

IX

IL DUECENTO FRANCESCANO

1. SAN FRANCESCO D'ASSISI (1181 – 1226)

Francesco d'Assisi, il santo che “restaurò” la Chiesa di Dio, non fu un filosofo o un teologo; eppure lasciò un'impronta sullo svolgersi del pensiero. Il suo amore serafico e la sua fratellanza per ogni creatura erano così nuovi e stupendi, che tutto il mondo ne rimase infervorato, e per moltissimi fu provvidenziale riparo dai rigori dell'emergente ragione.

Ma Francesco non era un entusiasta o un “filantropo”. L'Amore non fu per lui un qualcosa di generico o di vagamente universale. Egli si sentì “chiamare”: «Francesco, ripara la mia chiesa!», e l'Amore divenne per lui “Tu”.

E, per amore di quell'Amore Povero in croce, «amava la povertà... lui che dalla povertà aveva imparato a ritenersi inferiore a tutti»¹. «Francesco era in comunione con tutte le creature perché povero... Quale via più efficace per la celebrazione della dignità dell'uomo in quanto creatura di Dio, senza orpelli e soprattutto per il recupero della gioia di essere? Sottraendo alle dialettiche dell'avere e del potere, la povertà si dimostra luogo privilegiato dell'“*amor essendi*”, o dell'essere come amore»². “Gioia di essere” ed “essere come amore”! La gioia di essere e l'essere come amore sono assunti in pienezza da Francesco povero, che canta un inno che Tommaso d'Aquino doveva, qualche anno più tardi, tradurre in prosa nell'“*esse*”.

“Pace e bene!”. L'essere è “bene”. Francesco sente l'essere come “buono”. Al rischio dell'aristotelismo averroistico, e di tutta poi la “scienza” – il rischio delle oggettivazioni gelide – Francesco offre in anticipo l'antidoto. Se si parte dal “bene”, non c'è più il rischio che la ragione intenda la “verità” e l'“essere” come un freddo “già-dato”. Se c'è qualcosa

¹ SAN BONAVENTURA, *Leggenda minore*, lez. V, in *Fonti francescane*, Padova 1990, n. 1356.

² O. TODISCO, *Introduzione al pensare francescano*, in “*Miscellanea Francescana*”, 101 (2001), 18.

che caratterizza il pensare “francescano” (ossia di Francesco e dei suoi discepoli) a livello pensiero filosofico e teologico, è l’intuizione del “*bonum*”: «il bene come sorgente e anima segreta dell’essere»³. Si può così parlare di un “pensare francescano”. Ma quale fra le classiche visuali filosofiche poteva risultare più congeniale al francescanesimo? Assai consona appariva la tensione esistenziale e religiosa della linea agostiniana. Sarà ad Agostino che ricorreranno i primi maestri francescani, inserendosi così pacificamente nel solco della tradizione teologica medievale.

I “frati minori” impararono però da Francesco a predicare, ai “poveri ed ai “semplici”, non “parole“, ma Cristo crocefisso!, e la gioia di stare in “pace” con Dio. “*Regola non bullata*”: «Lo spirito della carne vuole e si preoccupa molto di possedere parole»⁴. *Settima Admonitio*: «Sono morti a causa della lettera coloro che unicamente bramano le sole parole, per essere ritenuti i più sapienti»⁵.

Dal terreno di questa “*simplicitas*” e di questa radicalità schietta, sbocceranno frequenti le testimonianze a favore dell’argomento *ex Providentia*.

Ma prima che in Alessandro di Hales (il primo maestro francescano) o in san Bonaventura, possiamo vedere se già in Francesco stesso non vi sia un qualche slancio di lode alla Provvidenza che possa valere anche come motivo “apologetico”.

Sul retro della *benedizione a frate Leone*, Francesco scrisse:

«Tu sei santo, Signore solo Dio, che compi meraviglie. Tu sei forte. Tu sei altissimo. Tu sei il re onnipotente, Tu Padre santo, re del cielo e della terra. Tu bene, il Signore Dio, vivo e vero. Tu sei amore, carità. Tu sei sapienza. Tu sei umiltà...»⁶.

Francesco inizia questa sua preghiera con una lode alla Santità di Dio, e lo chiama “Signore”, e a Lui attribuisce “meraviglie”. Solo in seguito lo

³ O. TODISCO, *Introd. al pensare francescano*, art. cit., 21. Cfr. *ibidem*, p. 3: «Credo si possa dire che la radice dello sguardo francescano muova dal primato del bene, che non è un’idea fra tante, ma la luce di tutte le idee, sinonimo di ciò che non è prevedibile né deducibile, categoria riassuntiva di ciò che Dio ha fatto e ha detto, feconda angolazione di lettura dell’intera vicenda cosmica. Più che derivare il bene dall’essere, restando nel cerchio di un’implicita necessità di segno naturalistico, lo stile francescano induce a ricercare e analizzare l’essere – e dunque il reale nelle sue molte configurazioni – a partire dal bene».

⁴ FRANCESCO D’ASSISI, *Regola non bullata*, cap. 17. Cf. O. TODISCO, *Introduzione al pensare francescano*, art. cit., 15, nota 26.

⁵ FRANCESCO D’ASSISI, *Admonitio septima*. Cf. O. TODISCO, *Introduzione al pensare francescano*, art. cit., 15, nota 26.

⁶ Vedi il testo in: S. FRANCESCO E S. CHIARA D’ASSISI, *Scritti ed Opuscoli*, cit., 129.

chiama “Trino” e “amore, carità”, “sapienza”, “umiltà”. Sembra di leggere la successione concettuale del nostro argomento: Dio è Santo e Onnipotente, ed i “segni” delle sue meraviglie ci avviano a considerare la credibilità dell’Amore umile, fino a quando non sarà la stessa “umiltà” di quell’Amore a mostrare a più alto, altissimo livello, la propria credibilità.

La preghiera di Francesco continua: «Tu sei nostra speranza, tu sei la nostra fede, Tu sei la nostra carità. Tu sei tutta la nostra dolcezza. Tu sei la nostra vita, grande e ammirabile Signore»⁷. Grande e ammirabile: i due concetti fondamentali dell’“argomento”: la Provvidenza e i suoi segni.

Le lodi si concludono e si coronano cantando: «Dio onnipotente, misericordioso Salvatore».

Anche quest’ultimo binomio può avere una valenza apologetica conforme all’argomento *ex Providentia*: Dio si rivela Onnipotente proprio facendosi “Salvezza” per le sue creature.

2. ALESSANDRO DI HALES, O.F.M. (1185/1186 – 1245)

Alessandro di Hales, “*doctor irrefragabilis*”, dapprima arcidiacono e cancelliere vescovile di Parigi, nel 1222 si fece frate francescano. San Bonaventura lo chiamerà “padre e maestro nostro”.

Prima di entrare nell’Ordine francescano (“*antequam esset frater*”), aveva scritto le *Questioni disputate*. Da frate, si dedicò, su esortazione di papa Innocenzo IV, ad una grande “*Somma di teologia*” (*Summa theologiae*), «la più ampia di tutto il medio evo». Ne scrisse la prima parte; i discepoli – soprattutto Guglielmo di Melitona – la continuarono⁸.

⁷ *Ibidem*, 130.

⁸ Cfr. H. HURTER, *Nomenclator literarius*, vol. 2, Oenipotnte (Innsbruck)1906², n. 144, col. 260. Cfr. F. PELSTER «Intorno all’origine e all’autenticità della “Summa” di Alessandro di Hales», in *Civiltà Cattolica*, 82-1, 1931, 430), «una parte considerevole, senz’alcun dubbio, gli appartiene». Cfr. E. GÖSSMAN, *Alexander von Hales*, art. in *LfThK* I, 363 («A. kann als “Autor” gelten»). Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Paris 1962, p. 246: «...compilé surtout de Guillaume de Méliton». Cfr. P. POLICARPO M. DA LONGHENA, Capp., *L’atto di fede nella Somma Teologica di Alessandro di Hales*, Milano 1937, 7: «Quando si dice che la Somma è del Dottore Irrefragabile [=Alessandro], non s’intende dire che sia stata scritta e redatta integralmente da esso, bensì che questa Somma rappresenta la prima grande Somma Francescana, la quale almeno nelle sue linee principali ci dà il pensiero di Alessandro».

Alessandro manifesta la sua formazione agostiniana già nella definizione di “teologia”: «scienza dell’affetto e della pietà – *scientia affectus et pietatis*»⁹.

Non per nulla egli si è fatto francescano. Insegna all’Università, ama la ragione, condivide l’entusiasmo che si respira nell’aria parigina, ma subito mette in salvo il “calore” della fede, s’intende, della fede “infusa”, la fede come dono di Dio.

Come i suoi predecessori, Alessandro ripete che la fede vera non è un’analisi fredda sul “vero”, bensì un gusto del “buono”: «Fine e oggetto della fede... non è altro se non il vero in quanto indossa la ragione di buono»¹⁰ (mentre la carità cerca il buono come buono). Se il credente non cerca davvero il “buono” (se cioè non vive la “carità”), la sua fede «decade dall’ordine dell’amore, e così decade dalla forma di virtù»¹¹. La fede cerca il vero come buono (con l’“intelletto speculativo-pratico”). La fede, se non vive nell’amore (*deficit ab ordine amoris*), non è in senso pieno “virtù” (*deficit a forma virtutis*)¹². Il “credere del diavolo” è un subire la verità come estranea e nemica; è un credere »del tutto senza amore»¹³. La “fede formata” è, invece, un “tendere” luminoso al “vero-buono”, è “contemplazione”, pregustazione della Verità, fonte di certezza interiore, “sapienza” che vale più della “scienza”¹⁴.

⁹ ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica fratris Alexandri*, Introd.: «La teologia, che perfeziona l’anima secondo l’affezione (*secundum affectionem*), muovendo al bene per mezzo dei principi del timore e dell’amore, propriamente e principalmente è sapienza». Cfr. S. BONAVENTURA, *Sermones* (Sermo II, Dom. In Albis), tom. IX, Quaracchi-Firenze 1950: «Homo non assentit primae veritati propter rationem, sed solum propter eius amorem».

¹⁰ *Summa theologica fratris Alexandri*, p. III, in q. 1, tract. 2, q. 2, tit. 1, n. 4, 652; ediz. Quaracchi, Firenze 1948, p. 1035: «...finis... et obiectum fidei... non est aliud nisi verum in quantum induit rationem boni, qua appetitur a vi rationali».

¹¹ *Ibidem*: «Fides igitur, cum privatur amore boni movente in finem Deum, deficit ab ordine amoris, et ita a forma virtutis... Si enim anima non amat bonum ut bonum, ergo nec verum quia bonum... Sine caritate igitur sunt fides et spes virtutes informes». Cfr. S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XV, 22; PL 41, 467: «Virtus est ordo amoris». Cfr. *Summa theologica fratris Alexandri*, p. III, in q. 1, tract. 2, q. 2, tit. 1, n. 4, 652, ed. cit., p. 1035, col. 2 – 1036 col. 1.

¹² Cfr. *ibidem*, p. III, q. 1, tract. 2, q. 2, tit. 1, n. 7 (*Utrum fides informis sit in daemonibus*) – 657; cit., p. 1042, col. 1 (Alessandro cita *Gc 2,19*: «Daemones credunt et contremiscunt»). Cfr. *ibidem*: «Respondeo concedendo quod in daemonibus est fide informis... sine amore est omnino» (ediz. cit., p. 1043).

¹³ Cfr. *ibidem*; ediz. cit., p. 1043s.

¹⁴ Cfr. E. GÖSSMAN, *Alexander von Hales*, art. in *LfThK I*, 363 .

Dalla fede “infusa” (dono di Dio), Alessandro distingue la “fede acquisita”: «acquisita da ragioni o da congetture di miracoli e profezie»¹⁵.

Già in una delle giovanili *Quaestiones disputatae* Alessandro aveva detto che si può pervenire all’affermazione che “Dio esiste ed è remuneratore” «in due modi: per via di ragione o per illuminazione»¹⁶.

Nella *Somma teologica* tale insegnamento è ribadito ed ampliato¹⁷.

Alessandro non giustifica la certezza psicologica del credente soltanto con un appello alla “luce” della fede o alla “grazia” o al Mistero, bensì anche con motivazioni “razionali”.

Dopo aver dimostrato che soltanto la fede (e non la ragione) può accostarsi – «con pia venerazione» – all’Infinito, Alessandro affronta l’obbiezione che la fede sarebbe del tutto riprovevole (*maxime reprobabile*), in quanto, non essendo scienza, comporta il pericolo di inganno. Ed «essere

¹⁵ Tre sono dunque i tipi di fede: la fede naturale acquisita (che Alessandro chiama: fede “informe *negativa*”), la fede infusa informe (o fede “informe *privativa*”, ossia priva della carità), e la fede “infusa formata” (“formata” dalla carità). Cfr. P. POLICARPO M. DA LONGHENA, Capp., *L’atto di fede nella Somma Teologica di Alessandro di Hales*, Milano 1937, p. : «Alessandro d’Ales è tra i primi che afferma con chiarezza la co-esistenza di una duplice fede nel medesimo soggetto: la fede naturale e la fede soprannaturale realmente distinte tra di loro, perché diverso è il motivo nell’una e nell’altra; nel medesimo tempo la fede naturale e soprannaturale sono unite da stretti rapporti perché la seconda suppone necessariamente la prima. Il medesimo concetto verrà ripreso da san Bonaventura; e finalmente da Scoto col quale la teoria dualistica della fede riceverà la sua perfezione».

¹⁶ ALEXANDER DE HALES, *Quaestione disputatae “antequam esset frater”*, q. 39, m. 1, n. 13: «Ad hoc quod obicitur, quod ductu rationis potest hoc ostendi, quod Deus est, quod remunerator est, dico quod ad hoc potest homo dupliciter accedere: uno modo ductu rationis, alio modo ex lumine».

¹⁷ *Summa theologica fratris Alexandri*, p. III, inq. 1, tract. 2, q. 2, tit. 1, n. 2, 650; ediz. cit., p. 1033: «Vi è una fede acquisita “*ex auditu*” o per la testimonianza delle Scritture o per l’umana ragione; e vi è una fede che è dono gratuito di Dio per assentire alla Verità divina a noi annunciata. La fede detta nel primo modo non riguarda il nostro intento; la fede invece detta nel secondo modo può essere in due modi: con la carità, e allora è fede formata; senza la carità, e allora è fede informe. E’ chiaro dunque che – in questa maniera di distinguere – la fede informe è dono della Grazia... La fede... acquisita da ragioni o da congettura di miracoli e profezie, non è la fede informe, di cui qui parliamo. Per cui è da notare che la fede informe può essere detta in due modi: in modo “privativo” e in modo “negativo. In modo “negativo” si può chiamare fede informe la qualità o la credulità persuasa dalla ragione o dall’esperienza o dalla dottrina. In modo “privativo”, invece, è detta quella qualità che viene “privata” della forma della virtù, che dovrebbe avere, e così si dice informe la fede con cui si assente alla prima Verità per se stessa, sebbene manchi dell’amore sopra ogni cosa [ossia della carità e della Grazia santificante]». Anche la fede informe “*privativa*” è dunque dono di Dio, ed eleva la potenza dell’anima a conoscenza e assenso alla verità (*quantum ad cognitionem et assensum Veritatis*), ma solo la fede formata dalla carità fa sì che l’anima non solo conosca, ma anche “tenda” alla Verità (*ad tendendum in ipsam Veritatem*)».

ingannati nelle cose di Dio e nella via della beatitudine è da condannare ed è pericoloso». Alessandro risponde negando che la fede possa incorrere in inganno, perché con la fede aderiamo alla prima Verità. Alessandro fa sua l'impostazione di Filippo il Cancelliere, del quale riporta pagine intere: la certezza della fede viene dall'"informazione" dell'intelletto da parte della Prima Verità¹⁸.

