisione di farsi cristiano davanti alla ragione e alla coscienza. «Se [Dio] avesse in esecrazione la setta della religione cristiana, non avrebbe tollerato il suo dilatarsi e rafforzarsi su tutta la terra». Anche l'elevatezza morale del Cristianesimo e la Provvidenza di Dio visibilmente operante nella sua storia, cui si appella Ermanno, sono validi motivi di credibilità»¹³.

3. GUGLIELMO D'ALVERNIA (Guillaume d'Auvergne – Guillelmus Parisiensis) (1180 – 1249)

Vescovo di Parigi dal 1128 al 1249, Guglielmo d'Alvernia fu «filosofo e teologo insigne»¹⁴, e «uno dei pensatori veramente grandi del medioevo»¹⁵ «Tra le sue opere giustamente il trattato *De fide* occupa un posto eminente, come affermano autori di gran nome, specialmente per la sua originalità»¹⁶.

¹² *Ibidem*; PL 170, 826.

¹³ A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg im B. 1962, 69. Il Lang, circa l'affermazione che Ermanno non ritenga decisivi i motivi di credibilità, fa riferimento a A. GARDEIL, il quale, nel suo articolo *Crédibilité*, in *DTC*, 3/2 (1908), col. 2258, scrive: «...le juif Hermann se convertit, par le seul effet, semble-t-il, de causes intérieures divines. C'est un beau cas de suppléance surnaturelle de la crédibilité... en faisant valoir le rôle purement instrumental que jouent les motifs de crédibilité dans la genèse de la foi, par rapport à la grâce du Dieu qui peut s'en passer». Il giudizio del Gardeil è attinente solo se non si include fra i motivi di credibilità di Ermanno quel suo appellarsi alla Provvidenza.

¹⁴ H. HURTER, *Nomenclator literarius*, vol. 2, Vienna 1906², col. 262.

¹⁵ M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1937, pp. 82.

¹⁶ GR. DE GUEREÑU, O.F.M., *De Fide apud S. Bernardinum Senensem*, (tesi di laurea, Pontificio Ateneo Antoniano), Roma 1968, p. 73. Il De Guereñu cita I.KRAMP, «Guillermi Alverni "Magisterium divinale"», in *Greg* 1 (1920) 575, e M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1937.

Guglielmo è assai originale nel suo scrivere schietto, semplice, costruito non scolasticamente, ma per approssimazioni successive.

Guglielmo di Alvernia merita di essere citato nella nostra ricerca per il suo affidare non solo la fede, ma anche le sue motivazioni (miracoli, ecc.) alla divina Provvidenza e all'Amore di Dio.

Per Guglielmo, la fede deve certo essere obbedienza radicale. Forse Guglielmo è per una fede "cieca", non "motivata" in alcun modo dalla "ragione"¹⁷?

¹⁷ Cfr. S. HARENT, «Foi», *DTC*, col. 118: [Guglielmo d'Alvernia offre] «...le premier essai d'un fidéisme ou d'un "volontarisme" qui a reparu de nos jours sous des formes plus adouciss...»; Cfr. *ibidem*, col. 122: «(N)ous n'admettons pas les vérités de foi sans aucune garantie, comme le voulait Guillaume de Paris, et simplement parce que le plus puissant des rois nous les impose, mais nous les admettons sur la garantie intellectuelle de sa science et de véracité, et après avoir constaté par des preuves suffisantes qu'il a parlé, que telle doctrine transmise par un intermédiaire humain est bien sa doctrine, sa pensée, son témoignage». Harent s'interroga sulla legittimità di un "tour de force", o "coup de force" della volontà (cfr. *ibidem*, col. 118). Ma lo stesso Harent attutisce il suo giudizio quando scrive (*ibidem*, col. 119): «Peut-être Guillaume reserve-t-il son coup de force pour le moment précis de l'acte de foi, et suit-il d'ailleurs le grand courant de la tradition, en exigeant *avant la foi* la connaissance de la véracité divine et les preuves du fait de la révélation: on peut le conclure de textes cités par le P. Gardeil».

Critici verso Guglielmo d'Auvergne si mostrarono F. SUAREZ (*De fide*, disp. III, sectio IV, n. 2, in *Opera omnia*, t. XII, Parigi 1858, p. 53; J. DE LUGO (*Disputationes Scholasticae et morales*, tom. I, *De virtute fidei*, disp. I, sect. VI, n. 79 ed. Vivès, Parigi 1868, p. 51; I. RIPALDA (*De virtutibus theologis*, vol. 7 (Parisiis 1873), disp. 2, sect. 2, n. 15, pp. 11 sq.: (la fede di Guglielmo si rivolgerebbe a Dio Autorità invece che a Dio Verità); SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, II (Parisiis 1879), *De fide*, disp. 1, dub. 2, n. 77, p. 35a: (la fede di Guglielmo sarebbe solo obbedienza, non illuminazione veritativa dell'anima); P. ROUSSELOT (*Rech. Sc. Rel.*, 1910, t. I, p. 455, n. 1: «Après le concile du Vatican, on ne peut plus, comme jadis Guillaume d'Auvergne, exclure expressément de l'*oboeditio fidei* la pensée de la véracité divine... On remarquera la contradiction entre cette conception de l'acte de foi et la formule du catéchisme: parce que vous êtes la vérité même»; cfr. anche «Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle», in *RechScRel*, 4 (1913), p. 9); POZO (*Teologia de la fe*, Granada 1966, pp. 34-35. Cfr. R. AUBERT (*Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958³, 253, nota 36): «S. HARENT, «Foi», *DTC*, c. 428, et STRAUB, *De analysi fidei*, p. 286, invoquent aussi le concile du Vatican qui, dit le dernier, comme objet formel de la foi "exhibet auctoritatem Dei, non cui debetur obsequium sed qui nec falli possit nec fallere"».

A favore di un'interpretazione positiva di Guglielmo si pronuncia invece G. DE GUERENU, *De fide apud S. Bernardinum Senensem*, Roma 1968 (tesi PAA), 84: «Haec, ut credimus, sufficiunt ad doctrinam Guillelmi rectam et Concilio Vaticano I et II consonam habendam».

Cfr. J. ALFARO (*Fides, spes, caritas*, Romae 1968, ad usum manuscr.): «È vero che [Guglielmo] propone il dominio di Dio sull'intelletto stesso dell'uomo, come suprema ragione del credere; ma allo stesso tempo afferma espressamente che la fede si fonda sull'infalibile verità della testimonianza divina. Insiste fortemente su questo, che non si

Scriva infatti che bisogna credere “senza dimostrazione e senza prova” (*absque suasionem et probationem*), solo “per virtù” (*virtute*)¹⁸.

«Se poi uno dicesse, che non bisogna credere a Lui senza dimostrazione persuasiva o prova, allora non si crederebbe a Lui se non come a chiunque altro. A chiunque altro infatti si crede dietro dimostrazione persuasiva o prova. Se invece uno dicesse, che sì, Gli si deve credere senza dimostrazione persuasiva o prova, (ma solo) perché si sa o si crede che Egli è verace, e che non mentisce (*quia credit Deum esse veracem, et mentiri nolle*), neanche così va bene: perché ciò non è ancora “senza dimostrazione o prova”; egli possiede infatti la ferma persuasione che Dio non vuol mentire, e che è vero tutto ciò che Egli avrà detto. Egli allora crede a Dio (solo) per questo: perché crede che Egli non vuol mentire; ma così crede a Lui come ad un uomo buono, al quale egli certo crederebbe, perché crederebbe che quello non mente. È chiaro dunque che non egli non crede a Lui se non come a un buon uomo (*non credit ei nisi sicut alicui bono viro*). Di più: questo fatto stesso, che egli cioè crede che Dio è verace e non vuol mentire, o egli lo crede per virtù di fede, oppure per l'evidenza della verità stessa, o per la probabilità, o per dimostrazione persuasiva, ossia per le prove (*Hoc ipsum, quia credit Deum esse veracem, et mentiri nolle, aut credit ei ex virtute fidei, aut ex evidentia veritatis ipsius, aut ex probabilitate, aut ex suasionem, seu probationem*): se è per l'evidenza della verità, o per uno dei motivi successivi, egli, credendo ciò, non glorifica in niente Iddio (*in nullo igitur glorificat Deum*); di qualsiasi altro infatti crederebbe la stessa cosa se avesse la stessa motivazione per credere. Quindi, credendo questo riguardo a Dio, non dà onore a Dio. Gli dà, sì, onore credendo una cosa grande di Lui, ma ciò riguarda l'oggetto creduto, non l'atto stesso del credere»¹⁹.