A questa motivazione "di fede", Alessandro aggiunge una motivazione di "ragione"¹⁹, ed è qui che egli cita Riccardo:

“Soluzione. ...Va detto che mediante la fede, di cui [qui] parliamo, siamo certi di non cadere in inganno (*certi sumus nos non falli*), anche se la verità, cui assentiamo, è ignota. E il motivo è questo: nell'assentire alla prima Verità aderiamo alla stessa verità che è Dio, la quale come non può cadere in inganno, così non può ingannare (*sicut non potest falli, ita nec fallere*). Perciò dice Riccardo di S. Vittore, nel *De Trinitate*: “Tutti, quanti siamo veracemente fedeli, non teniamo nulla con maggior certezza e costanza di ciò che apprendiamo con la fede. Per attestare quelle verità, o per confermarle, usiamo infatti i segni come argomenti, e i prodigi come esperimenti. Oh, notassero i Giudei, oh, 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 (*tantis signis et prodigiis*), 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, mentre tu stesso cooperavi e confermavi la parola, con i segni che la seguivano”²⁰.

¹⁸ Cfr. *Summa theologica* f. A., p. III, inq. 2, tr. I, m. 5, 678; ediz. cit., p. 1078: «...per lumen fidei informatur intellectus, ut certitudo sit respectu omnium credendorum...–...informatio intellectus per lumen primae veritatis in fide est sufficiens argumentum ut consentiat intellectus ipsi primae Veritati in omnibus credentibus...».

¹⁹ Cfr. A. GARDEIL, art. *Crédibilité*, in DTC, col. 2267 (Gardeil espone sinteticamente la visione della "credibilità" propria di Alessandro di Hales).

²⁰ Cfr. *Summa theologica*, p. III, inq. 2, tr. I, m. 1, ad ultimum, 673; ediz. Quaracchi, Firenze 1948, p. 1065: «Ad ultimum dicendum quod per fidem, de qua loquimur, certi sumus nos non falli, etsi ignota sit veritas, cui assentimus. Et ratio est quia in assentiendo ipsi veritati innitimus ipsi veritati quae Deus est, quae sicut non potest falli, nec fallere. Unde dicit Richardus de S. Victore, in I *De Trinitate*: “Quotquot veraciter fideles sumus... Nonne cum omnia confidentia Deo dicere poterimus: Domine, si error est...». Alessandro cita poi ancora, più brevemente, il passo di Riccardo: *Summa*, p. III, inq. 2, tr. I, m. 3, c. 2, 678; ediz. cit., p. 1077.

La fede è dunque “motivata “razionalmente dalla fiducia che “tanti e tali segni” non possono non essere “segni” divini, e sono quindi “argomenti” ed “esperimenti” per credere.

Alessandro si pone allora la questione: «Se la fede sia ottenuta mediante dimostrazione» (*An fides habeatur per suasionem*). Risponde:

«V'è una fede acquisita *ex auditu* o mediante la testimonianza delle Scritture, e v' una fede gratuita infusa da Dio per assentire alla Prima Verità per se stessa (*primae Veritati propter se*). La prima viene ricavata da testimonianze e ragionamenti e non è sufficiente alla salvezza. La seconda invece viene infusa da una superna illuminazione, ed è fede salutare e dono della Grazia. Della prima è causa la ragione o la chiara testimonianza dell'autorità; di questa invece è causa la grazia»²¹.

Ma che rapporto c'è tra la prima e la seconda? Alessandro adduce lo stesso esempio che leggemo in Filippo il Cancelliere (autore a lui contemporaneo)²²:

«Bisogna tuttavia notare che la ragione e la fede che deriva dalla ragione si trovano nei riguardi della fede gratuita come una disposizione previa alla forma (*praeambula dispositio ad formam*). Dispone infatti l'anima a ricevere il lume con cui assentire alla Prima Verità per se stessa (*propter se*), ma per modo di natura, non di grazia; e si dice che [questa] introduce [la fede gratuita] come l'ago setoloso introduce il filo (*sicut seta filum*), e allora cessa la ragione umana, dal momento che la fede introdotta non si basa su di essa»²³.

Alessandro si preoccupa soprattutto di difendere la soprannaturalità della fede cristiana. E' quasi un ritornello:

«La fede *suasa* vien creduta per via dei testimoni; invece, con la fede infusa sono i testimoni ad essere creduti, perché sono veri... [La fede infusa] non si appoggia sull'autorità come provante, ma come confermate e corroborante»²⁴.

²¹ *Summa theologica*, p. III, inq. 2, tr. I, m. 2 – 674; ediz. cit., p. 1066s.

²² Cfr. *supra*, nota 74 a FILIPPO IL CANCELLIERE.

²³ *Summa theologica*, p. III, inq. 2, tr. I, m. 2 – 674; ediz. cit., p. 1067: «... sicut seta filum...» [CHENU: sicut tela filum]. Alessandro, oltre a prendere da Filippo l'esempio della “setola” (o “ago”), accoglie il paragone “materia–forma” (nella fede, il conoscere è l'elemento materiale, l’“affezione” l'elemento formale). Soprattutto, accoglie e ripete l'espressione “*propter se*”: il motivo “formale” della fede non è un motivo umano, ma la Verità divina per se stessa. Cfr. *supra*, nota 7 a GUGLIELMO DI AUXERRE; nota 11 a FILIPPO IL CANCELLIERE; *infra*, nota 64 a S. BONAVENTURA.

²⁴ *Summa theologica*, p. III, inq. 2, tr. I, m. 2 – 674; ediz. cit., p. 1067. Cfr. anche: *Summa*, p. III, inq. 2, tr. I, m. 5, c. 2, 678; ediz. cit., p. 1078.

«Nondimeno – scrive il padre Gardeil – [Alessandro] ha il merito d’aver per primo, sotto il nome di fede acquisita, fatto entrare il riconoscimento della credibilità razionale in una sistematizzazione teologica d’insieme dell’atto di fede»²⁵.

In Alessandro c’è l’esigenza di salvare la soprannaturalità del “motivo formale” della fede (la Prima Verità) e al tempo stesso di motivare razionalmente il credere. I “segni” appartengono chiaramente all’esigenza razionale. L’appello alla Provvidenza – appello che si fonda da un lato sui segni, dall’altro sulla Bontà di Dio («Signore, se v’è errore...») – sembra fare da ponte fra i due piani.

Possiamo vedere un riflesso dell’argomento *ex Providentia* anche nei passi in cui Alessandro – al seguito di Agostino – cerca un criterio per discernere i falsi miracoli dei demoni dai veri miracoli. Alessandro, come altri, si rifà al noto passo agostiniano ove si distinguono i primi – attribuiti a “privati contratti” –, dai secondi – compiuti per “pubblica giustizia”²⁶. La Provvidenza di Dio custodisce la storia umana; tutto ciò quindi che manifesta chiaramente una “pubblica giustizia” (ossia santità, pietà, ecc.) sta sotto la protezione e la “cura” della Provvidenza.

²⁵ A. GARDEIL, art. *Crédibilité*, DTC col. 2268. Quanto al paragone dell’ago, cfr. ancora A. GARDEIL (art. *Crédibilité*, DTC col. 2267): «...sicut tela filum... Questo passaggio è assai notevole. Alessandro, in effetti, intercala tra la presentazione dell’oggetto di fede e l’assenso della fede un atto “esplicito” di fede umana. Questa fede umana gioca il ruolo dell’ago che introduce il filo nella tela ed il cui intervento finisce non appena il filo aderisce al tessuto. Abelardo non aveva compreso questo ruolo temporaneo ed estrinseco della prova razionale; aveva così introdotto il razionalismo nel seno della fede. I Vittorini, da parte loro, non ci avevano abituati ad una affermazione così netta della legittimità della preparazione razionale alla fede. La maniera in cui Alessandro concepisce questa preparazione, ossia come un atto di fede umana formalmente distinto dall’atto di fede divina che esso precede, risuonerà sulla teologia della credibilità che subisce l’influsso di Alessandro, Scoto, gli scotisti e altri, per esempio G. Valentia». Si esprime similmente J.N. ESPENBERGER, *Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik*, Paderborn 1915, 21: «Es könnte scheinen, als ob Alexander eine natürliche Begründung des übernatürlichen Glaubens für völlig gleichgültig, vielleicht sogar für schädlich hielte. Dem ist aber nicht so. Der übernatürliche Glaubensakt ist nach ihm zwar ein Akt für sich, aber ein Akt, der neben und ausser sich die *fides persuasa* nicht bloss duldet, sondern sogar will. Er ist ein Akt für sich, aber ein Akt, der durch natürliche Gründe jederzeit zu rechtfertigen ist, ja diese Rechtfertigung vor seinem Empfang oder doch vor seiner ersten Erweckung gleichsam zur *conditio sine qua non* hat».

²⁶ Cfr. *Summa theologica*, p. 2, q. 42, m. 4, a. 2 – q. 43, m.1, m.3, a. 3 – q. 85, m. 3 – q. 100, m. 2, a.1. Cfr. *supra*, cap. V, nota 175ss. a S. AGOSTINO.

3. SAN BONAVENTURA, O.F.M. (1217 – 1274)

Bonaventura da Bagnoregio, “Dottore serafico”, è il teologo che meglio espresse – anche a livello di pensiero – la “novità” del rapporto “affettivo” che san Francesco aveva instaurato fra l’uomo e Dio, fra l’uomo e le creature di Dio. Ma Francesco non era stato un “filosofo”, e perciò Bonaventura si rivolse alla struttura filosofica che a quel tempo sembrava meglio conciliasse fede e ragione: l’agostinismo. Ma l’agostinismo bonaventuriano sa anche essere “logico”: la ragione “esulta” accedendo alla fede.

Bonaventura interessa questa nostra ricerca perché cita Riccardo di S. Vittore (teste primario del “nostro” argomento), ma anche perché l’argomento *ex Providentia* sembra implicito nel modo stesso in cui Bonaventura definisce la fede: adesione “affettiva” alla prima Verità. L’affettività, infatti, – lo si è visto in molta teologia monastica – è portatrice di “fiducia”.

«La Verità in cui crediamo, è Verità secondo pietà»²⁷.

Per Bonaventura, la teologia non è «speculazione arida: in essa si trova il godimento perfetto, la vita e la salvezza delle anime»²⁸.

L’intelletto del credente è luminoso di fede. Cristo crocefisso è la spiegazione ultima di tutto: «[Cristo] immerso totalmente nel mondo e nella storia, figlio di Maria di Nazareth, attuazione suprema ed unica della creazione e del ritorno di tutto a Dio»²⁹.

E pur tuttavia, Bonaventura sa anche accogliere in teologia il metodo “argomentativo”. Egli «per primo, a quanto sappiamo... ha definito il lavoro proprio del teologo come elaborazione razionale della fede»³⁰. Ogni

²⁷ S. BONAVENTURA, *Commentaria in IV Libros Sententiarum, In III*, dist. 23, a. 1, q. 1 ad 2m : «Quia enim non visa est [Veritas], creditur voluntarie; quia autem non solum non visa, sed etiam salutifera, creditur voluntarie et meritorie... Unde et Veritas in quam est fides, est Veritas secundum pietatem».

²⁸ J. G. BOUGEROL, “Introduction” a SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, “Prologue”, Paris 1967, 28; citato da P. GILBERT, *Introduzione alla teologia medioevale*, Casale Monferrato 1992, 131.

²⁹ A. POMPEI, *La centralità di Cristo*, in VV. AA., *Lettura critica di San Bonaventura*, Firenze 1974, 51.

³⁰ M.-D. CHENU, *La Theologie comme science au XIII^e siècle*, cit., p. 54. Bonaventura definisce il “modo di procedere” delle *Sentenze* di Pier Lombardo come modo “investigativo e interrogativo” (*Comm. in IV l. Sent.*, Prologo, q. 2: «...modus procedendi

scienza s'invera nella Sapienza del Verbo divino: «La teologia... riporta e scioglie tutto in Dio (*theologia omnia resolvit in Deum*)»³¹. La teologia, al suo interno, utilizza la filosofia, anche se «con prudenza e senza illusioni»³². Ma che cosa pensa, Bonaventura, riguardo alla ragione come propedeutica alla fede? È una domanda che concerne anche il “nostro” argomento, il quale si pone appunto come “razionale” e “previo”.

Per alcuni, Bonaventura – come già Agostino – non parte dalla ragione, ma dalla fede. La sua “filosofia” sarebbe strettamente subordinata alla teologia; si tratterebbe di una filosofia strettamente “cristiana”³³.

Ma le affermazioni bonaventuriane – anche dell'ultimo Bonaventura – sono tali che non si può dubitare che egli ammetta la validità della pura ragione filosofica:

«La scienza filosofica non è altro che notizia certa della verità come scrutabile; la scienza teologica è notizia pia della verità come credibile»³⁴.

Per questo motivo, v'è chi ritiene che anche per Bonaventura esista una filosofia semplicemente “razionale”³⁵. Altri, infine, mediano tra queste due opposte tesi, dicendo che Bonaventura pensa ad una filosofia che “si illumina” facendosi “cristiana” e aprendosi alla fede³⁶.

Adamo, prima del peccato, sapeva leggere il “libro” delle creature, poema d'amore scritto da Dio per la sua creatura. Il peccato chiuse il libro. Cristo

est perscrutatorius et inquisitivus»; cfr. M.-D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, cit., p. 55).

³¹ SAN BONAVENTURA, *Breviloquium*, prolog., par. 6, n. 6.

³² P. GILBERT, *Introduzione alla teologia medioevale*, Casale Monferrato 1992, 131.

³³ E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 3^e édit., Paris 1953, p. 387-389: «Refusant d'accepter le terrain commun de la pure raison [la philosophie de saint Bonaventure] s'exclut de la communion des intellects simplement humains. On n'y entre que par un acte de foi... Si philosophie égale raison pure, il n'y a pas de philosophie bonaventurienne... En un certain sens... on a raison de dire qu'il existe une distinction formelle entre la philosophie et la théologie en cette doctrine; mais, après l'avoir posée comme réelle, saint Bonaventure la nie comme illégitime... Saint Bonaventure ne l'a pas ignorée; il l'a vue, et il ne l'a pas voulue».

³⁴ SAN BONAVENTURA, *Collationes de donis Spiritus sancti*, Coll. IV, n. 5: «Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa; scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia» (Opera Omnia, tomus V, Quaracchi 1891, 474). Cfr. L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, a cura di A. POMPEI, Roma 1996, 208.

³⁵ Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, Louvain 1942.

³⁶ Cfr. L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, a cura di A. POMPEI, cit. Cfr. *ibidem*, l'Introduzione di A. POMPEI, p. IX. Cfr. anche E. BETTONI, *S. Bonaventura e il valore del sapere*, in “Studi francescani”, 67 (1970), 131ss.

crocefisso è il “nuovo” libro. Cristo è Parola di salvezza, scritta nella povertà e nel sangue, Parola che dona “intelligenza” per capire e amare. Cristo è intelligenza plenaria.

Bisogna dunque volgere lo sguardo al Crocefisso, prima che a Platone o ad Aristotele. La “luce” divina, che nella fede illumina l’anima, illumina anche l’intelletto, che può allora iniziare il suo “*Itinerarium*”, il “cammino della mente verso Dio”.