Più si fa “fatica” a credere, più si onora colui a cui si crede:

«L'intelletto umano è così debitore di obbedienza a Dio, da essere tenuto assolutamente ad andare contro di sé nell'amare, nel volere, nel desiderare, o nell'odiare, ed anche a combattere contro se stesso, per amore di Lui, e ad operare contro di sé, e lottare contro se stesso, per Lui. Ma con nessun'altra operazione può far ciò se non con quella che consiste nel credere. È tenuto quindi a credere

può pervenire alla fede per via meramente razionale, e neppure per un puro ragionamento ricavato dai segni della rivelazione: nel processo totale della fede, le parti principali sono da attribuire all'illuminazione della grazia interiore e all'obbedienza dell'uomo che liberamente si sottomette al dominio totale di Dio sulla sua volontà e sul suo intelletto».

¹⁸ GUGLIELMO D'AUVERGNE, *De fide*, cap. I; p. 4, col. 1 F. Traduciamo “suasione” con “dimostrazione persuasiva”, anche se così rendiamo più la causa che l'effetto.

¹⁹ *Ibidem*, col. 1 F-G.

contro se stesso per Lui; infatti tra le operazioni dell'intelletto solo il credere comporta battaglia»²⁰.

Guglielmo riconosce che questo “sforzo” è impossibile all'uomo peccatore. L'intelletto umano, scrive Guglielmo, è in se stesso malato, e da solo non si regge in piedi, e cade in errore²¹. Quando la verità è evidente e le prove davvero dimostrative sono sostegni incrollabili (*fulcimenta fortissima*). Quando però il ragionamento è debole, l'intelletto non vi si appoggia con fiducia, ma in certo modo si trattiene, temendo che quello non sia abbastanza resistente. L'intelletto vi si appoggia titubante, passando di conclusione in conclusione, come un viandante s'appoggia di passo in passo al suo bastone²². Se invece l'intelletto potesse credere per virtù propria, non necessiterebbe di quegli appoggi, e sarebbe forte di forza propria, e crederebbe più fermamente [*magis firmiter*] di quando crede appoggiandosi su ragionamenti. Così, ad esempio, chi ama per virtù propria, ama più rettamente, mentre chi ama solo perché attratto dall'amato, ama solo di riflesso²³.

Come allora è “possibile” la fede? È possibile, risponde Guglielmo, per Grazia:

«L'intelletto umano di per se stesso soltanto, non può credere contro se stesso (*non potest credere contra se*) o al di sopra di se stesso, né vincere se stesso. Essendogli quindi necessario, come abbiamo mostrato, di credere contro se stesso, ossia totalmente contro ciò che lo favorisce e che, in qualche modo, lo aiuta, lo illumina e lo sostiene naturalmente, ed è suo proprio: si trova obbligato a credere contro tutti i suoi aiuti naturali, e contro ogni illuminazione a lui naturale. Ora, credere significa vedere ed essere illuminato (*credere autem est videre et illuminari*); per cui, [l'intelletto] ha la necessità di vedere e di venir illuminato contro ogni lume suo naturale. Ma non può vedere od essere illuminato se non mediante una luce (*non autem potest videre vel illuminari nisi per lumen*); per questo è necessario che esso venga illuminato da un lume più forte e da una più forte luce. Ma delle illuminazioni naturali nulla è più forte se non, o la Grazia, o la Gloria; perciò, dal momento che qui l'illuminazione sua non può essere la Gloria, e dal momento che esso vince le sue illuminazioni naturali, necessariamente è la Grazia (*illuminatio ejus... necessario est gratia*). Non occorre quindi che noi ci affatichiamo oltre su ciò, poiché già da questo è tutto chiaro, che cioè la fede è Grazia, ossia dono gratuito della divina generosità e beneficenza, e che è virtù che solleva, e rende fermo l'intelletto, e lo fa stare in

²⁰ *Ibidem*, p. 3, col. 1 A.

²¹ Cfr. *ibidem*, cap. 1; p. 4, col. 2 F.

²² Cfr. *ibidem*; p. 4, col. 2 F.

²³ Cfr. *ibidem*; p. 5, col. 1 A.

pie di da solo, e lo fa camminare diritto per la via della verità salutare senza bisogno del sostegno di quei bastoni ed appoggi che abbiamo detto, ed inoltre è, [la fede] armatura che protegge l'intelletto umano contro i dardi delle controversie (*disputationum*)»²⁴.

Questa posizione di Guglielmo di Alvernia può apparire contrastante con tanti successivi pronunciamenti della Chiesa, che sottolineano la “ragionevolezza” della fede, o che collegano l’Autorità con la Veracità²⁵.

Ma la posizione di Guglielmo può essere interpretata diversamente. Guglielmo sviluppa una tematica – per così dire – “agostiniana”: l’“autorità” di Dio è somma proprio perché l’anima vi si affida filialmente.

Guglielmo, quando “relativizza” le “prove”, intende soprattutto difendere la verità dei “dogmi”, che non possono certo essere “provati” in sé dalla ragione²⁶. Egli si contrapponeva ad alcuni teologi del suo tempo, che estremizzavano la “logica” abelardiana²⁷. In realtà, come vedremo, Guglielmo d’Alvernia si sofferma a lungo sui motivi di credibilità, che sono per lui governati dalla Provvidenza. Inoltre, tanto Guglielmo distacca la fede dalle “prove”, quanto la collega alla “fiducia” nell’Amore. Perciò non si vede quale altra “fede” egli abbia in mente se non la fede di chi “si fida” di Dio.

Ci pare così che la fede-obbedienza di Guglielmo non sia eterogenea rispetto alla “fiducia” di cui parla il “nostro” argomento *ex Providentia*.

²⁴ *ibidem*; p. 6, col. 2 E-G.

²⁵ CONC. VAT. I, sess. III, c. III, DS 3008: «Autorità di Dio rivelante, che non può essere ingannato né ingannare ...(*propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest*)». PIO X, Motu proprio *Sacrorum Antistitum* (Giuramento antimodernistico), *Denz.-Bannwart* 2145: «...sull’autorità di Dio sommamente verace (*summe veracis*)».

²⁶ Il Gardeil ritiene appunto che la non sufficienza di prove riguardi, per Guglielmo, la dimostrazione del dogma in sé (Cfr. A. GARDEIL, *Crédibilité*, in DTC, 3/2 (1908), 2266; e *infra*, nota 49. Cfr. A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastiken des 14. Jahrhunderts*, in *Beiträge*, 30/1-2, Münster 1931, p. 5; concordando con un giudizio di Gardeil, Lang scrive: «Gardeil hat darauf hingewiesen, das alle angezogenen Stellen nur die inneren Beweise des Glaubensinhalte betreffen»).

²⁷ Quando Guglielmo relativizza i motivi di ragione, lo fa soprattutto per combattere coloro che abusano della dialettica all’interno della fede, quali ad esempio i discepoli di Abelardo e coloro che discutevano i “dogmi” e accettavano soltanto ciò che la ragione comprende (cfr. A. GARDEIL, *Crédibilité*, in DTC, 3/2 [1908], col. 2266). Guglielmo si esprime talvolta in forma dubitativa anche sulla capacità della ragione di valorizzare in modo certo i motivi di credibilità. Ma si tratta allora di “ragioni” viste dal punto di vista di una ragione oggettivante e scientifica, non di una ragione riscaldata e illuminata dall’amore verso Dio e dalla fiducia nella Provvidenza; una ragione “fiduciosa” è per Guglielmo pienamente idonea a percepire la ragionevolezza della fede.

La società medievale era caratterizzata da rapporti di “sudditanza” fiduciosa; i figli “rispettavano” i genitori, ai quali “obbedivano”; così i sudditi “obbedivano” al loro “signore”, ecc. Ma sotto la scorza scarsamente affettiva, v’era un “affidarsi” perfetto. Tanto più ciò doveva valere per la “fede” religiosa. Guglielmo risente di questa psicologia.

Ma, dopo aver tanto caldeggiato una fede pura, senza “prove”, Guglielmo espone puntualmente le “prove”, ossia quelle motivazioni di credibilità che all’inizio egli sembrava escludere. Anzi, accorda ad esse così tanto rilievo, che addirittura potrebbe sembrare che egli fondi la fede sulle prove²⁸.

Oltre che (ed anzi prima di) ricorrere a profezie e miracoli, Guglielmo si appella all’“Amore”.

All’“Amore” Guglielmo si appella sia nel capitolo III del *De fide*, sia soprattutto in un breve Trattato (inserito nel suo *De causis*), intitolato: “*Perchè Dio si fece uomo*” (*Cur Deus homo*).