«Quando un uomo si illude di conoscere Dio mediante la sola filosofia, ad esclusione di altre fonti del sapere, egli assomiglia ad una persona che pretendesse di contemplare il cielo o una stella al lume di una candela»³⁷.

Ma Bonaventura ammette, con sant’Agostino, che vi siano degli “antecedenti alla fede”, e fra tali “antecedenti”, v’è il riconoscere che “Dio è buono”.

«Vi sono cose, che non sono credute se prima non sono capite, per esempio, gli antecedenti alla fede (*antecedentia ad fidem*), e ciò che è ordinato dal diritto naturale come che Dio esiste, che Dio è buono»³⁸.

L’esistenza di Dio e la sua Bontà («*Deum esse, Deum esse bonum*», ossia la Provvidenza) sono verità «antecedenti alla fede». Ma ogni prova è una ascensione; che parte sempre da un desiderio di purezza e verità³⁹.

Dio, “purissimo e attualissimo” è, in quanto tale, Sapienza e Provvidenza. Dio non crea in modo arbitrario: genera nel suo Verbo le “idee” eterne. In Dio Intelletto e Volontà sono la stessa cosa. A Bonaventura non piace che si distingua in Dio la “volontà ordinata” (che vuole in modo sapiente) dalla “volontà assoluta” (che vuole in quanto vuole):

«Questa distinzione non sembra conveniente (*Haec distinctio non videtur conveniens*), perché nulla Dio può che non possa in modo ordinato (*nihil potest*

³⁷ SAN BONAVENTURA, *Collationes de donis Spiritus sancti*, Coll. IV (Quaracchi, V, 475).

³⁸ *Commentaria in IV Libros Sententiarum, In III*, d. 24, dubium III: «Quaedam sunt, quae non prius creduntur quam intelligantur, sicut sunt antecedentia ad fidem, et ea quae sunt de dictamine iuris naturalis, sicut Deum esse, Deum esse bonum» (Quaracchi III, 530s).

³⁹ La trama generale di ogni argomento a favore dell’esistenza di Dio è così delineata nell’*Itinerarium mentis in Deum* (III, 3): «Il nostro intelletto non si rende conto pienamente (*non venit ut plene resolvens*) del concetto di un ente creato se non è sostenuto... dal concetto di ente purissimo, attualissimo... in cui sono nella loro purezza le ragioni di tutte le cose Come potrebbe infatti sapere che questo ente è deficiente e incompleto se non avesse conoscenza dell’ente senza alcun difetto?».

Deus quod non possit ordinate). Il poter fare in modo disordinato è infatti un non potere, così come lo è il peccare e il poter mentire»⁴⁰.

L'appello alla Provvidenza è qui leggibile in filigrana, come lo è in molti altri testi bonaventuriani.

Un testo assai interessante per la nostra ricerca è la *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis*⁴¹.

La Trinità è un dogma “facilissimo” da accettare per chi è «pieno di pietà»:

«Ad un intelletto che proceda secondo l'aridità della speculazione può sembrare difficilissimo credere che Dio sia trino ed uno; ma ad un intelletto pieno di pietà (*pietate pleno*), è facilissimo sentire (*facillimum... sentire*) – riguardo al sommo Padre – che abbia un Unigenito, che lo ami come se stesso, che anche lo consegni per la salvezza degli uomini»⁴².

Il credente crede agli articoli di fede non in base a spiegazioni logiche (*sine aliquo persuasionis superaddito*)⁴³, ma solo per pienezza di “pietà”. Che Dio ci abbia creato per amore, che per redimerci si offra su una croce, che Egli si degni di trepidare per ognuno, e giudicarci uno per uno con misericordia e giustizia, tutto questo è inaccessibile alla ragione.

«Conseguentemente (*consequenter*) crediamo che Dio è creatore di tutto, che punisce i cattivi, premia i buoni e solleva i miseri. Essendo infatti altissimo, è conveniente e giusto (*decet*) che la sua dignità compia cose grandi e giuste. Poiché poi è piissimo, è conveniente e giusto (*decet*) che la sua dignità si volga a guardare ciò che è umile e a risollevarlo ciò che è caduto. Ed è per questo che noi crediamo che egli si sia incarnato e abbia sofferto per la sua somma pietà, e che giudicherà infine tutto il mondo per la sua somma altezza ed equità»⁴⁴.

⁴⁰ S. BONAVENTURA, *Comment. In Sententias*, I, 43, dub. 7: «Haec distinctio non videtur conveniens, quia nihil potest Deus quod non possit ordinate. Posse enim inordinate facere est non posse, sicut posse peccare et posse mentiri». Cfr. O. TODISCO, «Introduzione al pensare francescano», in *Miscellanea Franciscana*, 101 (2001), 27, che così parafrasa: «Sarebbe ingiurioso per la santità di Dio non operare in modo ordinato. Dio è fedele alle sue creature». Il TODISCO (*ibidem*, nota 45) cita L. BIANCHI, «Onnipotenza divina e ordine del mondo tra XII e XIV secolo», in *Medioevo*, X (1984), 105-153.

⁴¹ S. BONAVENTURA, *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2. Citiamo l'ediz. “Quaracchi”: S. BONAVENTURA, *Opuscula varia*, vol. V, Firenze Quaracchi 1891, 51ss.

⁴² *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2 (Quaracchi, V, 57).

⁴³ Cfr. *ibidem* (Quaracchi V, 57): «4. ...verus Christianus credit hoc verum sibi propositum sine aliquo persuasionis superaddito».

⁴⁴ *Ibidem* (Quaracchi, V, 56). Cfr. *Commentaria in IV Libros Sententiarum, In III*, d. 24, a. 2, q. 3, ad 4 (Quaracchi, III, 524): «Se uno si basasse sul giudizio della ragione e della

Gli argomenti di “convenienza” – come si vedrà parlando di Tommaso d’Aquino – non sono certo “dimostrazioni”; tuttavia, una volta che si sia accolta la fede, sono teologicamente rilevanti, ed hanno anche una valenza apologetica, sia in quanto allontanano dall’animo del lettore o dell’ascoltatore la “diffidenza”, sia perché lo aiutano a percepire la “credibilità” della fede.

Bisogna però ammettere che il testo bonaventuriano, come in genere tutti i testi prima patristici e poi medievali, non è un elenco preciso di motivazioni espresse in forme strettamente “razionali”, ma si dilata – in modo “piùssimo” – in considerazioni sulla bellezza e sulla plausibilità spirituale della fede. Scrive Gardeil: «Sembra che il santo dottore non distingua sufficientemente le ragioni di convenienza destinate ad illustrare il contenuto intrinseco del mistero, ciò che noi chiamiamo la ragione teologica, dalle ragioni estrinseche che ne stabiliscono la credibilità in generale. È una confusione che gli è comune con la maggior parte dei teologi dell’età precedente e anche contemporanea prima di san Tommaso. È che, in questa età di fede, il problema degli antecedenti razionali alla fede non si poneva con altrettanta precisione come più tardi. È anche che la distinzione tra natura e grazia, tra ragione e fede, non aveva ancora il rilievo che gli diede san Tommaso. Per gli agostiniani, la ragione è già una illuminazione divina, *lumen inditum*, la quale è coordinata all’illuminazione della fede, *lumen infusum*, ed è destinata a risolversi in essa. Gli argomenti razionali sono dunque già sotto l’impero di una grazia, della fede iniziata. Essi costituiscono degli ausiliari interiori, che, se non sono omogenei alla fede, stanno sotto la sua direzione. Sta qui la spiegazione profonda dell’attitudine di san Bonaventura»⁴⁵.

Ciò non significa che i medievali non fossero in grado di scrivere un’apologetica rigorosa, come talvolta i critici hanno sostenuto; significa piuttosto che a loro, e a Bonaventura, un’apologetica “scientifica” non interessa affatto, non perché essi fossero creduloni o fideisti, ma perché la loro idea di “fede” (e, “previamente” di “fiducia” in Dio) trovava certamente sconvenienti e superflue le “dimostrazioni” puntigliose, in quanto non idonee alla santità della cosa trattata e offensive della Bontà divina. Si può forse portare Dio dinanzi al tribunale della ragione, affinché questa ne esamini severamente e accigliatamente i titoli di credibilità? Dio non merita forse che la creatura si accosti a Lui con fiducia e umiltà?

scienza, non crederrebbe possibile, che la somma Unità possa consentire la pluralità delle persone [nella Trinità]; né che la somma Maestà possa unirsi alla nostra umiltà».

⁴⁵ A. GARDEIL, *Crédibilité*, in DTC, 3/2 (1908), 2270.

La fede “infusa” è comunque, in ogni caso, non frutto della ragione: ma dono dello “Spirito Santo”.

«(B)isogna... accostarsi con fede semplice al Padre della luce e pregare con cuore umile, perché egli, per mezzo del Figlio e nello Spirito Santo, ci conceda la vera conoscenza di Gesù Cristo e, con la conoscenza, anche l'amore... Potremo così giungere alla perfetta conoscenza e all'amore smisurato della beatissima Trinità, a cui tendono i desideri dei santi e in cui c'è l'attuazione ed il compimento di ogni verità e bontà»⁴⁶.

«Che Dio possa e voglia produrre un Eguale e Consostanziale a sé, al fine di avere un eternamente Amato e Con-amato; e che davvero questo sentire su Dio stesso sia un sentire in modo altissimo e piissimo... che, ripeto, così sia e così si senta, questo non lo detta per sé il lume innato, bensì il lume infuso (*lumen infusum*), dal quale, unitamente al lume innato, si ricava (*ex quo cum lumine indito colligitur*), che di Dio bisogna sentire che generi e spiri un Co-eguale a sé e a sé Consostanziale, affinché si senta di Dio in modo altissimo e piissimo»⁴⁷.

L'espressione: «unitamente al lume innato», sta a dire che, ai fini dell'adesione di fede, anche la ragione (*lumen inditum*) ha la sua parte, e non solo per scoprire la “convenienza” e la bellezza del dogma (compito “teologico”), ma anche per mostrarne la credibilità (compito apologetico).

Ricordiamo che, per Bonaventura, la fede deriva (*elicitur*) dal “concorso” di due lumi, uno innato-naturale e uno infuso-soprannaturale. Il “sentire piamente di Dio” (*pie sentire de Deo*) può essere una razionale intuizione della Bontà di Dio – e allora è “motivo” razionale-apologetico –, ma è la fede stessa quando si fa pienezza di adesione fiduciale alla Prima Verità.

«Ora, [la Luce vera] illumina in due modi: mediante il “lume indito” (*per lumen inditum*) e mediante il “lume infuso” (*per lumen infusum*) Dal concorso (*ex...concursu*) di questi [due] lumi viene suscitato (*elicitur*) l'abito della fede quale argomento per credere che Dio è trino, e [per credere] conseguentemente ogni vero che appartiene alla fede cristiana»⁴⁸.

⁴⁶ S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, Prologo. Cfr. Liturgia delle Ore, III, Roma 1976, pp. 156ss.

⁴⁷ *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2 (Quaracchi, V, 56).

⁴⁸ *Ibidem* (Quaracchi V, 55): «Illuminat autem dupliciter, scilicet per lumen inditum et per lumen infusum, ex quorum luminum concursu habitus fidei tanquam argumentum elicitur ad credendum, Deum esse trinum, et consequenter omne verum, quod pertinet ad christianae religionis cultum».

Ma qual è l'oggetto proprio di questi due lumi, e come essi si rapportano reciprocamente?

Scriva Bonaventura:

«Mediante il lume dato naturalmente (*naturaliter inditum*) da Dio all'uomo, e che risplende come luce del divino volto, ad ognuno la propria ragione (*ratio propria*) prescrive (*dictat*) che del Primo Principio bisogna sentire altissimamente e piissimamente (*sentiendum est altissime et piissime*): altissimamente, perché [Dio] non deriva da nulla (*altissime, quia a nullo*), piissimamente, perché ogni altra cosa deriva da Lui (*piissime, quia cetera ab ipso*). Ed in ciò concordano Cristiani, Giudei e saraceni, e anche gli eretici»⁴⁹.

Bonaventura parte dunque dal lume naturale (comune anche a “Giudei”, “Saraceni”, ecc), che, per quanto semplicemente naturale, ci permette pur sempre di pensare a Dio in modo altissimo e piissimo. “*Altissime*”, “*piissime*”: poniamo attenzione a questi due avverbi. Bonaventura ci parla di un sentire “pio”, o “piissimo”, nei riguardi di un Dio “piissimo”, e collega tale “pietà” a tutte e due insieme i livelli della illuminazione (innata e infusa). Ecco: questa “pietà” ha molto della “fiducia” di cui parla l’“argomento” *ex Providentia*.

Ma come si passa dal sentire piissimo del lume innato della ragione al sentire piissimo del lume infuso della fede? Bonaventura riconosce che tutto parte da un fatto storico: Gesù Cristo.

«Poiché il cultore massimo e sommo fra tutti fu Gesù Cristo, per questo egli per la prima volta comandò, che questa verità fosse predicata in modo chiaro e manifesto in tutto il mondo, obbligando così tutti a crederla»⁵⁰.

Vengono addotti anche – citando la Lettera agli Ebrei – i “segni e portenti”⁵¹.

Ma poi Bonaventura ripropone la domanda: “perché noi crediamo?»; e risponde che ciò che ci muove a credere è una “illuminazione”, che «inizia nel lume innato» (*per lumen inditum*), e «si completa nel lume infuso» (*per lumen infusum*):

«Se dunque si chiede: che cosa muove a credere [la Trinità], forse cioè la Scrittura, o i miracoli, oppure la grazia, oppure la stessa verità eterna?, bisogna dire, che ciò che principalmente muove (*principaliter movens*) è la stessa

⁴⁹ *Ibidem* (Quaracchi, V, 55-56).

⁵⁰ *Ibidem* (Quaracchi, V, 56).

⁵¹ *Eb* 2,3s.

illuminazione, che inizia (*inchoatur in*) nel lume innato, e si completa (*consummatur in*) nel lume infuso, e che dunque fa sì che noi non solo altamente (*alte*), ma anche piamente (*pie*) sentiamo di Dio; e questo, perché l'illuminazione procede dallo stesso lume eterno, in ossequio al quale fa prigioniero il nostro intelletto, e, facendolo prigioniero, mentre lo sottomette a Dio in adorazione e venerazione, lo rende capace di credere tutto ciò che riguarda l'onore e il culto divino, anche se sta al di sopra della nostra ragione. Questo è chiaro per esperienza (*hoc patet per experientiam*), se uno ricorre ai segreti intimi della sua mente (*mentis arcana*)»⁵².

Ma Bonaventura ha detto sopra che il “piissimo” sentire è un frutto della “predicazione evangelica”, riconoscibile dalla santità di chi l’annuncia e dai segni meravigliosi che l’accompagnano. Continuando la sua analisi dei “moventi”, Bonaventura aggiunge così al movente principale i “moventi inducenti” (i segni). E cita Riccardo!