«Dato, dunque, che è dall’amore che l’amore viene acceso in modo più conveniente, come il fuoco dal fuoco: e dato che fu opportuno che qualsiasi cosa facesse, la facesse nel modo più conveniente; fu allora opportuno che egli accendesse il nostro amore col suo amore... Inoltre: **non sarebbe degno di essere amato, se Egli non amasse, ed è in certo modo un tradimento non amare chi ti ama; ma è proprio della generosità prevenire con l’amore; la generosità infatti non permette al suo soggetto di venir prima amato da altri... Poiché non c’era in alcun modo una via a Dio, se non attraverso l’amore verso di lui; ma all’amore verso di lui non c’era alcuna via diritta e più conveniente, se non il correlativo amore di lui verso di noi.** Ma neppure quella via c’era, per il nostro amore a lui, se non mediante una sua dimostrazione (l’amore infatti non altrimenti eccita l’amore, che col suo mostrarsi o provarsi). Fu quindi necessario che egli mostrasse il suo amore verso di noi. Non fu però opportuno (*non decuit*) che egli si servisse, se non di una prova infallibile e sotto ogni aspetto indubitabile: era giusto quindi (*oportuit*) che il segno del suo amore verso di noi fosse infallibile, e la prova (*argumentum*) irrefragabile. Ora, non è possibile trovare se non un solo segno così grande d’amore, ed è una perfetta comunione con l’amico. Tramite questa, dunque, fu giusto (*oportuit*) che Dio ci provasse il suo amore... E non c’era prova del suo amore che non possa essere contraddetta, se non una comunione perfetta con i nostri mali... Inoltre: nulla è così di per sé idoneo ad attirare l’amore altrui, come morire per l’altro; è questa infatti senza dubbio una radice (di prova), con cui tutti gli uomini naturalmente saranno chiamati a provare il loro amore; per cui chiunque, quando vuole

²⁸ Cfr. A. GARDEIL, «Crédibilité», in *DTC*, 3/2 (1908), 2266: «Ces textes, et d’autres, sont tellement affirmatifs en faveur de la preuve rationnelle, ils semblent mettre dans une relation si étroite l’autorité divine et sa preuve comme motifs d’assentiment, qu’on serait tenté, après avoir vu accuser Guillaume de fidéisme, de le soupçonner de rationalisme».

dimostrare l'amore di un altro verso di lui, dice: "per me egli morirebbe, se fosse necessario". Così dunque Dio sapientissimo dovette necessariamente usare (*fuit necesse uti*) di questa radice di prova. **Similmente, amare di meno di quanto uno è amato, od esigere un amore maggiore di quello che si dona, è cattiveria... Ora, poiché Dio vuole essere amato da noi fino alla morte, dovette per primo mostrare tanto amore:** quindi l'amore divino si estende (fino alla comunione nel male estremo che è la morte) non solo verso gli amici, ma anche fino ai nemici... E ancora: o Dio poté amare il genere umano fino ad accogliere la morte per esso, o non poté. **Se poté, allora ci amò così tanto dall'eternità, perché l'amore non comprende un più o un meno... Se invece non poté, allora è meno amico del genere umano di quanto sia il genere umano di lui; ma questa ingenerosità, e anche cattiveria, è lungi da lui. Se poi qualcuno volesse tergiversare, dicendo che "amare" è detto in modo equivoco di Dio e di noi (di lui infatti è detto essenzialmente, di noi invece accidentalmente, e per partecipazione), neanche così se la caverà. Quanto, infatti, Dio ha affettivamente verso i suoi amici, è necessario che l'abbia anche effettivamente; e ciò che si chiama "amare essenzialmente", non proibisce né diminuisce in Dio l'"effetto" dell'amore, ma piuttosto lo accresce incomparabilmente...** Dal suo amore essenziale, per il fatto stesso che è essenziale, ne deve ridondare sugli amici una maggiore abbondanza di doni... L'amore essenziale infatti accresce l'abbondanza nella fonte, e quindi è necessario che, se aumenta l'amore, aumenti anche il flusso... (S)e infatti ama essenzialmente, allora anche fontalmente. Come dunque l'abbondanza è in se stessa estrema e suprema, altrettanto lo deve essere nel flusso, così da pervenire al massimo. Ma il massimo di un flusso d'amore, la massima sua opera, il massimo suo dono, è l'accogliere la morte per l'amico»²⁹.

Guglielmo si pone l'obiezione "razionalista" di coloro che sempre accusano i credenti di "antropomorfismo", perché "amore" e "carità" non indicherebbero in Dio lo stessa cosa che nell'uomo. Guglielmo risponde che «l'amore essenziale» è "effettivo", reale e verace, e quindi se mai «accresce l'abbondanza nella fonte».

Comunque, Guglielmo non vuole impantanarsi in un'arida pignoleria di astrazioni logiche; semplicemente, c'è una frase del Vangelo da rispettare e da meditare: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici»³⁰.

«E ancora. Un signore e un suddito sono tenuti alla stessa reciproca fedeltà; ora, poiché nessun signore può esser pensato più fedele di Dio, necessariamente quella

²⁹ GUILLEMUS ALVERNUS, *De causis, Cur Deus homo*, cap. 7; Orléans 1674, tomo I, p. 561s.

³⁰ *Gv* 15,13.

fede, che esige con severità dai sudditi, anch'egli deve usarla verso di loro. Se dunque si richiede a quelli, che nel bisogno affrontino la morte per i loro padroni, questo stesso deve egli prestare loro»³¹.

«E ancora. Dovette essere confortata l'umana diffidenza, affinché, per la propria infermità, non precipitasse nella disperazione, e dovette essere sollevata con una speranza fortissima, in modo che si aspettasse tutto dall'amore e dalla bontà di Dio, e confidasse di disporre di tutto ciò che è necessario per ottenere la felicità eterna... Ora, questo soltanto era l'accogliere la morte per noi; mostrata infatti questa, circa gli altri benefici non poteva il genere umano con nessuna diffidenza dubitare; dice infatti l'Apostolo (*Rom. 8, 32*): "Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui?". **Per questo dunque abbiamo detto, che fu necessario (*oportuit*) sollevare il genere umano con una fortissima speranza in Dio, affinché esso, per la grandezza della cosa e per il numero delle sue infermità, esitante per la diffidenza, e per la gravità e il numero dei peccati, non rimanesse atterrito e disperato ... (P)erciò Dio per primo si legò a lui con immenso amore»³².**

«Se [qualcuno] poi dicesse... che non conveniva (*non decuit*) all'altezza di quella Maestà discendere alle nostre bassezze, e prendere su di sé cose tanto indegne, certamente **non vede quanto egli stia bestemmiando la bontà**: nulla infatti tanto conviene alla divina bontà come l'amore e la misericordia, amare e aver misericordia, essendo questi ovunque i primi e massimi flussi della bontà. L'amore infatti null'altro è, che una certa unione dell'amante e dell'amato, e ciò specialmente bei buoni. La misericordia poi è unione di chi ha misericordia e di chi riceve misericordia... Così anche la benevolenza, ossia l'amore, è una certa appropriazione a sé del bene altrui. La stessa bontà di Dio, quindi, lo costrinse a ciò: donarci se stesso e ogni sua cosa per amore, e assumere in sé i nostri mali per misericordia; necessariamente lo fece. Questo, infatti, è proprio della bontà: associare gli altri a godere di se stessa, ed esporsi totalmente a portare e a distruggere i loro mali. **È perciò chiaro da tutto questo, che coloro che negano questa comunanza tra Dio e gli uomini, non negano solo ciò che la bontà possiede in massimo grado, ma negano tutto di essa. La motivazione (*ratio*) più vera della bontà è questa: essa è la virtù di chi unisce a sé gli altri perché sentano i suoi beni e unisce se stesso agli altri per sentire i loro mali. Dunque coloro che negano questa motivazione (*rationem*) della bontà divina riguardo a Dio, negano necessariamente anche la sua bontà»³³.**

Guglielmo si sofferma a lungo a dimostrare la "convenienza" dell'Incarnazione, spesso in palese continuità con la teologia del *Cur Deus*

³¹ *De causis, Cur Deus homo*, cap. 7; Orléans 1674, tomo I, p. 564.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 566. Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, III, 1 co.: «...ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet».

homo di Anselmo. Vengono infatti ripresi i temi anselmiani della “soddisfazione”, della riparazione del peccato, eccetera. Quello che interessa il nostro studio è rilevare come tutto, in questo argomentare, venga motivato con un costante rinvio alla Bontà di Dio, e con la “fiducia” che l’uomo pone nella Bontà di Dio.

Guglielmo sostiene – nel *De fide* – che chi manca di fede offende l’Amore immenso che Dio ci ha manifestato.

«Coloro che... contraddicono... all’Incarnazione del figlio di Dio, e alla sua passione, offendono la bontà di Dio e... mentono contro l’immensità della fornace della divina carità»³⁴.

«In offesa all’abbondanza della fonte abissale della divina bontà restringono la sua inondazione»³⁵.

Guglielmo paragona l’amore di Dio all’amore di una madre:

«Se la scintilla dell’affetto tanto può in una madre, che per liberare il figlio sommerso si butta nel pericolo di affogare, lanciandosi cioè dietro al figlio, che cosa dovette operare la vampa infinita d’amore, e fornace immensa di carità, in Dio che è carità, per la liberazione di tutto il genere umano sommerso nell’abisso della perdizione?»³⁶.