«Tuttavia, moventi come appoggi (*adminiculantia*), e in qualche modo inducenti (*quodam modo inducentia*), sono moltissimi, perché muovono le testimonianze autentiche della Scrittura, muovono gli esempi e i martirii dei Santi, muovono gli argomenti dei Dottori e la dottrina (*sententia*) della stessa Chiesa universale, muovono anche gli stessi miracoli irrefragabili. Per cui Riccardo, nel primo libro sulla Trinità, capitolo secondo: «Nulla teniamo con maggior costanza di ciò che apprendiamo con la fede. Sono cose, infatti, rivelate dal cielo ai padri, e confermate divinamente con segni o prodigi tanto numerosi, tanto grandi e tanto meravigliosi, che sembra essere una

⁵² S. BONAVENTURA, *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis*, q.1, a. 2 (Quaracchi, V, 56): «Si ergo quaeritur: quid movet ad illud credendum, utrum videlicet Scriptura, vel miracula, vel gratia, sive ipsa veritas aeterna? dicendum, quod principaliter movens ad hoc est ipsa illuminatio, quae inchoatur in lumine indito et consummatur in lumine infuso, quae quidem facit nos non solum alte, verum etiam pie sentire de Deo; et hoc, quia illuminatio procedit ab ipso lumine aeterno, in cuius obsequium nostrum captivat intellectum et captivando, dum ipsum subiicit Deo, colit et veneratur et reddit habilem ad credendum quaecumque ad divinum honorem et cultum spectant. Hoc patet per experientiam, si quis recurat ad suae mentis arcana».

Bonaventura, nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, c. 5, q. 3, n. 70 (Quaracchi, V, 316)), dice che «Dio... parla mediante un'interiore rivelazione della mente in un modo che è indicibile, ma che è sempre, in certo modo, intelligibile» («...sic loquitur per internam mentis revelationem modo quodam indicibili, sed tamen quodam modo intelligibili...»); e, nell'*In Hexaëmeron* (*Sui sei giorni della Creazione*), alla domanda come possa la fede essere “*firma*” e “*certa*” se è anche “*profunda*”, ossia piena di mistero, risponde che la sua fermezza le proviene dal “Verbo eterno”, dal “Verbo incarnato” (*In Hexaëmeron*, IX, 5, Quaracchi, V, 373: «Huius autem fidei Christus est fundamentum»), e dal “Verbo ispirato”, ossia dallo Spirito Santo che ha illuminato i cuori. «È questo Spirito Santo che fa le scritture (*facit scripturas*) nelle menti degli eletti e dona fermezza alla fede cristiana».

grave 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 solo 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 possiamo forse dire a Dio con tutta confidenza (*fiducia*): Signore, se errore v'è, sei stato tu stesso ad ingannarci. Queste cose infatti sono state confermate da segni e prodigi così grandi e significativi (*tantis signis et prodigiis confirmata sunt 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»⁵³.

Il “motivo” di segni e miracoli si compie ed eleva nella paradossale preghiera riccardiana, espressione religiosa di fiducia “razionale”, ma anche ormai fiducia di fede, tanto analoghe sono le valenze che la “fiducia” assume su entrambi i piani.

Bonaventura sa dunque “rendere ragione” della fede non solo con ascensioni contemplative, ma anche con argomenti razionali. Così, nell’opera *Sui sei giorni (In Exaëmeron)*, scrive:

«Lo Spirito Santo ha confermato (*confirmavit*) la fede inconcussa mediante il concorso di differenti testimonianze»⁵⁴.

⁵³ *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2 (Quaracchi, V, p. 56): «Moventia autem sicut adminiculantia et quodam modo inducentia plurima sunt: quia movent Scripturae testimonia authentica, movent Sanctorum exempla et martyria, movent Doctorum argumenta et ipsius universalis Ecclesiae sententia, movent et ipsa miracula irrefragabilia. Unde Richardus, in primo libro de Trinitate, capitulo secundo: “ 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 gravis [Riccardo: *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 itaque in eorum attestazione seu etiam confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis. Utinam attenderent Judaei, utinam animadvererent pagani! Cum quanta conscientiae securitate pro hac parte ad divinum iudicium poterimus accedere! Nonne cum omni fiducia [Riccardo: *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 attestazione probata, teipso cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis».

⁵⁴ *Collationes in Hexaëmeron*, IX, 8 (Quaracchi V, 374s).

E poi enumera dodici ragioni della fermezza della fede (*duodecim rationes firmitatis fidei*)⁵⁵, paragonabili – scrive – ai dodici fondamenti che sorreggono da quattro lati la santa Gerusalemme.

È forse la prima volta che un teologo o un apologeta fa una sorta di elenco organico dei “motivi” di credibilità della fede, anche se il tono generale è ancora più mistico che razionale. L’“elenco” di Bonaventura sarà subito imitato (in un modo più apologeticamente “razionale”) dal discepolo Matteo d’Acquasparta⁵⁶, e poi da molti altri.

«S’innalza dunque questa fortezza (*firmitas*) da quattro [parti] come dai quattro lati della Città: dalla conoscenza certa (*notitia certa*) dei testimoni; dalla loro chiara e riconosciuta autorità (*fama praeclara*), dalla loro piena concordanza (*concordia plena*), e dalla solidità del loro giudizio (*sententia firma*)»⁵⁷.

A sua volta, ognuno di questi quattro “bastioni” (*firmitates*) si imposta su tre fondamenta, che in tal modo corrispondono al numero mistico di “dodici”. Citiamo l’ultima parte di questa singolare forma di apologia:

«La quarta ragione di fortezza della fede viene dalla sicurezza del giudizio (*sententia firma*), sicurezza che deriva dal fatto che si accorda con la ragione (*consentit rationi*), dato che la ragione non può contraddirvi. Il giudizio infatti di una ragione illuminata è questo, che di Dio bisogna sentire in modo sommo e altissimo (*summe est sentiendum et altissime*). E ciò in triplice modo: bisogna sentire di Dio [a] in modo altissimo e piissimo, [b] in modo altissimo e verissimo, [c] in modo altissimo e ottimo»⁵⁸.

Si sente di Dio “piissimamente” se si sente che l’essenza divina è Bontà che dona ogni bene, e che da essa

«tutte le cose procedono immediatamente. Se tu non senti, che la totalità delle cose procede da essa, tu non senti di Dio piissimamente. Platone raccomandò la

⁵⁵ Cfr. *Collationes in Hexaëmeron*, IX, 8 (Quaracchi V, 374s).

⁵⁶ Cfr. *infra*, nota 75 a MATTEO D’ACQUASPARTA.

⁵⁷ *Collationes in Hexaëmeron*, IX, 14 (Quaracchi V, 374): «Consurgit autem haec firmitas ex quatuor, quasi ex quatuor lateribus civitatis; ex testificantium notitia certa, ex testificantium fama praeclara, ex testificantium concordia plena et ex testificantium sententia firma».

⁵⁸ *Ibidem*: «Quarta ratio firmitatis fidei est ex testificantium sententia firma; quae firmitas habetur ex hoc, quod consentit rationi, quia ratio non potest contradicere. Iudicium enim rationis illustratae est, quod de Deo summe est sentiendum et altissime. Hoc autem est tripliciter: de Deo sentiendum est altissime et piissime, altissime et verissime, altissime et optime».

sua anima al Fattore; ma Pietro raccomandò la sua anima al Creatore. In secondo luogo bisogna anche sentire di Dio in modo altissimo e verissimo, perché egli è la verità che tutto governa, che tutto illumina, che tutto fa retto, tutto dispone... Il governo [del mondo] non va quindi attribuito alle stelle. In terzo luogo bisogna sentire di Dio in modo altissimo e ottimo, che cioè egli sia ottimo, per cui ottimamente si diffonde e ama. Perciò non risparmiò il proprio Figlio, e donandocelo, ci ha donato tutto quello che ha saputo (*quidquid scivit*), tutto quello che ha potuto (*quidquid potuit*)... (L)'intima Bontà di Dio fa che [egli] sommamente ami, sommamente abbia pietà... Quando dunque l'anima sente circa l'Altissimo in modo piissimo, verissimo e ottimo, allora viene rapita, l'anima, da zelo ed eccesso d'amore fino al terzo cielo... E allora la casa è fondata sopra la salda roccia»⁵⁹.

È eloquente il riferimento “piissimo” e “verissimo” al Creatore, al Dio che tutto dispone ed illumina.

Come si vede, l'elenco bonaventuriano si dilata in modo “piissimo” verso considerazioni sulla bellezza e sulla plausibilità spirituale della fede.

Si è detto che «S. Bonaventura non accenna mai direttamente alla difficoltà di discernere un fatto miracoloso da un fatto naturale, prodotto dalle sole forze della natura»⁶⁰. Ma, se Bonaventura e i contemporanei non si pongono troppi problemi al riguardo, è perché giustamente ritengono che, quando uno s'accosta a Dio con “pietà” o con “affetto”, non deve necessariamente perdersi in lunghe ricerche “critiche” o “scientifiche”, perché quella pietà e quell'affetto – quella “fiducia” – garantiscono la presenza della Bontà, e ciò basta ai “poveri di Dio”. L'Amore colma il divario tra “prove” (miracoli, ecc.) ed evidenza. La “*pietas*”, ossia la “fiducia” nel “Buon Dio”, dona certezza alla ragione.

4. MATTEO D'ACQUASPARTA, O.F.M. (ca. 1240 – 1302)

Fra i testimoni dell'argomento *ex Providentia*, merita certamente una menzione il francescano Matteo Bentivenga d'Acquasparta, cardinale, “ministro generale” dell'Ordine francescano, «il più notevole dei maestri francescani tra Bonaventura e Scoto»⁶¹.

⁵⁹ *Ibidem* (Quaracchi, V, 376).

⁶⁰ P. GIROLAMO DA MILANO, *La dottrina del miracolo nelle opere di S. Bonaventura*, tesi PUG, Roma 1938, 95.

⁶¹ R. AUBERT, «*Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*», in VV. AA., *Miscellanea moralia*, Leuven-Gembloux, , p. 293, nota 40. Cfr. G. BONAFEDE, «Matteo d'Acquasparta», art. in *Enciclopedia Filosofica*, Firenze 1967,

Nelle seconda delle sue otto *Quaestiones de fide* (composte a Parigi negli anni 1276-1278), Matteo si pone dapprima questa obiezione:

«L'uomo, dal momento che è creatura razionale, è nato per operare con la ragione e con la ragione giudicare... Credere senza ragione è grande perversità... Il giusto ordinamento nell'anima è che sia l'intelletto a muovere e a dirigere la volontà, non il contrario. Se quindi è la volontà a muovere l'intelletto sembra che l'ordine sia pervertito. Ora, dove si crede qualcosa senza ragione (*sine ratione*), lì la volontà muove l'intelletto»⁶².

Matteo risponde che è invece saggio e salutare credere a Dio, sommo Bene. E lo dimostra, con molti riferimenti agostiniani⁶³.

Dopo aver detto che la vita di tutti i giorni si basa su molte credenze (si crede ai genitori, ai maestri, agli amici...), Matteo adduce quattro ragioni per dimostrare che credere è necessario: la debolezza dell'umana intelligenza, l'ineffabilità divina (*excessus*), la doverosa sottomissione della creatura razionale, e il raggiungimento del suo ultimo fine⁶⁴.

Trattando del fine dell'uomo, Matteo cita l'appello agostiniano alla Provvidenza:

«Se dunque una Provvidenza divina presiede alle cose umane... non bisogna disperare che non vi sia una qualche autorità costituita da Dio stesso, con cui... ci solleviamo a Dio»⁶⁵.

vol. 4, p. 436: «Polemista sereno, espone e giustifica il pensiero francescano, riconducendolo alla sua fonte fondamentale, s. Agostino, di cui ha una conoscenza diretta e profonda. La difesa del pensiero bonaventuriano, la critica del tomismo manifestano un pensiero maturo, consapevole di sé, espresso in una lingua chiara e precisa... I *respondeo* delle sue questioni hanno fondamentale importanza per la chiarezza e la profondità con cui vengono analizzati i problemi in questione».

⁶² MATTEO D'ACQUASPARTA, *Quaestiones disp. de fide et de cognitione*, q. I, Quaracchi 1957², p. 57.

⁶³ Cfr. R. AUBERT, «Le Traité de la Foi à la fin du XIII^e siècle», in J. AUER e H. VOLK (edd.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, 1957, p. 365: «On notera cette appréciation de Mgr Grabman sur l'exposé que fait Matthieu d'Auqasparta des motifs de crédibilité (dans la *Quaest. de Fide* III): "Teile dieser mit Begeisterung und Gedankentiefe geschriebene Apologie des Christentums sind mit Augustinus Zitaten durchwirkt. Es ist ein farbenprächtiger Blumentepich von Augustinusgedanken und Augustinussätzen, der hier das Auge des Lesers entzückt" (*Augustinuslehre von Glaube und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, München, 1936, p. 48)».

⁶⁴ Cfr. MATTEO D'ACQUASPARTA, *Quaestiones de fide*, q. II, ed. cit., p. 62.

⁶⁵ *Ibidem*, 65: «Notitia autem finis et viae quae ad finem ducit necessaria est: alias ad finem perveniri non potest. "Si ergo divina providentia praest rebus humanis, et species omnium rerum ab uno pulchritudinis fonte manare credendum est, et interior conscientia ad

Matteo si premura soprattutto di salvare la soprannaturalità della fede; infatti precisa che

«l'atto del credere è un atto dello stesso intelletto, anche se non mediante il lume della ragione naturale, tuttavia mediante un lume molto più certo e più chiaro (*multo certius et clarius*), poiché è mediante un lume infuso da Dio (*lumen divinitus infusum*)»⁶⁶.

Tuttavia – dice –, non ci è chiesto di credere in qualcosa a cui la ragione non sia in nessun modo relazionata, ma a qualcosa cui la ragione

«naturalmente è ordinata come a suo perfezionamento (*complementum*), [qualcosa] che ci vien chiesto di desiderare, cercare e credere, non con le nostre forze, poiché è superiore, ma con l'aiuto della grazia di Dio; è **questione di umile confidenza (*humilis confidentiae*)**. È proibita la presunzione, non è proibita l'elevazione della mente in Dio (*mentis in Deum elevatio*). E' proibita l'investigazione curiosa..., non l'umile assenso alla verità (*humilis veritatis assensio*)»⁶⁷.

La complessità del rapporto fede-ragione, e la difficoltà di assemblarne i fattori, sono evidenti in questa formula riassuntiva:

«Il cristiano crede illuminato dalla verità e appoggiandosi alla divina autorità, che è stata confermata da molti segni»⁶⁸.

Deum quaerendum eique servendum hortatur, non est desperandum ab ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, qua, velut gradu certo innitentes, attollamur in Deum», ut dicit Augustinus, *De utilitate credendi* [c. 13, n. 34 – PL 42, 89]. Necessarium igitur est ad salutem credere divinae auctoritati supra rationem». Cf. il testo agostiniano, lievemente differente, *supra*, cap. V, nota 103 a S. AGOSTINO.

⁶⁶ *Ibidem*, 69: «Actus credendi est actus ipsius intellectus, etsi non per lumen rationis naturalis, tamen per lumen multo certius et clarius, quia per lumen divinitus infusum». Matteo non spiega come tale illuminazione si verifichi psicologicamente nella coscienza riflessa del credente.

⁶⁷ *Ibidem*, 69: «Aliquid est supra rationem ad quod ratio non potest pertingere nec ad illud ordinatur, et illud praecipitur non quaeri. Aliud est quod est supra rationem quia ratio in illud virtute sua non potest, tamen naturaliter ordinatur ad illud tamquam ad suum complementum: et illud praecipitur appetere, quaerere et credere, non propria virtute, quia supra, sed cum auxilio gratiae Dei; et illud est humilis confidentiae. Ergo in auctoritate Ecclesiastici [3,22] prohibetur praesumptio, non prohibetur mentis in Deum elevatio. Vel prohibetur curiosa investigatio...; non prohibetur humilis veritatis assensio».

⁶⁸ *Ibidem*, q. III, ed. cit., p. 92: «Christianus credit veritate illustratus et divinae auctoritatis innixus, quae multis signis confirmata est».