Dopo aver fatto così ricorso alle motivazioni che ritiene fondamentali (l’obbedienza a Dio e la corrispondenza al suo amore), Guglielmo ricorre anche (e vi insisterà a lungo) alle “prove universali” dell’apologetica tradizionale:

«Ora, poiché non è nostra intenzione dimostrare... i [singoli] articoli di fede, ma stabilire in generale (*in universali stabilire*) la fede stessa pia e veridica, ritorniamo ad essa, e stabiliamola con prove universali (*stabiliamus ipsam probationibus universalibus*). Cominciamo dunque, e diciamo che soltanto questa

³⁴ *De fide*, cap. 3; pag. 13, col. 1 G-H : «Qui... contradicunt... incarnationi filii Dei, et passioni ejusdem, contra Dei bonitatem blasphemant ac... contra immensitatem fornacis divinae charitatis mentiuntur, et ejusdem flammam. et contra infinitatem, et divitias largitatis divinae qui diminuunt ejus donum».

³⁵ *Ibidem*, col. 2 E: «...in contumeliam copiositatis fontis abyssalis divinae bonitatis restringunt ejus inundationem».

³⁶ *Ibidem*, col. 2 G: «Si scintilla dilectionis hoc in matre potest, ut pro liberando submerso filio se det in periculum submersionis prosiliens inquam post filium, quid debuit facere caminus infinitus dilectionis, et fornax immensa charitatis in Deo qui charitas est, pro liberatione totius generis humani in abyssum perditionis submersi?».

fede ha la testimonianza e la conferma dei miracoli... Infatti, né gli idolatri, che chiamiamo volgarmente pagani, né il popolo di Maometto, che chiamiamo Saraceni, né i Giudei, né gli eretici hanno alcun testimonio di miracolo per le loro leggi o le loro sette»³⁷.

Definisce il miracolo:

«Chiamiamo miracoli le ammirabili operazioni della potenza di Dio, insolite e contrarie al corso della natura, quali sono risuscitare i morti, illuminare i ciechi, mondare i lebbrosi...»³⁸.

Ma, dietro il miracolo, Guglielmo vede sempre la mano “misericordiosa” di Dio:

«Ma poiché Dio misericordioso non ha cessato fin dall’inizio, né tuttora cessa di confermare questa sola (fede) con le testimonianze di opere meravigliose, ne segue che questa sola è la fede veridica e a Lui gradita: è per confermarla, infatti, che vengono fatti i miracoli, e si prega che siano fatti»³⁹.

I miracoli mostrano la presenza e l’onnipotenza di Dio⁴⁰.

«Perciò è chiaro che questa sola è la fede veridica, e a Lui accetta»⁴¹.

Guglielmo su mostra “facile” a credere nei miracoli? Spesso si dà per scontato che gli antichi o i medievali fossero ingenuamente e acriticamente disponibili a vedere ovunque prodigi. Guglielmo, nel suo trattato “*De legibus*”, rivela sia un atteggiamento critico insospettato, sia una grande fiducia nelle forze della natura, come pure un’apertura mentale notevole verso i progressi di quella che oggi chiamasi “scienza”. Quando parla dei prodigi diabolici e della magia, Guglielmo annota:

³⁷ *Ibidem*, col. 1 B. Cfr. A. GARDEIL, «Crédibilité», *DTC*, 3/2 (1908), col. 2266: «C’est, en avance de trente ans, la célèbre distinction de saint Thomas...: “...sub communi ratione credibilis...”... Guillaume de’Auvergne est donc pour cette définition l’ancêtre direct de saint Thomas».

³⁸ *Ibidem*, col. 1 C-D: «Miracula autem appellamus virtutis Dei admirandas operationes insolitas, cursuque naturae contrarias, quales sunt suscitationes mortuorum, illuminationes caecorum, mundationes leprosoꝝ, curationes Daemoniacorum, effugationes, et religationes Daemonum, et similia».

³⁹ *Ibidem*, col. 1 D.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, col. 2 A-B.

⁴¹ *Ibidem*, col. 2 C: «Quare manifestum est hanc solam esse veridicam, et ei acceptabilem fidem».

«Gli uomini, ignari di questa scienza [la magia naturale] (*ignari scientiae istius*), credevano che fossero i demoni a operare questi prodigi, che la natura operava con le forze in essa inserite dal Creatore... Coloro invece che sono istruiti al riguardo, non si meravigliano di tali cose ma glorificano in esse solo il Creatore, ben sapendo che la natura opera, per la sola volontà onnipotentissima di Dio, secondo la consuetudine nota agli uomini, come pure al di fuori della consuetudine, non solo in modi nuovi, ma anche cose nuove»⁴².

«Riguardo a quelle cose, che avvengono per magia naturale, sappi che non hanno nulla di offensivo, o ingiurioso, per il Creatore, a meno che uno non agisca in base a quell'arte con eccessiva curiosità, o compia il male. Come avviene nell'arte della medicina...»⁴³

La natura, in tali fatti apparentemente non naturali, “serve” Dio «senza alcuna ribellione e contraddizione»; solo è da condannare la “libidine di conoscere non necessaria” (*libido sciendi non necessaria*), che «vuole sapere il futuro o altri segreti dei cuori», e usa a tale scopo la magia diabolica⁴⁴.

Nel “*De universo*”, Guglielmo scrive che, se qualcuno pensa che la vita sia soggetta ai malefici demoniaci,

«bisognerà chiedergli che cosa pensi della santità dei giudizi di Dio e della sua bontà... Se vorrà negare tutto questo, necessariamente negherà che Dio altissimo curi le cose umane (*res humanas curare*) e dirà che le ha abbandonate ai capricci dei maghi e dei malfattori».

E promette di dedicare un trattato

«alla cura dell'altissimo Dio ed alla sua Provvidenza, e al governo con cui regge e amministra totalmente l'universo»⁴⁵.

⁴² GUILLEMUS ALVERNUS, *De legibus*, cap. 24; Orléans 1674, tomo I, p. 69-70: «Haec igitur mirifica homines ignari scientiae istius, quae natura operabatur virtutibus sibi a creatore inditis, credebant daemones operari... Qui autem in his docti sunt, talia non mirantur, sed solum creatorem in eis glorificant scientes, quod sola omnipotentissima voluntate ipsius natura operatur, et iuxta consuetudinem notam hominibus, et praeter consuetudinem non solum novis modis, sed etiam res novas...».

⁴³ *De universo*, cap. 24; Orléans 1674, tomo I, p. 663, col. 2 D: «De his autem, quae fiunt in magicam naturalem, scito quod nullam habent creatoris offensam, vel injuriam, nisi quis ex ea arte vel nimis curiose, vel malum operetur. Sicut contingit in arte medicinae...».

⁴⁴ *De legibus*, cap. 24; ed. cit., tomo I, p. 70: «curiositate, quae est libido sciendi non necessaria... - ...libido sciendi futura, et alia cordium occulta...».

⁴⁵ *De universo*, cap. 24; ed. cit., tomo I, p. 662, col. 1 F-G: «Merito ergo quaerendum est ab hujusmodi hominibus, quid sentiant, de Dei altissimi iudiciis, et bonitate in parte ista?... Quae omnia si negare voluerit, neget necesse est Deum altissimum res humanas curare et exposuisse eas magorum et maleficorum beneplacitis... Verum de ista cura Dei altissimi, et

Quanto al numero, non occorrono molti miracoli, per cui sono assai stolti coloro che, per decidersi a credere, ne pretendono sempre di nuovi⁴⁶.

Dopo aver parlato del miracolo, Guglielmo passa ad un “motivo” della fede su cui già gli antichi Padri si erano tante volte soffermati con commozione: la fede cristiana è un “vangelo”, una “buona novella”: salva l’uomo dalla disperazione, per la speranza grande che gli viene dalla Buona Notizia della divina misericordia.

«Nessun'altra via poté maggiormente convincere la comunità del genere umano, che Dio ci vuol avere partecipi della sua gloria, che mediante questo: che egli volle partecipare alla nostra miseria. Per qual via infatti si poté mostrare con maggior evidenza agli uomini, che Dio vuole che vivano insieme con lui nella beatitudine e nella gloria, che mediante questo: che egli volle con essi miseramente e ignominiosamente vivere, e – ciò che è di più – anche morire. Che cosa poté più fortemente imprimere nel cuore umano che gli doveva essere comunicata la beatitudine della divina gloria, che la partecipazione alla stessa umana miseria da parte del figlio di Dio? E poi, che cosa ha potuto talmente sollevare la speranza di perdono, che cosa ha potuto talmente rafforzare la fiducia nella misericordia di Dio, con quale segno o argomento [il fatto] più verosimilmente poté esser provato al cuore umano che Dio vuole perdonare, e aver pietà degli uomini, che mediante questo, che (cioè) il padre delle misericordie non risparmiò il proprio Figlio, per risparmiare agli altri? E' dunque chiaro da tutto ciò quanto Dio abbia voluto associare a sé gli uomini nella sua gloria, uomini ai quali egli stesso volle associarsi nella loro così grande miseria»⁴⁷.

E per la terza volta Guglielmo conclude:

«Questi sono dunque argomenti e segni tali, che non lasciano alcun spazio nel cuore umano ad ansietà, né a cambiamenti, o ad incertezze, quando siano stati creduti con credulità certa (*firma*) e luminosa (*lucida*)»⁴⁸.

providentia eius, atque administratione qua universum totaliter regit, et administrat, tractatum habebis».

⁴⁶ *Ibidem*, cap. 24; ed. cit., tomo I, p. 402, col. 1 H: «Sufficit... in paucis fieri miracula. Manifeste autem... dementissimi... qui ab omnibus et in omnibus miracula fieri requirunt... ut ei quiescant veritati fidei, aliter acquiescere nolentes».

⁴⁷ *De fide*, c. 3; p. 16, col. 2 D - p. 17, col. 1 A.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 17, col. 1 A: «Haec igitur argumenta, haec signa sunt quae nullum locum desiderationi, nullum mutationi, vel dubietati relinquunt in corde humano».

Questi argomenti sono di “convenienza”, ma diventano probanti quando siano inseriti in un’atmosfera generale di umile “fiducia” nella Bontà: «quando siano stati creduti con credulità certa e luminosa».

«(L)a fede (*credulitas*) in queste cose è quella che impedisce del tutto la disgrazia della disperazione, e l’allontana, ed eleva nel cuore umano, come colonna fortissima, una magnifica speranza, e lo rafforza per portare l’edificio della religione. **Questo è il credere fiducioso (*credulitas*), che sola basta a sollevare i cuori abbattuti**, e, dopo averli sollevati, a sostenerli, e a confortarli. Per cui, necessariamente, in ogni cuore, in cui è da edificare la religione, è necessario che si ponga alla base un fondamento fermissimo. A questo modo è da mostrare anche ciò che riguarda l’affetto dell’amore (*de affectione amoris*), poiché **solo la fede cattolica contiene e predica ciò che lo può incitare e infiammare in quel modo e in quella misura**. Come infatti il fuoco genera sommamente fuoco, ...così il fuoco del divino amore, ...applicato mediante il credere fiducioso (*per credulitatem*) ai cuori umani, genera sommamente in essi il fuoco del santo affetto verso Dio e li incendia e infiamma sommamente con amore vivificante... È quindi chiaro, che per riscaldare o infiammare i nostri cuori non poté essere usato maggior fuoco del beneficio dell’incarnazione e della passione del Signore, ma solo questa fede o fiducia (*fides seu credulitas*) gliela applica... **Tutte le altre genti, in paragone dei Cristiani, sono fredde d’amore divino**, e perciò morte, poiché quel calore solo è vivifico e vitale. Ed ancora: che solo questa fede, come dicemmo, dona sostegno alla speranza contro la rovina della disperazione, e tesse il filo dell’amore, con cui siamo attratti verso Dio, contro il peso della propria corruzione.... Le altre sette... in nessun modo possono sorreggere il cuore umano... È manifesto che è questa l’unica fiducia o fede, che sorregge e sostiene con la dovuta solidità i cuori umani, e li infiamma con quanto amore è giusto. È quindi necessario che sia essa il principio e il fondamento della vera e debita speranza in Dio e dell’amore a Lui dovuto»⁴⁹.

Ci siamo dilungati nel citare Guglielmo (il *Cur Deus homo*, ma soprattutto il *De fide*), perché tutto il suo ripetuto discorso porta ad illuminare il punto centrale di ogni apologetica: la fede come fiducia in Dio. Tommaso d’Aquino sarà più rigoroso nel distinguere la necessità dalla pur somma convenienza; Dio, se crea, non deve necessariamente creare il “migliore dei mondi possibili”. Ma Guglielmo non intende certo “dimostrare” la “necessità” logica dell’Incarnazione, o del mondo migliore, ma semplicemente dimostrare che, in base alle leggi dell’amore, Dio ha somma cura di noi. La stessa terminologia incerta di Guglielmo (a volte *decet*, a volte *oportet*, a volte *necesse est*), fa capire che egli associava strettamente Incarnazione) e Bontà di Dio; vedeva l’uno nell’altra e viceversa. Insomma,

⁴⁹ *Ibidem*, p. 17, col. 1 A – col. 2 B.

tutto il discorso di Guglielmo è comprensibile e legittimo nella prospettiva del nostro argomento *ex Providentia*.

Ne è prova definitiva il modo come Guglielmo termina il suo tratto *De fide*. Egli termina la sua esposizione del tema della fede con un riferimento alla fede della Chiesa: la fede della Chiesa non può essere erronea.

«E' chiaro da ciò, che tutto quello che la Chiesa cattolica crede negli articoli della sua fede, lo crede per la testimonianza di Dio; per cui anche se errasse in qualcosa, il che tuttavia è impossibile, non sarebbe da imputarsi ad essa, ma a Dio che testimonia; essa sola quindi crede in modo sicuro, essa che, sola, ha Dio come teste della sua credulità, e la cui credulità non può essere attribuita che a Dio. Si è così acclarato, che di questa fede è teste soltanto il Dio della verità, anzi Dio Verità. E con ciò è anche chiaro, che la Chiesa cattolica a Dio soltanto crede, sia che creda per via dei miracoli, sia che creda per via della rivelazione»⁵⁰.

Abbiamo notato all'inizio che l'avvio del trattato *De fide* sembrava definire la fede come "obbedienza" all'Autorità divina. Ma il seguito del trattato ha evidenziato che Guglielmo non intende quell'Autorità come "comando" immotivato. Guglielmo infatti accetta e sviluppa il discorso apologetico dei "segni" e dei "miracoli", ossia una motivazione razionale (anche se egli avverte che la ragione umana esita ad affidarsi); e soprattutto presenta la fede da un lato come adesione affettiva all'Amore (che è pur sempre adesione ben "motivata"), dall'altro lato come opera della Grazia.

4. GUGLIELMO D'AUXERRE (Altissiodorensis) (ca 1150 – 1231)

Guglielmo di Auxerre è uno dei maggiori teologi della prima Scolastica. «Appartiene al gruppo di teologi di tradizione agostiniana, ma non grettamente conservatori, anzi aperti all'influsso delle dottrine aristoteliche che si andavano allora diffondendo»⁵¹.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 18, col. 1 E-F.

⁵¹ S. VANNI ROVIGHI, *Guglielmo di Auxerre*, in *Encicl. Catt.* VI, 1253. Cfr. C. OTTAVIANO, *Guglielmo d'Auxerre – La vita, le opere, il pensiero*, Roma 1930, p. 36: «Uomo di specchiata onestà, di fede purissima e di acume politico non comune... Pur essendo rigidamente ortodosso e molto lontano da Aristotele, seppe conservare tale agilità di spirito da non essere *a priori* e ostinatamente nemico dell'aristotelismo; seppe anzi intravedere l'utilità di un rifacimento cristiano dello Stagirita... le sue doti intellettuali manifestano soprattutto una eccezionale chiarezza e lucidità d'ingegno: ben a ragione la

Guglielmo d'Auxerre non si sofferma ad analizzare i "motivi di credibilità", e quindi neppure l'argomento *ex Providentia*. Tuttavia lo citiamo perché la nostra ricerca è interessata alla sua definizione della fede come contemplazione amorosa del Sommo Bene.

Anzitutto: fede è aderire alla Prima Verità.

«Con la fede si aderisce (*acquiescitur*) alla Prima Verità per se stessa sopra tutto»⁵².

Sembra che Guglielmo d'Auxerre sia stato il primo, nella storia della teologia, ad affermare che la fede è "adesione alla Prima Verità in se stessa" (*propter se et super omnia*)⁵³.

Crederci a causa di "testimonianze" e "miracoli" è solo "fede informe"⁵⁴.

Guglielmo d'Auxerre distingue (come già era stato proposto da Abelardo) una fede "informe", esitante e malfidata – la fede come può derivare dai "ragionamenti" – ed una fede amorosa, "illuminata" dalla luce stessa di Dio, più certa di ogni conoscenza naturale.

Quando uno crede con vera fede, "ormai" (*iam*) non crede più per gli argomenti "per se stessi" (*propter se*). L'unico motivo "*propter se*" è "ormai" soltanto la Prima Verità.

«Per il fatto che crediamo alla Prima Verità per se stessa e sopra ogni cosa, solo alla Prima Verità aderiamo; per cui non crediamo ormai (*unde iam non credimus*) alla ragione o ai miracoli o alle autorità per se stessi, ma soltanto per la Prima Verità (*rationi aut miraculis aut auctoritatibus propter se, sed solum propter primam veritatem*)»⁵⁵.

Summa fu chiamata "perlucida"; per questa dote egli può andare pari con lo stesso S: Tommaso».