Molto interessante è per noi ciò che troviamo nella *Questione III*, ove ci si domanda «se vi sia salvezza unicamente e soltanto nella fede e nella legge cristiana». Infatti – recita l’obiezione – «il saraceno crede di fare la volontà di Dio così come il cristiano; quindi si salva come lui», ed ancora “ognuno nella sua setta pensa di star nel giusto». Matteo risponde definendo come “il peggiore e il più pericoloso degli errori” il relativismo che identifica il vero e il falso⁶⁹. Propone poi varie motivazioni in favore dell’unità nella fede, per cui è utile, giusto, salutare che tutti convengano in un’unica fede. «Ma qual è questa universale via di salvezza?»⁷⁰. Matteo cita Agostino, secondo il quale, dato che i “filosofi” non sono riusciti a trovare tale via con la ragione, bisogna pur che vi sia «una qualche fortissima autorità, da seguire in cosa tanto importante»⁷¹. Ora la verità «di questa fede o autorità, su cui si fonda la fede cristiana, si appoggia (*fulcitur*) su sette testimoni o segni, dai quali essa è manifestata come divinamente donata»⁷².

Come il maestro di Matteo, san Bonaventura, aveva misticamente cantato i dodici fondamenti della fede (“*firmitates fidei*”)⁷³, così il discepolo ne elenca sette, e vi si sofferma con un discorrere piano, positivo, ragionato. Forse è la prima volta, nella tradizione apologetica, che gli “argomenti” o “motivi” vengono analizzati con così grande pazienza, metodo e accuratezza.

I sette “segni” sono: 1) la bontà dei comandamenti (*honestas praeceptorum*)⁷⁴ – 2) la santità degli esempi⁷⁵ – 3) la verità delle profezie⁷⁶ – 4) la costanza e pazienza dei martiri⁷⁷ – 5) la sublimità dei miracoli⁷⁸ – 6) l’“ordine” (*ordo*)⁷⁹ dei fatti e la loro connessione storica (*decursus et connexio temporum*)⁸⁰ – 7) «il mirabile moltiplicarsi dei popoli credenti»⁸¹.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, 77s.

⁷⁰ *Ibidem*, 81: «Quae autem sit ista universalis via salutis? Quae religio eam continens? Quae fides? Quae lex? Dico quod fides christiana est una et sola via salutis omnibus gentibus communis».

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Cfr. *supra*, nota 58ss. a S. BONAVENTURA.

⁷⁴ *Quaestiones de fide...*, q. III, p. 81.

⁷⁵ *Ibidem*, 82ss.

⁷⁶ MATTEO D’ACQ. rimanda al 18 libro del *De civitate Dei*.

⁷⁷ *Quaestiones disputatae de fide...*, q. II, p. 85.

⁷⁸ *Ibidem*, 85.

⁷⁹ Matteo cita il termine usato da Agostino nel *De utilitate credendi*, c. 14, 32 (PL 42, 88).

⁸⁰ *Quaestiones disputatae de fide...*, q. III, p. 86.

⁸¹ *Ibidem*, 88.

Questi “sette segni” convergono sul “nostro” argomento, che viene esplicitato nella conclusione, quando Matteo riporta integralmente il comma riccardiano:

«Su questi sette segni come su sette colonne solidissime si appoggia la nostra fede... Per questo Riccardo di S. Vittore, I *De Trinitate*, cap. 2: “Sono cose – dice – rivelate dal cielo ai padri, e confermate divinamente con segni e prodigi tanto numerosi... **Non potremo forse dire a Dio con tutta confidenza: ‘Signore, se errore v’è, sei stato tu stesso ad ingannarci?’** 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...”. Perciò in nessun modo è lecito dubitare o anche disputare sulla verità della religione»⁸².

5. BARTOLOMEO DA BOLOGNA, O.F.M.

Bartolomeo da Bologna – francescano, “maestro” a Parigi dal 1277, arcivescovo di Canterbury⁸³ dal 1279 – trattò in alcune *Quaestiones disputatae* della credibilità della fede⁸⁴.

Egli intitola così la *quaestio* IV: «Se la verità cristiana sia assolutamente vera e di per sé dimostrabile».

A «certi filosofi del nostro tempo, che esaltano la certezza della filosofia e irridono alla sacra Scrittura e alla teologia», Bartolomeo risponde dapprima *ad hominem*, additando la «grande oscurità» delle scienze razionali: i moderni contestano gli antichi, e saranno a loro volta contestati da altri, come accade – dice – nella controversia «sui moti dei cieli»⁸⁵.

⁸² *Ibidem*, 89s: «His septem signis velut septem columnis firmissimis innitur fides nostra... Propterea Richardus de S. Victore, I *De Trinitate*, cap. 2: “Sunt, inquit, Patribus caelitus revelata, et tam multis, tam magnis, tam miris signis et prodigiis divinitus confirmata... Nonne cum omnia conscientiae securitate Deo dicere poterimus: Domine, si error est, a te decepti sumus? Nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt, et talibus quae non nisi per te fieri possunt...”. (MATTEO D’A. cita integralmente il testo di RICCARDO).

⁸³ Cf. R. AUBERT, «*Le rôle de la volonté dans l’acte de foi d’après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*», in VV. AA., *Miscellanea moralia*, Leuven-Gembloux, , p. 292, nota 35.

⁸⁴ P. M. MÜCKSHOFF, OFM Cap., «*Die quaestiones disputatae de Fide* des Bartholomäus von Bologna OFM», Münster 1940, in *Beiträge GPTM*, Band 24, H. 4, p. XIX: «Certamente il suo lavoro per la storia della teologia francescana come per la storia della teologia in generale non è rimasto senza alcun significato».

⁸⁵ Cf. BARTOLOMEO DA BOLOGNA, *Quaestiones de Fide*, q. IV; ed. cit., p. 69ss.

Al contrario, la fede è “ragionevole”, perché con essa il credente aderisce alla Prima Verità, la quale, in quanto Verità, non può dire il falso⁸⁶. Risposta da teologo, non da apologeta. Ma fra le “autorità” cui Bonaventura si appella, ecco che compare inaspettatamente Riccardo di San Vittore, col suo appello alla Provvidenza. Bartolomeo cita per intero il noto passo riccardiano⁸⁷.

La “questione” successiva, la quinta, è dedicata ad esaminare se la fede cristiana sia l’unica che salva:

«Ammesso che una sola debba essere la legge o la fede, in cui vi sia salvezza, si domanda se quella fede sia la fede dei cristiani».

Bartolomeo dopo aver radunato le varie obiezioni («basta vivere secondo ragione, la fede possiede solo ragioni probabili e non certe, anche Giudei e Saraceni si appellano ad una rivelazione, le verità razionali hanno maggior evidenza delle verità di fede, ecc.»), risponde adducendo un elenco di otto “*rationes*” apologetiche.

«Nota dunque che la fede cristiana ha otto [ragioni], che mostrano come essa sia eccellentissima e salutifera per chi l’osserva veramente»⁸⁸.

Le otto ragioni, presentate prima sinteticamente e poi dettagliatamente, sono: 1) la fede cristiana viene direttamente da Dio, 2) in essa si sono realizzate le profezie, 3) è confermata da molti filosofi, 4) ha un legislatore – Cristo – eccelso in bontà, sapienza, potenza di miracoli e di profezie, 5) è perfettissima nella sua morale, 6) è confermata da innumerevoli miracoli, 7) è confermata da innumerevoli visioni e rivelazioni, 9) ha a suo favore l’efficacia di una profonda razionalità⁸⁹.

A proposito dei miracoli, vien citato nuovamente Riccardo:

⁸⁶ Cf. R. AUBERT, *Le caractère raisonnable de l’acte de foi d’après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*, in RHE 39 (1943), 31: «Barthélemy de Bologne apparaît, parmi non auteurs, comme le plus éloigné de la mentalité moderne. Toute sa pensée est orientée vers le point de vue objectif de la crédibilité en soi et de la rationalité en soi, et non vers le point de vue critique et subjectif de la crédibilité pour nous. La foi, selon lui, est raisonnable parce que les vérités que nous croyons sont l’objet de l’intelligence divine, et sont donc en elles-mêmes les plus raisonnables qu’on puisse souhaiter».

⁸⁷ Cfr. BARTOLOMEO DA BOLOGNA, *Quaestiones de Fide*, q. IV.

⁸⁸ BARTOLOMEO DA BOLOGNA, *Quaestiones de Fide*, q. IV, 84: «Nota ergo quod fides christiana habet octo, quae ostendunt eam esse excellentissimam et vere servantibus eam salutiferam»: profezie, santità, miracoli, ecc.

⁸⁹ *Ibidem*, 85: «Habet pro se efficaciam veracium rationum».

«Dice Riccardo... che la fede cristiana fu confermata da tali segni tali che non poterono essere fatti se non dalla divina potenza, come s'è detto sopra»⁹⁰.

Ovviamente, ricordiamo qui Bartolomeo da Bologna soprattutto per le sue citazioni del “comma riccardino”.

6. PIETRO OLIVI, O.F.M. (1248 –1298)

Pietro Olivi fu notevole teologo e filosofo francescano. Oggetto di sospetti sia all'Università di Parigi che all'interno del suo ordine, non fu mai “maestro” di teologia, sebbene abbia insegnato sia a Montpellier che a Firenze. «Molti indizi mostrano che egli esercitò una profonda influenza sui suoi contemporanei, fra gli altri su Duns Scoto»⁹¹.

Per la sua predicazione profetica e rigorista, era noto come “il capo degli spirituali”, gli interpreti più rigidi della povertà⁹². Egli vedeva in Francesco d'Assisi e nel francescanesimo il segno del prossimo avvento dell'“Età dello Spirito”, la nuova “età” attesa e profetizzata da Gioacchino da Fiore.

La recente pubblicazione delle sue *Quaestiones* ha mostrato «l'originalità e la robustezza del suo pensiero, tanto che gli è stato assegnato un posto fra i maestri più significativi della seconda metà del secolo XIII»⁹³. Egli – come tutti i teologi – attribuisce la certezza suprema della fede all'illuminazione divina, ma non evita il discorso apologetico.

Il rilievo che Pietro Olivi assume nella nostra ricerca è dovuto al fatto che egli non ha timore di usare una formula ardita: la fede cristiana è vera, perché chi lo negasse, cadrebbe nell'assurdo di attribuire una “iniquità” alla

⁹⁰ *Ibidem*, 94: «De miraculis his confirmantibus fidem christianae legis dicit Richardus de Sancto Victore in libro *De Trinitate* lib. I cap. II. sc. quod fides christiana confirmata est per talia signa, quae non potuerunt fieri, nisi a divina potentia, sicut dictum est in alia quaestione».

⁹¹ R. AUBERT, «Le problème de la foi dans l'oeuvre de Pierre Olivi», in *Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer*, Louvain-Bruxelles, , p. 626.

⁹² Cfr. S. VANNI ROVIGHI, «La filosofia patristica e medievale», in C. FABRO (ed.), *Storia della filosofia*, Roma 1954, 234s.

⁹³ E. BETTONI, «Pier Giovanni Olivi», art. in *Enciclopedia Filosofica*, 4, 1147. Cfr. R. AUBERT, «Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle», in *RHE* 39 (1943), 31: «...un des plus modernes et des plus perspicaces parmi nos auteurs cependant, se contentera parfois, pour prouver que la fois est raisonnable, d'expliquer qu'elle ne comporte aucun danger d'erreur puisqu'elle porte sur l'objet même de l'intelligence divine, que c'est Dieu lui-même qui la cause en nous, et qu'enfin nous sommes orientés vers la vérité d'une manière infaillible grâce à la vertu infuse de la foi».

Pietà e alla Provvidenza di Dio. È la prima volta che il nostro argomento è espresso con tanta energia.

Infatti, nella prima delle sue *Questioni sulle virtù* (che fanno parte di una *Summa* in quattro libri, ancora in parte inediti), Olivi, dopo aver enumerato undici «testimoni di verità (*duodecim testimonia veritatis*)»⁹⁴, ne adduce un dodicesimo: «l'equità e la pietà della Provvidenza»:

«Il dodicesimo [testimone] è l'equità e la pietà della Provvidenza di Dio (*aequitas et pietas providentiae Dei*). Se infatti il Cristo nostro fosse sbagliato, allora la predetta Provvidenza di Dio sarebbe stata sotto ogni riguardo immensamente empia ed iniqua (*supra modum fuisset impia et iniqua*), poiché avrebbe dato una somma occasione (*summam occasionem dedisset*), o permesso che fosse data (*et dari permisisset*), di errare del tutto (*omnino errandi*). D'altronde non è assolutamente credibile che Dio non abbia provveduto per il genere umano alcuna retta via di salvezza (*nullam rectam viam salutis provideret*), o che non abbia provveduto (*non providerit*), per quanto dipende da Lui (*quantum est ex se*), una via universale di salvezza al genere umano, in ogni tempo in cui esso è capace di venir diretto e convertito a Dio. Se quindi si può dimostrare, non soltanto in base ai principi della retta fede, ma anche per i principi della ragione naturale (*etiam ex*

⁹⁴ PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quaestiones de virtutibus* (cura et studio E. STADTER), (Padri editori di Quaracchi) 1981, q. I, p.76. La *Summa quaestionum in L. Sent.*, di cui le *Quaestiones de virtutibus* fanno parte, va distinta dal *Commento alle Sentenze*, opera giovanile di Olivi. Altra opera di Olivi sono le *Quaestiones quodlibetales* (edite a Venezia soltanto nel 1509).

I “dodici testimoni di verità» sono: 1) «la purezza sovrintellettuale (*superintellectualis puritas*) e la radiosità (*radiositas*) della fede e della dottrina cristiana»; 2) la santità della dottrina (superiore alla Vecchia Legge); 3) la vita dei Santi del Nuovo Testamento (più santa rispetto alla vita dei credenti del Vecchio Testamento); 4) l'esclusione dell'idolatria dal mondo intero (cosa che prima di Cristo non fu possibile, neppure all'interno dello stesso popolo giudaico); 5) la conversione mirabile di tutto il mondo ad una fede del tutto contraria (*summe contrariantem*) alla materialità ed alle consuetudini dei popoli; 6) il dilatarsi in magnificenza del culto all'unico Dio; 7) la moltitudine dei miracoli, da Cristo fino ad oggi, miracoli che «gli esperti non possono certo negare, e gli altri poi non ne hanno motivo», e se il mondo si fosse convertito senza miracoli, questo sarebbe – come dice Agostino – miracolo ancora maggiore; 8) «il diffondersi di carismi e grazie spirituali, e di sperimentabili gusti e letizie... che ognuno, fervente e devoto a Cristo, senza dubbio sperimenta, secondo la misura del suo fervore», nella comunione con tutti i santi; 9) l'evidenza dell'errore di tutte le sette; 10) la meraviglia della storia e della struttura delle istituzioni ecclesiastiche della vita cristiana, e la meraviglia della concordia in parole e azioni di tutti i santi e dei veri cattolici»; 11) la disgraziata situazione dei giudei; 12) «l'equità e la pietà della Provvidenza».

principiis rationis naturalis), che ogni setta contraria alla fede di Cristo erra in molte cose, è necessario che in Cristo e nella sua fede sia stata offerta (*provisam*) al genere umano la retta e universale via di salvezza»⁹⁵.

È assurdo che Dio metta il genere umano in una «somma occasione di errore», o anche soltanto che lo permetta (*summam occasionem... permisisset omnino errandi*). Anzi, la Provvidenza provvederà una via di salvezza: «Non è assolutamente credibile che Dio non abbia provveduto per il genere umano alcuna retta via di salvezza».

Ed è la stessa “ragione naturale” (*ex principiis rationis naturalis*) che sostiene l’argomentazione:

L’Olivi corona le dodici testimonianze («*ex praedictis duodecim*») con una riflessione su «la gloria e l’umiltà di Cristo» (*magnalia et humilitas Christi*)⁹⁶.

E si sofferma lungamente a mostrare il compiersi in Cristo delle antiche profezie.

Ma l’ultimo fondamento del “dover credere” non sta nelle “ragioni” ragionate dalla ragione, ma nella coscienza di essere “creature” che tutto debbono, in modo assoluto, al Creatore.

«È infatti chiaro (*constat enim*) che, sia nell’ordine della natura che della grazia e secondo ogni retta legge, tutto ciò che abbiamo, lo dobbiamo sommamente a Dio come al Creatore e al Conservatore e Governatore, e come a sommo Bene e ultimo Fine nostro. È chiaro anche che sempre e sopra ogni cosa siamo tenuti a riconoscerlo e tenerlo per Dio e Signore, e ad amarlo, adorarlo e servirlo e **aderire totalmente a Lui e alla sua Potenza e Provvidenza**, e cercare con tutto

⁹⁵ *Ibidem*, q. I, p. 79s.: «Duodecimum est aequitas et pietas providentiae Dei. Si enim Christus noster fuisset erroneus, tunc quantum ad omnia praedicta Dei providentia supra modum fuisset impia et iniqua, quia summam occasionem dedisset et dari permisisset omnino errandi. – Praeterea, nullatenus est credibile quod Deus humano generi nullam rectam viam salutis providerit, aut quod non omni tempore, quo humanum genus est aptum dirigi et converti ad Deum, aut quod universalem viam salutis, quantum est ex se, non providerit. Si igitur non solum ex principiis rectae fidei, sed etiam ex principiis rationis naturalis, omnis secta fidei Christi contraria potest convinci erronea esse in multis, oportet in Christo et fide eius rectam et universalem viam salutis esse generi humano provisam». Cf. *infra*, nota 1 a S. BERNARDINO DA SIENA.

⁹⁶ *Ibidem*, q. I, p. 80: «...Nam sicut grana auri sunt inter arenas dispersa et tecta, sic magnalia et humilia Christi sunt in Scripturis Veteris Testamenti per partes hinc inde dispersa. Et hoc sub talibus modis, quod, nisi per evidentiam operis, ista in se simul sub debito ordine adunantis, non possent adverti vel ad plenum veraciter adunari, aut nisi per singularissimam et clarissimam et universalissimam revelationem Dei».

il cuore la sua grazia e gloria, e così via. Se dunque siamo tenuti a ciò in modo totale (*simpliciter*), assoluto e in ogni momento, vi siamo tenuti anche se non ci sia stato dimostrato dalla ragione»⁹⁷.

È dovere della “natura razionale” aderire “più principalmente” a Dio che ad ogni cosa.

«L’esser la natura razionale ordinata a Dio (*ordo naturae rationalis ad Deum*) [implica che] con l’intelletto e la volontà ci si deve sottomettere e si deve aderire a Dio sopra ogni cosa e primariamente e più principalmente (*principalius*). Ora, la radice e l’inizio di questo fondarsi e assoggettarsi sta nella fede»⁹⁸.

È la fede che convince la ragione a dedicare se stessa a Dio, e non a se stessa.

«Anche se è bene (*bonum*) seguire la retta ragione, non è bene tuttavia (*non tamen est bonum*) seguirla “più principalmente” (*principalius*) che la verità e l’autorità divina. E questo succede quando l’uomo segue soltanto essa e quando non la assoggetta alla fede e mediante la fede a Dio»⁹⁹.

La fede è adesione a quella “legge eterna”, da cui promana «ogni diritto naturale».

«La fede ha testimoni degnissimi di fede: “lo Spirito infatti è colui che testimonia che Cristo è la verità” (*I Gv*, 5, 6)... La luminosità, la vivacità, l’autorità della vita eterna risplende ammirabile e degnissima di fede nell’ammirabile efficacia del divino Spirito che ci si mostra sia nella vita spiritualissima dei testimoni che nell’ammirabile significazione e concordia dei suoi dogmi, come pure nelle meraviglie dei miracoli, nelle spirituali luci e impulsi e infiammazioni e gioie o intimorimenti di chi ascolta e poi se ne sta fra sé ruminando la verità cattolica. Tuttavia, questa [verità eterna], non tutti i fedeli possono contemplarla in modo intelligibile, e pur tuttavia, secondo la misura della loro fede e carità, quasi la palpano e la sentono (*quasi palpant et sentiunt illam*). E nuovamente: la fede nostra è fondata nelle leggi eterne, da cui promana ogni diritto naturale, e quindi giudicare secondo essa, è giudicare secondo la legge eterna»¹⁰⁰.

⁹⁷ *Ibidem*, q. VIII, p. 323.

⁹⁸ *Ibidem*, q. IX, p. 345.

⁹⁹ *Ibidem*, q. VIII, p. 338 : «Licet sequi rectam rationem sit bonum, non tamen est bonum sequi eam principalius quam veritatem et auctoritatem divinam. Hoc autem fit, quando eam solam sequitur homo et quando non subicit eam fidei et per fidem Deo».

¹⁰⁰ *Ibidem*, q. VIII, p. 341.

Dobbiamo unirvi alle cose divine non nella misura di noi stessi e del nostro intelletto naturale,

«ma piuttosto secondo noi stessi totalmente oltrepassati, e fatti tutti di Dio: è meglio infatti essere di Dio che di noi stessi (*melius est enim esse Dei et non nostri ipsorum*)»¹⁰¹.

L'abbandonarsi alla Provvidenza parte da un dono soprannaturale, che "sana" «l'occhio del nostro cuore»¹⁰², viene riconosciuto e abbracciato dalla ragione, e si fa adesione totale di fede.

La "devozione" a Dio, su cui tanto insiste l'Olivi, fa parte del dono della fede, ma si esprime anche ad un livello di intuizione "naturale", e quindi ci pare omogenea a quella "fiducialità" di cui parla l'argomento *ex Providentia*, argomento che, infatti, non si preoccupa tanto di accumulare prove razionali (miracoli, ecc.), quanto di poter affidarsi al Buon Dio. La fiducia, di natura sua, è felice di affidarsi, al di là di ogni considerazione, "più principalmente" (*principalius*), alle "braccia" di Dio.

Certo l'Olivi parla di una fede che dev'essere "obbedienza", ma è un'obbedienza tutta speciale, che si fa lieve sulle ali della "fiducia" in Dio. Olivi sembra talvolta parlare come Guglielmo d'Alvernia¹⁰³, ma vedemmo come l'"obbedienza" di Guglielmo già aveva tutta l'aria di essere non una sottomissione cieca, ma piuttosto la messa in atto di una "umile fiducia".

7. ANONIMO del manoscritto di Assisi (2a metà del XIII secolo)

Alla Biblioteca Comunale di Assisi (Sacro Convento) si conserva un manoscritto di Anonimo (segnato col numero 196¹⁰⁴), contenente una serie di *quaestiones*. La critica ne indica l'autore in un secolare (poi vescovo di Llandaf), seguace di Tommaso d'Aquino: Giovanni di Monmouth.

¹⁰¹ *Ibidem*, q. VIII, p. 326.

¹⁰² *Ibidem*, q. VIII, p. 342.

¹⁰³ Cf. *supra*, cap. VIII, nota 27ss a GUGLIELMO D'ALVERNIA.

¹⁰⁴ MANOSCRITTO ASSISI, *Bibl. comm.* 196, q. 289, f° 121s. [121v—122r] Cf. HENQUINET, *Descriptio codicis 158 Assisii in bibliotheca communi*, in *Archivium franciscanum historicum*, 1936, t. VIII, pp. 282-295. Cf. anche l'analisi di H. Pouillon in RTAM, 1940, t. XII, p. 329-358.

La *quaestio* 289 è attinente, nella sua prima parte, al tema della nostra ricerca.

«Si chiede (*quaeritur*) se gli argomenti con cui si prova la resurrezione di Cristo siano necessari, ad esempio il mangiare, le cicatrici, il toccare, e simili»¹⁰⁵. Vi compare quasi subito l'obbiezione: «Ciò non sembra, perché tutto ciò lo poté fare un angelo cattivo». Scrive l'Aubert, sintetizzando il contenuto del testo: «E la risposta concede che è esatto che tali fenomeni potrebbero esser dovuti a macchinazioni diaboliche, ma Dio non permetterebbe che si ripetessero in modo durevole»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ In R. AUBERT, *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*, in RHE 39 (1943), 82, in nota.

¹⁰⁶ *Ibidem*: «Et la réponse concède qu'il est exact que de tels phénomènes pourraient être dû à des machinations diaboliques, mais que Dieu ne permettrait pas qu'elles se renouvellent de façon durable». Il ruolo dell'intelletto, rispetto alla volontà, è sottolineato anche in una *Quaestio* precedente (n. 283); cfr. R. AUBERT, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*, in A. JANSSEN (in hon.), *Miscellanea moralia*, Leuven-Gembloux 1948, p. 284s..

X

SAN TOMMASO D'AQUINO (1225 – 1274)

San Tommaso d'Aquino: “Dottore angelico” (*Doctor angelicus*), “Dottore comune della Chiesa” (*Doctor communis Ecclesiae*), «tra tutti i Dottori Scolastici è il primo e il maestro»¹, «il grande classico della teologia»². «Le opere dell'Angelico contengono la dottrina più conforme al magistero della Chiesa»³. «Giustamente san Tommaso è sempre stato proposto dalla Chiesa come maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia» (*Enc. «Fides et ratio»*)⁴.

Tommaso è “teologo”: il suo pensiero vuol essere una riflessione e una meditazione sull'infinita Carità di un Dio che Si dona all'uomo. Ma ciò non toglie che Tommaso, proprio per la sua intenzione “teologica” di comprendere come Dio si sia potuto umiliare fino a farsi uomo, abbia approfondito anche una “filosofia dell'uomo”.

Comunque, la nostra ricerca, avendo come oggetto la Provvidenza come “motivo” di credibilità “razionale”, si pone su un piano strettamente “razionale” e “filosofico”.

In neppure cinquant'anni di vita, Tommaso scrisse molte e grandi opere di teologia e di filosofia⁵. Ma non scrisse un'opera di “apologetica”, nel senso

¹ LEONE XIII, *Enciclica “Aeterni Patris”*, *Acta*, vol. I, p. 276: «...inter Scholasticos Doctores omnium princeps et magister».

² N. DUNAS, *Connaissance de la foi*, Paris 1963, 185.

³ *Ibidem*, p. 280.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica «Fides et ratio»*, 43. Cfr. H. HURTER, *Nomenclator literarius*, vol. 2, Oeniponte 1906, n. 172, col. 312: «Doctrina ejus excellit eruditionis vastitate, idearum nobilitate, speculationis securitate, probationis soliditate, expositionis methodo, dispositionis concinnitate, declarationis nitore».

⁵ Ci riferiremo soprattutto alle seguenti opere: *Commento alle Sentenze (Scriptum super libros Sententiarum)*, degli anni 1252-56 (citeremo “*Sent.*”); *Commento al De Trinitate di Boezio (Expositio super librum Boethii De Trinitate)* (cit.: “*DeTrin.*”); per la trad. cfr. P. PORRO [ed.], *Tommaso d'Aquino, Commenti a Boezio*, Milano 1997); *Questioni disputate sulla verità (Quaestiones disputatae de Veritate)*, anni 1256-59 (cit.: “*De Ver.*”); *Somma*

moderno della parola. E, purtroppo, non abbiamo trovato in Tommaso il "nostro" argomento; non abbiamo letto una formula del tipo: «Dio ha cura dell'uomo e quindi non permetterà inganno ecc.».

Tommaso conosceva a memoria i Padri, soprattutto Agostino, e quindi sapeva bene come Agostino fondasse la credibilità sulla fiducia nella Provvidenza. E certo aveva letto il passo di Riccardo: «Signore, se errore v'è, sei stato tu stesso ad ingannarci (*Domine, si error est, a teipso decepti sumus*)». Come mai, allora, non ne fa memoria? Forse egli trovava nel "ragionamento" di Riccardo qualcosa di non sufficientemente "pio", o di non sufficientemente "credente"?

Eppure Tommaso, con la sua intuizione della verità e bontà dell'"essere" (in latino: *esse*), offre all'argomento della "fiducia" nella Provvidenza le fondamentali filosofiche più profonde. Dal punto di vista della ragione "naturale", la fiducia nella Provvidenza ha le sue radici in quella "intuizione dell'essere" che è la straordinaria "novità" filosofica di Tommaso. È infatti seguendo le esigenze "ontologiche" dell'essere che la ragione naturale s'innalza a Dio Buono e Provvidente.

Per Tommaso, l'intelletto, per aderire alla fede, deve prima "vedere" che essa è "credibile". Occorre, per credere, una "motivazione sufficiente".

Se egli non nomina esplicitamente, come argomento di "credibilità", la Provvidenza, è però vero che la "fiducia" nella Provvidenza è il nascosto *humus* che nutre tutta la teologia di Tommaso. Pressoché tutte le considerazioni che la "ragione" poté fare nell'*Appendice* alla *Sezione Prima* di questa ricerca, furono ricavate dalle opere di san Tommaso.

Anzitutto, ricorderemo l'estrema "fiducia" con cui Tommaso viveva la sua fede nella Provvidenza.

Diremo poi come l'appello alla Bontà e alla Provvidenza di Dio sia implicito nell'insistenza con cui Tommaso afferma la "convenienza" dell'Incarnazione.

Vedremo poi come Tommaso attribuisce esplicitamente alla Provvidenza profezie e miracoli, quali "segni" della cura divina. Noteremo anche come Tommaso, quando risponde all'obiezione dei "prodigi diabolici", ricorre all'espressione classica: "Dio non permetterà". Nella stessa concezione

contro i Gentili (Summa contra gentiles), anni 1259-64 (cit.: "C.G."; per la trad. cfr. T. S. CENTI, Torino 1975); *Questioni disputate sulla Potenza (Quaestiones disputate De Potentia)*, degli anni 1265-66, (cit.: "De Pot."; per la traduzione delle Questioni VI e VII cfr. A. CAMPODONICO [ed], *Tommaso d'Aquino, La Potenza di Dio, Questioni VI e VII*, Fiesole 1995); *Questioni disputate sul Male (Quaestiones disputatae de Malo)*, anni 1266-67 (cit.: *De Malo*); *Somma di teologia (S.Th.)*, anni 1266-1273 (cit.: "S. Th."; per la traduzione cfr. T. S. CENTI, O.P., vol. 14 dell'ed. Salani, Firenze, 1966); *Compendio di teologia (Compendium Theologiae)*, anni 1269-1273.

tomista della fede e dei motivi di fede compaiono molti spunti attinenti al nostro tema. Ad esempio, quella Prima Verità che “non può né ingannare né essere ingannata” (*neque decipi neque decipere potest*), richiama il Dio che “non inganna” del “nostro” argomento. Infine, dire – come fa Tommaso – che l’adesione dell’intelletto è preceduta e accompagnata da una dimensione “affettiva” della volontà, equivale a porre la “fiducia” come radice di tale simbiosi di intelletto e volontà.

a) La “fiducia” nella Provvidenza

Tommaso, verso la fine della sua breve vita, scrisse un *Compendio di teologia*, che lasciò incompiuto⁶. Nelle sue opere precedenti, egli aveva sempre identificato la “fiducia” con la “speranza”, la speranza di ricevere da Dio la “vita eterna”⁷. Qui Tommaso parla anzitutto della “fiducia” con cui bisogna pregare («Il Padre vostro sa di che ne avete bisogno»⁸); sta infatti commentando il *Padre Nostro*. Con la preghiera, dice Tommaso, l’uomo purifica la sua anima. C’è una differenza tra una preghiera rivolta a Dio e quella rivolta ad un uomo, quest’ultima presuppone la familiarità (*familiaritas*), che è come una via d’accesso alla petizione; invece la preghiera a Dio «ci rende familiari a Dio (*familiares non Deo facit*), mentre la nostra mente si eleva a lui e gli parla con un affetto spirituale, adorandolo in spirito e verità. E così l’affetto familiare, nella preghiera, si apre una via per pregare ancora con più fiducia»⁹. In altre parole, rivolgendosi a Dio, si può avere subito “fiducia”; non così rivolgendosi all’uomo.