⁵² GUGLIELMO D'AUXERRE, *Summa aurea*, l. I, Prol.: «Fide acquiescitur primae veritati super omnia propter se».

⁵³ Cfr. G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik*, Beitr. z. Gesch. der Phil. U. Theol. Des M. A. Bd. XXX, Münster 1933, 220. Cfr. B. DUROUX, «L'illumination de la foi chez saint Thomas d'Aquin», in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Divus Thomas)*, 70 (1956), 3. Band, 29. Cfr. M.-D. CHENU, *La Theologie comme science au XIII^e siècle*, (pro manuscripto) 1943², 60ss.

⁵⁴ L'espressione "fede informe" (che per G. d'Aux. sembra equivalere a "fede naturale razionalmente acquisita") indicherà invece, nella tradizione teologica seguente, la fede infusa soprannaturale di chi non è in stato di grazia (ossia la fede "divina" priva della "carità").

⁵⁵ *Summa aurea*, l. III, tr. 42, cap. 1, q. 3: «Ex quo enim credimus prime veritati propter se et super omnia, soli prime veritati innitimur; unde iam non credimus rationi aut miraculis aut auctoritatibus propter se, sed solum propter primam veritatem».

Leggiamo nel *prologo* alla *Somma*:

«Quando uno ha la vera fede e le ragioni con cui si può illustrare la fede, la mente non aderisce alla Prima Verità per quelle ragioni ma piuttosto accoglie quelle ragioni perché concordano con la prima Verità e l'attestano»⁵⁶.

Guglielmo non rifiuta le “ragioni”, ma non ritiene che siano la vera ragione del credere: la fede è motivata intimamente solo dall'amore.

«Le ragioni naturali nei credenti aumentano la fede e la confermano» (*augmentant fidem et confirmant*)⁵⁷.

Una fede puramente razionale (che Guglielmo – s'è visto – chiama “informe”) «non è vera virtù»⁵⁸, e manca di certezza, restando sempre a livello di “opinione”⁵⁹.

Guglielmo d'Auxerre, come i suoi contemporanei, non distingue sufficientemente le “ragioni teologiche” che rendono “convenienti” i “dogmi”, dalle “ragioni previe” che rendono “credibile” il credere nel suo insieme. A lui preme salvare la fede come soprannaturale e divina. L'“aderire alla Prima Verità”, su cui tanto insiste Guglielmo, supera la natura e la ragione naturale; è qualcosa che sta su tutt'altro piano rispetto ai motivi razionali di credibilità, e che si pone quindi in discontinuità anche rispetto alla “fiducia” di cui parla il “nostro” argomento.

Tuttavia, alla nostra ricerca interessa rilevare quanto sia presente e portante, in Guglielmo, il tema della “Bontà” di Dio. In questa “fiducia” nell'Amore si può intravedere in filigrana l'argomento stesso.

Scriva Guglielmo che il verbo della fede è vicino al “cuore dell'uomo”⁶⁰: 1) per la testimonianza della Scrittura, della Legge e dei profeti; 2) per la bontà di Dio «di cui, poiché è ottimo, è proprio fare cose ottime e cose

⁵⁶ *Ibidem*, Prologo: «Cum autem habet quis veram fidem et rationes quibus ostendi possit fides, ipse non innititur prime veritati propter illas rationes, sed potius acquiescit illis rationibus quia consentiunt prime veritati et ei attestantur».

⁵⁷ *Ibidem*: «Et ita cum fides adest iam non est abilis homo ad credendum per rationes quas prius habebat, sed illae rationes non in eo generant fidem, sed gratuitam fidem confirmant et augmentant».

⁵⁸ *Ibidem*, l. II, tr. 27, cap. 2.

⁵⁹ Cfr. M.D. CHENU, «Pro fidei supernaturalitate illustranda», in S. SZABÒ (ed.), *Xenia Thomistica*, cit., 301.

⁶⁰ Cfr. *Summa aurea*, l. II, tr. 11, cap. 3, q. 4, art. 2.

ottime donare»⁶¹; 3) perché l'effetto della fede si manifesta nel far l'uomo simile a Dio, nelle opere miracolose, ecc.⁶².

Crederè è “contemplare”. La Prima Verità è anche il Sommo Bene.

La fede è “amore”:

«Non solo la carità è amore, anzi qualunque virtù è amore; poiché la fede è amore della prima Verità ossia della prima Bellezza (*fides est amor primae Veritatis sive primae Pulchritudinis*); la carità invece è amore della prima Bontà... Dice infatti Agostino, nel libro *De moribus Ecclesiae*, all'inizio, che “qualunque virtù è amore”...»⁶³.

La logica di Guglielmo si fa addirittura stringente:

«È proprio della fede riposare nella prima Verità; ma tutto ciò che può riposare in qualcosa di acquisibile, si muove verso di essa; quindi la fede di natura sua non si muove verso la prima Verità se non mediante il desiderio o appetito; essa è quindi un desiderio della Prima Verità; quindi la fede è un abito, con cui si ama la prima Verità; quindi la fede è amore»⁶⁴.

Nella “fede-amore” di Guglielmo d'Auxerre ci sembra non arbitrario ravvisare qualcosa di quella “fiducia” di cui parla la nostra ricerca.

5. FILIPPO IL CANCELLIERE (1160/1165 – 1236)

Filippo fu «uno dei principali promotori dell'Università nel periodo della sua formazione»⁶⁵.

Anche per Filippo, la fede nasce dall'“ascolto interiore” e da una luce che “in-forma” la coscienza⁶⁶, “luce infusa dall'alto”⁶⁷.

⁶¹ *Ibidem*: «...cuius, quia est optimus, optima est facere et optima adducere».

⁶² Cfr. C. OTTAVIANO, *Gugl. d'Auxerre*, cit., 44.

⁶³ *Summa aurea*, l. III, tr. 38, cap.: «...fides est amor prime veritatis, sive prime pulchritudinis, caritas autem est amor prime bonitatis... dicit enim Augustinus, in libro *De moribus Ecclesiae*, in principio [I, c. 15, n. 25 – PL 32, 1322], quod “quaelibet virtus est amor”».

⁶⁴ *Ibidem*: «Fides habet quiescere in prima veritate; sed omne, quod habet quiescere in aliquo quod acquirere potest, movetur in illud; ergo fides ex natura sua non movetur ad primam veritatem nisi per desiderium sive appetitum; ergo est desiderium prime veritatis; ergo fides est habitus, quo amatur prima veritas; ergo fides est amor». Cfr. A.-M. MACCAFERRI, «Le dynamisme de la foi selon Abert le Grand», in *RScPhTh* 29 (1940), 286.

⁶⁵ A. POMPEI, *Filippo il Cancelliere*, art. in *Enc. Filosofica*, Firenze 1967, 2, 1343.

⁶⁶ FILIPPO IL CANCELLIERE, *Summa de Bono, De fide*, q. 1, A 92va, V 78vb–V 79ra (in N. WICKI (ed.), *Philippi... Summa De Bono*, pars secunda, Bernae 1985, 572–573): «Et quod

La fede non agisce “secondo ragionamento” (*secundum ratiocinationem*), bensì “secondo affezione”, cosa che non succede nell’argomento logico (*secundum affectionem, quod non est in argumento logico*)⁶⁸.

«E se nelle altre cose la conoscenza è principio di affetto ossia di amore, di questa conoscenza il principio è l’affetto ossia l’amore. Ed è come accade nell’amore naturale (*vulgari*), che per lo più con così tanto amore uno si dona (*zelat*) all’altro, che lo stesso donarsi (*zelus*) non gli permette (*non permittit*) di credere o sospettare (*credere vel suspicari*) di lui qualcosa di cattivo (*sinistrum*); così l’affetto (*affectio*) che uno ha verso Dio, per cui gli crede in tutto, non sopporta (*non sustinet*) alcunché, sia nel senso sia nella ragione, che sembri ripugnare alla fede»⁶⁹.

Il paragone con l’amore naturale, per cui l’amante ha fiducia nell’amato ed esclude che l’amato si comporti negativamente verso di lui, è bello e significativo.

Filippo, come un tempo Bernardo o Guglielmo di S. Teodorico, come – a suo modo – Guglielmo di Alvernia, fu un cantore dell’amore; non per nulla egli è considerato «uno dei migliori poeti del secolo XIII»⁷⁰.

Il ricorso alla “fiducia in Dio” si fa esplicito anche in un altro passo della *Summa de Bono*, un passo che ci interessa particolarmente perché Filippo vi cita il “comma riccardino” («*Domine, si error est, a te decepti sumus*»).

Filippo si chiede se lo scopo dei miracoli sia di portare alla fede (*ad inducendam fidem*), oppure solamente di confermare una fede già esistente (*ad confirmandam fidem*). L’obiezione (*Contra*) nega che i miracoli “portino” alla fede; «come non vale una fede basata su ragionamenti e “persuasa” (*persuasa*), così non sembra valere una fede indotta dai

habet istud per lucem, habet istud per conscientie informationem, quia ita informata est conscientia». Per la “informatio” cfr. *infra*, nota 80 ad ALBERTO MAGNO, e cap. VIII, nota 7, cap. VII, nota 65 a FILIPPO IL CANCELLIERE, e cap. IX, nota 18 ad ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologica*, p. III, inq. 2, tr. I, m. 5 – 678; ediz. Quaracchi, Firenze 1948, 1078, col. 2: «Informatio intellectus per lumen primae veritatis in fide est sufficiens argumentum ut consentiat intellectus ipsi primae Veritati in omnibus credentibus». Ma la fede si rapporta anche ai “segni” e ai “miracoli”; Alessandro cita infatti Riccardo di S. Vittore: «Utimum in attestatione credendorum sive confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis» (cfr. *ibidem*, 1077).

⁶⁷ *Summa de Bono, De fide*, A 93ra, V 79rb (in N. WICKI (ed.), *Philippi... Summa De Bono*, cit., 575–576).

⁶⁸ *Ibidem*, q. 1, A 92ra–rb, V 78vb (in N. WICKI (ed.), *Philippi... Summa De Bono*, cit., 571): «Nec tamen est motus fidei secundum ratiocinationem, ut dixi, sed secundum affectionem, quod non est in argumento logico».

⁶⁹ *Ibidem*, A 93ra, V 79rb (in N. WICKI (ed.), *Philippi... Summa De Bono*, cit., 576).

⁷⁰ A. POMPEI, *Filippo il Cancelliere*, voce in *Enc. Filosofica*, Firenze 1967, 2, 1343.

miracoli»⁷¹. Filippo risponde (*Solutio*) che miracoli e prove razionali sono “introduzioni” o “conferme”, «...*per modum dispositionis preparative ad introducendum fidem, ut seta introducit filum*»: sono come l’ago (in latino: *seta*) che serve ad introdurre il filo nell’ordito del tessuto; l’ago non è il filo, ma è pur sempre necessario per introdurre il filo nella trama. È un esempio, questo – i motivi di credibilità come “*seta*” (ago setoloso) – che farà fortuna e sarà ripetuto da molti scolastici⁷².

«Bisogna dire che il miracolo serve ad ambedue i fini [ossia sono sia induttivi, che confermativi], non tuttavia a modo di mezzo, come sono le ragioni da cui si deduce una conclusione, perché non deve intervenire nessun mezzo se non la Prima Verità, alla quale si crede per se stessa. **I miracoli, tuttavia, possono valere al modo di una disposizione preparatoria per introdurre la fede, come la setola introduce il filo (*ut seta introducit filum*). Tali disposizioni stanno soltanto nella [ragione] estimativa, dato che l’intelletiva sta unita immediatamente alla Prima Verità. Ed è questo che dice il maestro Ugo⁷³ di S. Vittore: “Innumerevoli miracoli..., che non possono esser fatti se non da Dio, ne fanno fede e non permettono di dubitare. Per attestare o confermare quelle [verità], usiamo i segni come argomenti, e i prodigi come esperimenti. Oh, se i Giudei vi prestassero attenzione, se lo avvertissero i pagani! Con quanta tranquillità di coscienza, a questo riguardo, potremo accedere al divino giudizio! Non potremo forse dire a Dio con tutta confidenza (*cum omni confidentia*): Signore, se errore v’è, sei stato tu stesso ad ingannarci (*Domine, si error est, a teipso decepti sumus*)? Queste cose infatti sono state confermate da così grandi segni e prodigi e così stupendi (*tantis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus*), che non possono essere stati compiuti se non per mezzo tuo”»⁷⁴.**

⁷¹ *Summa de Bono, De bono gratie in angelis*, q. 8, A 75vb, V 66va (in N. WICKI (ed.), *Philippi... Summa De Bono*, cit., 477–478).

⁷² Cfr. *infra*, cap. IX, nota 23 ad ALESSANDRO DI HALES.

⁷³ “Ugo”: evidentemente “Riccardo”.

⁷⁴ *Summa de Bono, De bono gratie in angelis*, q. 8, *De ministerio angelorum*, A 75vb – A 76ra, V 66 va (in N. WICKI (ed.), *Philippi... Summa De Bono*, cit., 478): «Dicendum est quod miraculum valet ad utrumque. Ita tamen quod non sit per modum medii. Ut sunt rationes ad inferendum conclusionem, quia nullum medium intervenire debet nisi prima veritas, cui propter se creditur. Tamen miracula possunt valere per modum dispositionis preparative ad introducendum fidem, ut seta introducit filum. Que dispositiones sunt in estimativa tantum, sed intellectiva habet immediate coniungi prime veritati. Et hoc est quod dicit magister Hugo de Sancto Victore: “Innumera miracula in hiis que non nisi divinitus fieri possunt nobis fidem faciunt et dubitare non sinunt. Utimur in eorum attestatione sive confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis. Utinam attenderent Iudei, adverterent pagani cum quanta conscientie securitate pro hac parte ad divinum iudicium poterimus accedere. Nonne cum omnia confidentia Deo poterimus dicere: Domine, si est

Fiducia, dunque! Ma questa “fiducia” è un fatto conoscitivo o un fatto affettivo? Per Filippo si tratta di un’affettività (*affectio*), che è però suscitata da una luce infusa dall’alto (*fit per lucem desuper infusam*). È la linea agostiniana: fede come inizio di amore, fede “in Dio” (*fides in Deum*).

Per Filippo, come s’è visto, le “ragioni” logiche non hanno un’efficacia di convinzione sul non credente, appaiono invece convincenti al credente. Questo, perché la grazia della fede, “informando l’anima”, la illumina.

Infatti, la fede non trova spazio in una ragione concettualizzante, oggettivante, ma nel suo vertice, là dove è “*intelligentia de eternis*”⁷⁵.

«La fede poi è detta “*celsitudo*” in quanto sta nella parte più alta della ragione, quella che è intelligenza delle cose eterne»⁷⁶.

6. S. ALBERTO MAGNO, O.P. (1193/1206 – 1280)

Alberto Magno è uno dei massimi “maestri” della Scolastica medievale, anche se oggi è noto più che altro per essere stato il “maestro” di Tommaso d’Aquino.

«Per la vastità dell’erudizione, la santità della vita e i meriti nella scienza teologica giustamente fu chiamato *Magno*... e fu detto anche dottore *universale*»⁷⁷. «Alberto Magno non solo ha riconosciuto chiaramente i compiti e gli scopi delle argomentazioni della teologia fondamentale, ma ne ha anche visto in modo giusto i più importanti passaggi del discorso, che, dal fondamento metafisico del valore assoluto di Testimonianza della Rivelazione divina sulla prova storica del fatto della Rivelazione, conduce fino alla presentazione della fonte concreta della Rivelazione»⁷⁸.

Anche per Alberto, come per Guglielmo d’Auxerre, la fede si fonda e trova il suo unico “motivo” nella Prima Verità⁷⁹. La ragione non offre alcun “fondamento formale” alla fede, nemmeno in senso parziale.

error, a te ipso decepti sumus? Nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus que non nisi a te fieri possunt”».

⁷⁵ *Summa de Bono, De fide*, A 96 ra (in N. WICKI (ed.), *Philippi... Summa De Bono*, cit., 591).

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ H. HURTER, *Nomenclatura Ecclesiastica*, vol. 2, Vienna 1906², 376.

⁷⁸ A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg i. B. 1962, 105.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*, 104.

Donde allora la “certezza” della fede? La certezza della fede è strettamente dipendente dall’“affetto” con cui si aderisce alla Prima Verità.

«La certezza è di due tipi: v’è la certezza della verità intellettuale, e [v’è la certezza] della **verità affettiva** (*certitudo... veritatis affectivae*), ossia la **certezza** della verità che è secondo pietà (*certitudo veritatis quae secundum pietatem est*)... La certezza della verità che è secondo pietà è al di sopra della ragione, e quindi non trae certezza dai principi di ragione, ma piuttosto da un lume, che è simile alla prima Verità, [lume] che, nella sua semplicità (*simplex*)⁸⁰, apre, come un occhio, a vedere la Prima Verità, così come il lume del sole, cadendo sull’occhio, lo apre a ricevere ciò che gli viene offerto. **E questa è la certezza [che viene] dal lume dalla fede, [lume] che informa la coscienza** (*ex lumine fidei informante conscientiam*), e convince mediante l’affetto sulla verità della credibilità (*convincente per affectum de veritate credibilitatis*), e sul dovere di tendere in ciò che viene creduto, anche al di fuori dei confini della ragione in senso stretto (*extra metas rationis proprie*). Questa è la certezza della fede. Per questo il Santo, che conosce le discipline matematiche, piuttosto nega che il triangolo abbia i tre angoli equivalenti a due angoli retti, piuttosto che negare la verità della fede»⁸¹.