Sono riflessioni di un “credente” su una Provvidenza “creduta” da un credente (“confido in Dio perché sono suo figlio”). Tuttavia, alcune argomentazioni sono anche di ragione (“confido in Dio perché sono sua creatura”). Tommaso, infatti, motiva qui la “fiducia” in Dio non solo “teologicamente” (ossia partendo dalla fede), ma anche – per così dire – “filosoficamente”.

⁶ Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d’Aquino – Vita, pensiero, opere*, ed. ital. Milano 1987, 383 (titolo originale: *Friar Thomas d’Aquino: his life, thought and work*, New York 1974), 229.

⁷ Cfr. *S.Th.*, II-II, 17s.

⁸ *Mt.* 6,32.

⁹ *Compendium theologiae*, II, 2: «Est autem et alia differentia consideranda orationis quae ad Deum et hominem fit. Nam ad orationem quae fit ad hominem preexistitur familiaritas per quam sibi deprecandi aditus pateat. Sed ipsa oratio quae ad Deum emittitur familiares nos Deo facit, dum mens nostra elevatur ad ipsum et quodam spirituali affectu Deo colloquitur, in spiritu et veritate ipsum adorans. Et sic familiaris affectus orando aditum sibi parat ut iterum fiducialius oret».

«Il motivo per cui bisogna sperare in Dio è principalmente questo, che apparteniamo a lui come l'effetto alla causa. ...Come un vaso di creta, se avesse sensibilità, potrebbe sperare nel vasaio, così anche **l'uomo deve avere fiducia in Dio**, fiducia di essere giustamente governato da lui, per cui si dice in *Geremia* 18: "Come il fango nella mano del vasaio". Questa fiducia dell'uomo in Dio deve essere certissima. **Bisogna ulteriormente considerare che, pur se la Provvidenza vigila sulla situazione di tutte le creature, tuttavia con speciale ragione (*speciali ratione*) ha cura (*curam habet*) delle creature razionali, quelle cioè che sono insignite della dignità di sue immagini (*dignitate imaginis ipsius sunt insignitae*) e possono pervenire a conoscere e ad amare lui e hanno signoria sui propri atti, discernendo il bene e il male. Per cui compete ad esse di aver fiducia in Dio non solo d'essere conservate nell'essere secondo la condizione della propria natura, come compete alle altre creature, ma anche di meritare qualcosa da lui ritraendosi dal male e operando il bene...** Bisogna poi ulteriormente considerare che... all'uomo s'aggiunge, sopra la sua natura, la perfezione della grazia... Chi è divenuto figlio, può convenientemente sperare l'eredità...»¹⁰.

b) I "miracoli" come segni "provvidenziali"

Per Tommaso è razionalmente dimostrabile che Dio esiste, e che è Provvidente e Verace. Seguendo fedelmente, non concetti astratti, ma la maestosa "via" dell'"essere", anche la sola "ragione" può, di per sé, arrivare ad affermare l'esistenza di Dio e della Sua Provvidenza.

Quanto al credere cristiano (ossia la fede nella Scrittura e nella Chiesa), Tommaso, scrive che il credente

«non crederebbe, se non vedesse che [le verità di fede] sono da credersi, o per l'evidenza dei prodigi, o per altre cose del genere (*non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi*)»¹¹.

Scriva A. Lang, che questo passo tommasiano – questo celebre *ad secundum* – «è divenuto il luogo classico, che esprime concisamente e acutamente ciò che una fondazione razionale dell'atto di fede dovrà

¹⁰ *Ibidem*, II, 4.

¹¹ *Id.*, *S.Th.*, II-II, 1, 4, ad 2m.: «Ad secundum dicendum quod ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali: et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub commune ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi».

stabilire»¹². Ne segue la legittimità di un'apologetica razionale: «Dimostrare la razionalità dell'assenso di fede, è questo, a partire da Tommaso, il compito proprio e chiaramente riconosciuto della fondazione della fede»¹³.

Non solo mediante i “segni” Iddio attrae l'anima alla fede. Anzi, ciò che più attrae, è la “vocazione interiore”, “l' istinto interiore”, il “lume della fede”.

«Se Cristo non avesse fatto miracoli visibili, ancora restavano altri modi per attrarre alla fede, modi che gli uomini sarebbero tenuti ad accogliere. Erano tenuti infatti gli uomini a credere all'Autore della Legge e dei profeti. Erano tenuti anche a non resistere all'interiore vocazione... L'istinto interiore, con cui Cristo poteva manifestarsi senza miracoli esteriori, appartiene alla forza della prima Verità, che illumina e ammaestra interiormente l'uomo»¹⁴.

¹² ALBERT LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Münster i. W. 1930 (Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters, XXX/1), 12: « [S.Th., II-II, 1. 4, ad 2] ist die klassische Stelle geworden, die in prägnante Stelle ausdrückt...». A. Lang continua dicendo che tale fondazione dovrà essere stabilita «mediante la dimostrazione della credibilità e della credendità della Rivelazione, non mediante la spiegazione della verità intrinseca del mistero creduto. Non la dimostrazione della *rationabilitas interna*, bensì l'assicurazione della *credibilitas externa* è il presupposto [Vorbereitung, condizione previa] per l'assenso di fede». Albert Lang cita in nota HUGO LANG, O.S.B., (*Die Lehre des hl. Thomas von der gewissheit des übernatürlichen Glaubens*, Augsburg 1929, 106ss), per il quale il testo citato (S.Th., II-II, 1. 4, ad 2), “isolato”, non è utilizzabile per definire la visione tommasiana del rapporto ragione-fede. H. Lang ritiene infatti che questo *ad secundum (propter evidentiam signorum)* vada inteso non come credibilità puramente razionale, bensì sulla linea di ciò che Tommaso dirà nel successivo *ad tertium* e altrove, ossia che è il lume della fede che fa “vedere” che “bisogna credere” e inclina a credere; H. Lang sembra quindi relativizzare alquanto la capacità “naturale” della ragione in fatto di “credibilità” (concordando in ciò con Rousselot, Huby, ecc.). Lo scrivente ritiene che certamente la Grazia (il *lumen* della fede) sia necessaria per sanare la ragione, ma la ragione, una volta sanata, è di natura sua capace di “vedere” con evidenza la credibilità razionale; e poiché tale “credibilità” non va intesa nel senso moderno di “grande probabilità”, ma nel senso stretto che qualcosa, pur non compresa, va però creduta come “vera” con assenso totale, ecco che la ragione può ben pervenire a certezza stretta e totale della “verità di qualcosa; il *lumen* infuso soprannaturale renderà poi assoluto quel “vedere” e assoluta quella certezza.

¹³ A. LANG, *Die Wege...*, cit., 12.

¹⁴ *Quodlibet* II, q. 4, art. 1 [6] (ed. *Opera Omnia*, Commiss. Leon., Roma-Paris 1996, XXV, 2, p. 220 – ed. *O.O.*, Parma, t. IX, 1859, p. 477) : «Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctori Legis et Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere... Interior instinctus, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primae veritatis, quae interius hominem illuminat et docet». Cfr. ID., *In Joann.*, c. 15, lect. 5, n. 4 : «Nullus potest ad Christum venire per fidem nisi tractus... Sed attendendum est quod Christus attraxerit

Al “lume” accenneremo ancora più avanti¹⁵. Ora ci preme notare che comunque, per Tommaso, il “segno” dei miracoli ha una valenza fondamentale. Il valore dei miracoli come “argomento” si basa, per Tommaso, su questo: solo Dio può compierli. “Solo Dio”: ciò rientra nella stessa definizione di miracolo.

«I veri miracoli possono essere compiuti soltanto dalla potenza divina (*sola virtute divina*)»¹⁶.

Alla nostra ricerca preme evidenziare come il valore apologetico dei miracoli – ma, più in generale, dei “segni” – è totalmente correlato al loro carattere di “segni della Provvidenza”.

Per Tommaso i miracoli sono di per se stessi strettamente riportabili alla divina Provvidenza:

«I miracoli avvengono secondo la disposizione della divina Provvidenza»¹⁷.

Che poi Tommaso intraveda l’opera della Provvidenza nei miracoli cristiani, lo si può ricavare anche dal fatto che, sulle orme di Agostino, Tommaso ricorre – come ad argomento conclusivo – alla conversione del mondo al Cristianesimo:

«Consta che tutto... è stato segnato col sigillo di Dio, sigillo che è mostrato da quelle opere che nessuna semplice creatura può compiere, ossia i miracoli, con cui Cristo confermò le parole degli Apostoli e dei santi. Se tu obietti che i miracoli nessuno li ha visti fare, ti rispondo: consta che tutto il mondo adorava gli idoli e perseguitava la fede di Cristo, ora, ecco, tutti si sono convertiti a Cristo, e sapienti e nobili e ricchi e potenti e grandi [si sono convertiti] alla predicazione di semplici e poveri e pochi predicanti Cristo. Quindi, o questo è stato un miracolo, o no. Se

verbo, signis visibilibus et invisibilibus, scilicet movendo et instigando interius corda... est ergo hoc quod Dominus dicit: *Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit*, intelligendum non solum de visibilibus, sed etiam de interiori instinctu et attractu doctrinae».

¹⁵ Cfr. *infra*, note 47, 96, 98.

¹⁶ *S.Th.*, III, 43, 2: «...vera miracula sola virtute divina fieri possunt». E innumerevoli luoghi paralleli.

¹⁷ *De Pot.* 6, 9, ad 19m: «...fides non est sufficiens causa ad miracula facienda, sed dispositio quaedam. Fiunt autem miracula secundum ordinem divinae providentiae, quae hominibus congrua remedia pro variis causis diversimode dispensat».

miracolo, bene. Se non miracolo, dico che non poté esserci miracolo maggiore di questo, che il mondo tutto si sia convertito senza miracoli»¹⁸.

In questo modo, Tommaso, anche se non riporta esplicitamente l'argomento *ex Providentia*, implicitamente lo conferma.

Infatti, leggendo i testi tommasiani, si possono notare tre cose: a) Tommaso sempre caratterizza i segni e i miracoli con il riferimento alla Sapienza e alla Bontà di Dio; b) per Tommaso segni e miracoli sono più che sufficienti per “provare” dinanzi alla ragione umana che le verità rivelate sono degne di fede; c) d'altra parte Tommaso dichiara che segni e miracoli sono radicalmente “insufficienti” per il passaggio alla fede.

Sembra allo scrivente che la contraddizione fra questa asserita “sufficienza” e questa altrettanto asserita “insufficienza” si possa risolvere solo intendendo “sufficienti” o “insufficienti” segni e miracoli a seconda che vengano o non vengano illuminati dalla “fiducia” nella Provvidenza. Resterà poi da rispondere alla domanda: si tratta della fiducia “soprannaturale” (ossia la “fede”), o della fiducia “razionale” (argomento *ex Providentia*)?

Per Tommaso, tutto ciò che accade è così armoniosamente inserito nel piano divino, che non c'è bisogno di parlar della Provvidenza ad ogni pie' sospinto, come facciamo in questa ricerca. Ma ogni tanto, nelle opere di Tommaso, la simbiosi di miracolo e Provvidenza compare a chiare lettere. Ma talvolta Tommaso afferma a chiare lettere la simbiosi di miracolo e Provvidenza:

«Le opere miracolose sono opera della divina Provvidenza che governa il mondo»¹⁹.

«Compiere il miracolo è solo di Dio. Egli infatti è superiore all'ordine che abbraccia tutte le cose, essendo colui dalla cui Provvidenza tutto codesto ordine deriva»²⁰.

«L'ordinamento di ogni cosa creata alla sua operazione viene da Dio; perciò dalla divina Provvidenza viene prodotto qualche effetto al di là di ciò che possono operare le cose naturali, ciò non è inopportuno»²¹.

¹⁸ *Opusculum VII In Symbolum Apostolorum expositio*, art. 1.

¹⁹ *S.Th.* III, 44, 4: «Videtur quod... 4. Praeterea, opera miraculosa pertinent ad opus gubernationis mundi per divinam providentiam». Questa espressione fa parte di un'obbiezione («Videtur quod inconvenienter...»), ma è ugualmente significativa, in quanto di per sé indipendente dall'obbiezione.

²⁰ *C.G.*, III, 102: « Ad sextum... Dunque compiere il miracolo è solo di Dio. Egli infatti è superiore all'ordine che abbraccia tutte le cose, essendo colui dalla cui provvidenza tutto codesto ordine deriva».

«I miracoli sono compiuti secondo l'ordine della divina Provvidenza, che dispensa agli uomini in vario modo rimedi adatti ai vari bisogni»²².

«Cristo era particolarmente venuto per insegnare e compiere miracoli per l'utilità degli uomini, principalmente per quanto riguarda la salvezza dell'anima»²³.

«Dio non soltanto ha provvidenza universale circa le cose corporali, ma la sua Provvidenza si estenda anche alle cose singole, nelle quali opera talora al di là delle cause universali»²⁴.

Alla “questione” se “gli uomini cattivi possano fare miracoli”, Tommaso risponde: è vero che alcuni prodigi sono fatti di fantasia, ed altri sono compiuti con forze naturali, ma comunque i “veri” miracoli sono di Dio, e Dio li compie «per pubblica utilità»:

«I veri miracoli (*vera miracula*), invece, non possono esser fatti se non per virtù divina: li compie infatti Dio per utilità degli uomini (*ad hominum utilitatem*)»²⁵.

“Per pubblica utilità”: breve espressione (di derivazione agostiniana), che subito ci sintonizza sulla lunghezza d'onda della fiducia nella Provvidenza.

²¹ *De Pot.* 6, 2, ad 19m: «...ordinatio cuiuslibet rei creatae ad suam operationem est a Deo; unde si ex divina Providentia praeter rerum naturalium operationem producitur aliquis effectus, non est inconveniens».

²² *De Pot.* 6, 9, ad 19m: «...fides non est sufficiens causa ad miracula facienda, sed dispositio quaedam. Fiunt autem miracula secundum ordinem divinae providentiae, quae hominibus congrua remedia pro variis causis diversimode dispensat».

²³ *S.Th.*, III, 44, 1, ad 4m: «Christus specialiter venerat docere et miracula facere propter utilitatem hominum, principaliter quantum ad animae salutem».

²⁴ *De Pot.*, 6, 6, in corp.: «Tertio, quia cum Deus non solum universalem providentiam de rebus corporalibus habeat, sed etiam ad res singulas eius providentia se extendat, in quibus interdum, ut dictum est, praeter ordinem causarum universalium operatur...».