«Il carisma è il lume infuso (*lumen infusum*) che tende alla Prima Verità; e questa fede non ha ragione inducente, ma piuttosto grazia infondente»⁸².

La certezza della fede è dunque una certezza “affettiva”. Ora, è ovvio che il Vero-in-sé non può venir misurato dalla ragione umana (“*etiam extra metas rationis proprie*”); e che solo l’amore – non la logica oggettuale – può accedere al Sommo Vero. Vengono così certamente soddisfatte le esigenze della soprannaturalità della fede stessa. Ma che ne è della “ragionevolezza”?

Alberto afferma decisamente la necessità di una ragionevolezza “previa”. La fede “presuppone” una convinzione razionale:

«Innanzitutto è necessario, a mio giudizio, presupporre ciò che porta a credere in Dio e a Dio: e cioè che Dio esiste e che le sue parole nella Scrittura sono vere; si tratta di presupposti (*suppositiones*) e di autorevolezze (*dignitates*)»⁸³.

⁸⁰ Per la “semplicità” della fede, cfr. *supra*, cap. II, nota 9 e cap. V, nota 156.

⁸¹ S. ALBERTO, *Commentarii in III Sententiarum*, d. 23, A, art. 17, in *Opera Omnia*, vol 25, Parisii 1894, 434s: «Est enim certitudo duplex, scilicet certitudo veritatis intellectivae, et veritatis affectivae, sive certitudo veritatis quae secundum pietatem est... haec est certitudo ex lumine fidei informante conscientiam, et convincente per affectum de veritate credibilitatis». Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, I: *La percezione della forma*, tr. ital. Milano 1971 (orig.: *Herrlichkeit. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961), 147s.

⁸² *Commentarii in I Sententiarum*, d. 1, art. 2; in *Opera Omnia*, vol 25, cit., p. 415b-416: «Charisma vero est lumen infusum, et tendens in primam veritatem; et haec fides non habet rationem inducentem, sed potius gratiam infundentem».

Alberto parla di “antecedenti” e di “preamboli”:

«La fede ha degli antecedenti (*fides habet antecedentia*)... Gli antecedenti sono, ad esempio che Dio esiste, e che egli è verace nelle sue parole, e che è stato rivelato da Lui...che la Scrittura è stata da Lui rivelata, per cui l'autorità della Scrittura è maggiore che la perspicacità di qualsiasi ingegno umano, e che quindi per questo sia da credere alla Scrittura in tutto, anche in ciò che sembra in qualche modo essere al di fuori della ragione umana»⁸⁴.

Ma gli “antecedenti” sono posti per fede o per ragione? Si tratta di una “credibilità” di tipo razionale.

«Chiamo “credibile” universalmente riconosciuto un preambolo (*voco autem credibile generaliter acceptum praeambulum*) all'articolo [di fede], come che Dio è verace, che Dio esiste, che la Sacra Scrittura è stata fatta dallo Spirito Santo, che la Scrittura non può venir meno, e cose simili»⁸⁵.

«Altra è la distinzione posta dal sacratissimo Pietro nell'*Itinerario di S. Clemente*: la fede non esige dimostrazione, se non che sia provato che sia un vero profeta colui che la trasmette: poiché se quegli risulta vero, tutto ciò che insegna è senza dubbio vero, anche se certe cose per la loro altezza non siano comprese. Ne segue che va riferito alla ragione inducente (*de ratione inducente*) quanto dice il principe degli Apostoli: “Siate sempre pronti a soddisfare a chiunque vi chieda ragione della fede e speranza che è in voi”⁸⁶.

⁸³ *Commentarii in III Sententiarum*, d. 24, art. 8; in *Opera Omnia*, vol 25, cit.: «Et primo oportet meo iudicio supponere hoc quod exigit credere Deum et Deo: et hoc est Deum esse et verba sua in Scriptura esse vera: et illa sunt suppositiones et dignitates». Cfr. A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg i. B. 1962, 101ss. *Ibidem*, 104: «Die Beweisführung Alberts zielt nicht bloss auf den Nachweis des göttlichen Ursprungs des Christentums ab... Seine antecedentia sollen nicht bloss der engeren *fundamentaltheologischen Aufgabe*, sondern auch der *theologischen Erkenntnislehre* und damit der *positiven Beweisführung* der Theologie dienlich sein».

⁸⁴ S. ALBERTO M., *De Sacrificio missae*, tr. II, c. Cfr. J.N. ESPENBERGER, *Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik*, Paderborn 1915, 43: «Wenn die erste Wahrheit den Beweggrund zum Glauben darstellt, so geht es nicht an, irgendwelchen menschlichen Grund dafür auszugeben. Es würde dadurch der übernatürliche Glaube sogar vernichtet».

⁸⁵ *Commentarii in I Sententiarum*, d. 1, art. 2; in *Opera Omnia*, vol 25, cit., 434s, col. B: «Voco autem credibile generaliter acceptum praeambulum articulo, sicut Deum esse veracem, Deum esse, sacram Scripturam a Spiritu sancto esse factam, Scripturam non posse excidere et huiusmodi».

⁸⁶ *Ibidem*, d. 1, art. 2, ed. cit., p. 415b-416.

Alberto dà grande rilievo ai “motivi di credibilità”, in particolare ai miracoli⁸⁷.

In una sua tarda opera, la *Summa theologiae*⁸⁸, Alberto afferma che i veri miracoli sono esclusivamente opera di Dio: «*non possunt fieri nisi divina virtute*»⁸⁹. Il miracolo, dice Alberto, è chiamato “segno” perchè

«significa una disposizione della Provvidenza divina, e la grandezza della potenza, che si mostra nell’opera del miracolo».

Ma come discernere i veri miracoli della Provvidenza dai prodigi diabolici (quali la trasformazione dei bastoni in serpenti da parte dei maghi egiziani)? E come rispondere all’obiezione che pure i “cattivi” (*mali*) possono compiere miracoli? Anche Alberto ricorre alla distinzione agostiniana tra miracoli compiuti “per pubblica giustizia” o per “privata”⁹⁰: se sono compiuti nel nome di Dio, essi appartengono alla “pubblica giustizia”, ossia alla «divina ed eterna disposizione e regola, con cui dall’eternità [Dio] prefissò e ordinò che cosa, su che cosa, quando e come di ciascuna cosa avvenga ciò che Dio vuole»⁹¹. Il miracolo è dunque considerato da Alberto in riferimento alla divina Provvidenza, che con “pubblica giustizia” governa

⁸⁷ Cfr. J.N. ESPENBERGER, *Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik*, Paderborn 1915, 43-44: «Was der Glaube nicht in seinem Motiv hat, soll darum nicht auf die Seite geschoben oder gar verachtet werden. Er sucht und will Gründe, die ihn auch vor der Vernunft rechtfertigen und Ungläubige zu ihm hinführen. Die natürlichen Gründe sollen die Glaubenswahrheit angenehm machen und so den Boden bereiten für den Einzug der göttlichen Tugend... Demnach sind die Glaubwürdigkeitsgründe nicht nutzlos für den übernatürlichen Glauben, im Gegenteil vom grössten Vorteil. Sie leiten ihn beim Ungläubigen ein; sie gehen nur nicht in sein Motiv ein».

⁸⁸ La *Prima Pars* di tale *Summa* è stata scritta dopo il 1270, e la *Secunda Pars* dopo il 1274, ossia dopo la morte di San Tommaso. Cfr. A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez saint Thomas*, Wetteren-Bruges-Paris 1927, p. 45, nota 2.

⁸⁹ S. ALBERTO, *Summa Theologiae*, p. 2, t. 8, q. 31, m. 2. a. 3, p. 1 (in *Opera Omnia*, vol 32, Parisii 1895, 351); cfr. *infra*, nota 28.

⁹⁰ Cfr. AGOSTINO, *De diversis quaestionibus* 83, q. 79, n. 1ss; PL 40, 91ss.; in G. CERIOTTI, *Ottantatré questioni diverse*, (Città Nuova) Roma 1995, 236ss. Cfr. *supra*, cap. V, note 176ss a S. AGOSTINO.

⁹¹ S. ALBERTO, *Summa Theologiae*, p. 2, t. 8, q. 32, m. 2 (in *Opera Omnia*, cit., 358): «...dicendum, quod justitia publica qua fiunt miracula, est divina et aeterna dispositio et regula, qua ab aeterno praefixit et ordinavit quid, de quo, quando et quomodo de unaquaque re fiat quod Deus vult». Cfr. *supra*, nota 138 a S. AGOSTINO.

il mondo. Dio è «per essenza il primo esemplare e la prima regola di pubblica giustizia»⁹².

Fede affettiva, miracoli, Provvidenza: non siamo nelle vicinanze dell'argomento *ex Providentia*?

⁹² S. ALBERTO, *Summa Theologiae*, p. 2, t. 8, q. 32, m. 2 (in *Opera Omnia*, cit., 359: «...primum exemplar et regula est publicae justitiae per essentiam»).