²⁵ *S.Th.*, II-II, 178, 2 (Utrum mali possint miracula facere): «...Videtur quod...3: ...Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quod mali homines non possint miracula facere)... Respondeo dicendum quod miraculorum aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est. Quaedam vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quae fiunt virtute aliquarum naturalium causarum. Et haec duo fieri possunt per daemones, ut supra dictum est. Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem. Et hoc dupliciter: uno quidem modo, ad veritatis praedicatae confirmationem; alio modo, ad demonstrationem sanctitatis alicuius quem Deus vult hominibus proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo, miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem praedicat et nomen Christi invocat; quod etiam interdum per malos fit». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De humanitate Jesu Christi Domini nostri*, Opusculum 53, Parma 1864, 206.».

I testi ora citati (cui un “tomista” ne potrebbe aggiungere molti altri simili) mostrano bene l’orizzonte “religioso” in cui Tommaso pone segni e miracoli, orizzonte che li illumina e quindi ne rende valida la testimonianza.

Ciò è confermato anche dal modo con cui Tommaso risolve la questione del cosiddetto “prodigio diabolico”.

Per Tommaso, come per gli antichi Padri, il problema circa il discernimento dei miracoli non nasceva tanto, come per noi moderni, da un’obiezione razionalista (“forze naturali sconosciute”), quanto piuttosto dall’obiezione pagana che i miracoli fossero fatti “demoniaci”, dei dèmoni, fatti non distinguibili da quei strani “prodigi” che maghi, sibille e pitonesse vantavano nei loro antri o templi.

Era l’obiezione di Celso e di Porfirio: i miracoli cristiani non sono probanti, in quanto equiparabili ai prodigi della teurgia. Risposta degli “apologisti” cristiani: ovunque nel mondo Cristo si mostra più potente di qualsiasi dio o dèmone (o demònio), basta un segno di croce per toglier forza a qualsiasi magia, i miracoli cristiani non sono tenebrosi e strani come quei “prodigi”, bensì gioiosi e salvifici, e soprattutto rendono “gloria” a Dio.

Ma la questione dei prodigi magici non fu sempre così semplice da risolvere (ancor oggi si litiga su quale sia esattamente il confine fra lo “straordinario” della parapsicologia o del medianismo, e lo “straordinario” del “vero miracolo”). L’apparentemente “colta” spiegazione pagana diede talvolta del filo da torcere ai cristiani più avvertiti, per esempio ad Agostino.

Scrivendo Tommaso nella *Somma Teologica*:

«Dice Agostino... che “con le arti magiche si compiono miracoli per lo più simili a quei miracoli che sono compiuti mediante i servi di Dio”»²⁶.

Anche i medievali si impegnarono nel compito di discernere i veri miracoli dai prodigi diabolici (ai quali erano assimilati i fatti della magia). Nel medioevo la magia era assai diffusa. La spiegazione, di solito, era semplificata da una distinzione netta: o vero miracolo, o demone. Non si distingueva “magia bianca” (forze del subconscio) da “magia nera”. Tutti, proprio tutti – teologi, popolo, maghi e “streghe” – erano più che convinti del legame stretto tra stregoneria e “diavolo”.

L’obiezione dei prodigi demoniaci ritorna così varie volte sotto la penna di Tommaso, il quale, a dir la verità, non dà l’idea di esserne gran che preoccupato. Egli però sa distinguere ciò che va attribuito al “diavolo” da ciò che va attribuito a forze naturali sconosciute.

²⁶ *S.Th.*, 114, 4: *Videtur quod*, 3.

Tommaso, come ha utilizzato il fattore “Provvidenza” per il discernimento dei miracoli dai fatti semplicemente umani, così mediante l’appello alla Provvidenza discerne i miracoli religiosi dai prodigi diabolici. Sottinteso: se tutto il creato è nelle mani di Dio, che senso può avere temere un inganno demoniaco proprio nella religione più santa e devota a Dio?

Tommaso è disponibile a tutto ciò che oggi chiameremmo “scientifico”; sembra disponibile anche a studiare criticamente eventuali “influssi” fisici dei corpi celesti; ovviamente condanna ogni sorta di “patti” col demonio.

Ma la presenza di Satana nei prodigi magici è attestata da “dati sicuri dell’esperienza”.

«Ci furono alcuni i quali affermarono che le opere mirabili che vengono compiute dalle arti magiche, non sarebbero causate da certe sostanze spirituali [demòni], bensì dalle virtù dei corpi celesti [cause naturali]... Ma tutto questo è incompatibile con i dati sicuri dell’esperienza»²⁷.

Tommaso dedica perciò alla questione un intero articolo della *Somma Teologica*: «Se i demoni possano compiere veri miracoli per sedurre gli uomini»²⁸.

Vi si esamina con attenzione quali possano esser i poteri “naturali” del diavolo. I poteri dei demoni sono gli stessi di ogni essere puramente spirituale, quindi anche degli angeli.

«E’ chiaro che gli angeli, buoni o cattivi, non possono fare miracoli per virtù naturale, ma [solo] certi mirabili effetti, nei quali la loro operazione è come quella di un artefice (*per modum artis*)»²⁹.

I puri spiriti possono agire sui corpi muovendoli con moto locale³⁰, o sviluppandone le possibilità native (i “semi”); possono quindi accelerare i processi naturali, fino a farli apparire subitanei e immediati; possono inoltre agire sulla fantasia e sulle passioni, mediante immagini fantastiche... Ce n’è

²⁷ C.G., III, 104.

²⁸ S.Th., I, 114, 4 («...utrum possint vera miracula facere ad seducendum»). Nel *De Potentia* un articolo (*De Pot.*, 6, 5) è similmente dedicato alla questione “utrum etiam daemones operentur ad miracula facienda”.

²⁹ *De Pot.*, 6, 3, in corp.: «Sic ergo patet quod angeli boni vel mali virtute naturali miracula facere non possunt; sed quosdam mirabiles effectus, in quibus eorum operatio est per modum artis».

³⁰ Cfr. *De Pot.*, 6, 3, in corp.: «...substantia separata suo imperio in corpore causat immediate motum localem, et eo mediante causat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam: nam motus localis est primus et perfectissimum motuum».

abbastanza per far nascere un vero problema di discernimento tra veri e falsi miracoli.

Ma la difficoltà maggiore veniva ai teologi dal Vangelo stesso, là dove Gesù dice: «Sorgeranno falsi cristi e falsi profeti e faranno grandi portenti e miracoli, così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti. Ecco, io ve l'ho predetto»³¹. E san Paolo scriverà che la “venuta” dell'Anticristo «avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di portenti (*en pase dinàmei*), di segni (*semèiois*) e di prodigi menzogneri (*tèrasin pseùdous*), e con ogni sorta di empio inganno per quelli che vanno in rovina, perché non hanno accolto l'amore della verità (*ten agàpen tès alethèias*) per essere salvi»³².

Eppure Tommaso afferma imperterrito che i “veri” miracoli sono inaccessibili ai demoni.

«Se il miracolo è inteso in senso proprio (*proprie*), i demoni non possono fare miracoli, come pure nessuna creatura, ma Dio solo (*Deus solus*): perché si chiama in senso stretto (*proprie*) miracolo ciò che avviene al di là dell'ordine di tutta (*totius*) la natura creata, ordine sotto cui è contenuto ogni potere della creatura. Talora però si chiama miracolo in senso largo (*large*) ciò che eccede la capacità e le aspettative dell'uomo. In questo senso i demoni possono compiere miracoli, ossia cose che gli uomini guardano meravigliati, in quanto eccedono la loro capacità e la loro conoscenza»³³.

«Qualcosa viene detto miracolo per il fatto che avviene al di là (*praeter*) dell'ordine di tutta la natura creata (*totius naturae creatae*). Ma questo non lo può fare che Dio: infatti tutto ciò che fa l'angelo, o qualunque altra creatura con le sue forze, lo fa secondo l'ordine dalla natura creata; e perciò non è miracoloso. Non resta perciò che solo Dio (*solus Deus*) possa fare i miracoli»³⁴.

«Bisogna notare che nessun vero miracolo avviene se non per virtù divina e Dio mai è teste di menzogna. Dico dunque che ogni volta che il miracolo vien compiuto a conferma della dottrina predicata, è necessario che quella dottrina sia vera, anche se la persona che predica non è buona»³⁵.

³¹ Mt 25,24s.

³² 2 Ts 2,9s.

³³ S. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I, 114, 4.

³⁴ *Ibidem*, I, 110, 4: «Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus: quia quidquid facit angelus, vel quaecumque alia creatura, propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit...». Cfr. *Contra Gentes*, III, 154: «... quae non posset facere alius nisi Deus».

³⁵ *In Joa.*, c. 9, lect. III, n. 8: «Est autem attendendum, quod nullum verum miraculum fit nisi virtute divina et Deus nunquam est testis mendacii. Dico ergo quod, quandocumque miraculum fit in testimonium doctrinae praedicatae, necessarium est doctrinam illam esse veram, etsi persona praedicans non sit bona».

Tommaso distingue, in ciò che è “chiamato miracolo”, ciò che lo è “realmente” (*simpliciter*) e ciò che lo è “apparentemente” (*quoad nos*):

«E così dunque, quando i demòni compiono qualcosa con la loro forza naturale, sono chiamati miracoli, ma non lo sono davvero (*simpliciter*), bensì “per noi” (*quoad nos*). Ed è in questo modo che i magi compiono miracoli (*miracula faciunt*) mediante i demòni»³⁶.

Insomma, anche il diavolo è “natura creata”, e ciò che fa è quindi, a parlare propriamente, “naturale”, mentre i veri miracoli sono per definizione “sopra” la natura.

“Come dice Agostino nella *Città di Dio*, “ci si chiede spesso se per questo [i prodigi diabolici] siano chiamati segni e prodigi di falsità, per via che è [Satana] ad ingannare i sensi umani mediante fantasmi... Ora [quei prodigi] sono detti veri, se le cose stesse saranno vere: così come i maghi del faraone fecero vere rane e veri serpenti. Ma non avranno carattere di veri miracoli (*non habebunt veram rationem miraculi*): perché avverranno in forza delle cause naturali (*virtute naturalium causarum*)... L’operazione invece di miracoli che viene attribuita ad un dono gratuito (*gratiae gratis datae*), avviene per virtù divina, per l’utilità degli uomini (*ad hominum utilitatem*)»³⁷.

Tommaso definisce “vero” miracolo ciò che supera “tutta” la natura. Ma vien spontanea la domanda: come distinguere il “vero” miracolo, come cioè stabilire se, in un dato caso, un fatto superi davvero “tutta” la natura? La questione, per Tommaso, come per tutti i medievali e in genere per gli antichi, si riduceva alla questione dei “prodigi diabolici”, dato che i “miracoli” cristiani apparivano a tutti così superiori alla natura fisica che l’unica obiezione era che essi fossero opera di uno “spirito”. Era questa, come sappiamo, l’obiezione dei pagani al tempo di Agostino: “magia”. Tommaso risolve la questione senza incertezze e senza mezze misure, tagliando per così dire la testa al toro. Anzitutto ripete che i demoni non possono fare “veri miracoli”, in quanto “veri miracoli” sono soltanto quei prodigi che superano ogni “natura”, quelli cioè che superano anche il potere “naturale” dei diavoli; in secondo luogo, a garanzia che i demonio non farà mai un “prodigio” a lui “naturale” che appaia “vero miracolo”, Tommaso,

³⁶*S.Th.*, I, 110, 4, ad 2m: «Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per daemones miracula faciunt».

³⁷ *S.Th.*, II-II, 178, 1, ad 2m.

citando ripetutamente Agostino, fa appello a quella Giustizia universale cui “ogni creatura è soggetta”, ossia a quella Bontà che “lega” o “scioglie”, secondo infinita Provvidenza, il potere dei demoni.

«Nessun potere viene ad essi dato da Dio riguardo a ciò che supera la capacità della loro natura, poiché – essendo l’opera miracolosa una testimonianza divina che mostra la divina potenza e verità –, **se ai demoni, la cui volontà è totalmente cattiva, fosse dato qualche potere di compiere miracoli, Dio risulterebbe teste della loro falsità; cosa che non conviene alla divina Bontà (si daemonibus... aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret; quod divinam bonitatem non decet)**»³⁸.

La Provvidenza non affiderà mai al demonio la capacità – assolutamente “sopra-naturale” – di compiere un “vero miracolo”; in tal caso Dio sarebbe direttamente “teste di falsità”. Ma la Provvidenza neppure “permetterà” al demonio quei prodigi che questi sarebbe pure, per natura sua, in grado di fare, quando tali “prodigi” chiamino in causa la Veracità e la Bontà divina.

«Come gli angeli buoni sono capaci per Grazia di qualcosa di più rispetto alla loro capacità naturale, così gli angeli malvagi possono di meno di quanto sarebbero capaci secondo la loro naturale virtù, **per via della Provvidenza che li reprime (ex divina Providentia eos reprimente)**: perché, come dice Agostino, “certe cose che gli angeli malvagi potrebbero fare se fosse loro permesso, non possono farlo proprio perché non è loro permesso” (e per questo si dice che vengono “legati”, in quanto sono impediti di compiere quelle cose alle quali la loro naturale virtù si potrebbe estendere; e che vengono invece “sciolti” quando viene loro permesso secondo il giudizio divino di fare ciò che secondo natura possono viene loro permesso secondo il giudizio divino di fare ciò che secondo natura possono). Quanto a ciò che supera le capacità della loro natura, nessuna

³⁸ *De Pot.*, 6,5, in corp. (utrum etiam daemones operentur ad miracula facienda): «Respondeo dicendum quod, sicut angeli boni per gratiam aliquid possunt ultra naturalem virtutem, ita angeli mali minus possunt, ex divina providentia eos reprimente, quam possint secundum naturalem virtutem: quia, ut Augustinus dicit (*De trinit.*, l. III, cap. IX), “quaedam quae angeli mali possent facere si permitterentur, ideo facere non possunt quia non permittuntur” (unde secundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab illis agendis ad quae eorum naturalis virtus se extendere posset; solvi autem, cum permittuntur agere divino iudicio quae secundum naturam possunt). Quaedam vero non possunt etiam si permittantur, ut ibidem dicitur, quia naturae modus eis a Deo praestitus hoc non permittit. Ad huiusmodi autem quae sunt supra facultatem naturae ipsorum, eis a Deo nulla datur potestas, quia, – cum operatio miraculosa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis, – si daemonibus, quod quorum est tota voluntas malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret; quod divinam bonitatem non decet».

potestà gli vien data da Dio, poiché – essendo il miracolo una testimonianza divina indicativa della divina virtù e verità –, se ai demoni, la cui volontà è totalmente malvagia, fosse data la potestà di compiere miracoli, Dio sarebbe teste della loro falsità; e ciò non conviene alla divina bontà».

Per ben tre volte Tommaso nella *Somma Teologica* si rifa al tema agostiniano della “pubblica giustizia” e dei “privati contratti”, attribuendo i “veri miracoli” alla prima e i “prodigi” diabolici ai secondi.

«Così dunque quando i demoni compiono qualcosa con la loro forza naturale, quelli si chiamano miracoli non in modo assoluto, ma solo rispetto a noi (*quoad nos*). Ed è in quarto modo che i magi – mediante i demoni – fanno miracoli. E si dice che sono fatti “per privati contratti”, poiché qualsiasi forza della creatura nell’universo è come la forza di una qualche persona privata nella città...La giustizia divina sta in tutto l’universo come la legge pubblica nella città. Perciò i buoni cristiani, in quanto compiono miracoli mediante la giustizia divina, si dice che compiono miracoli “per pubblica giustizia”»³⁹.

«Non può accadere che qualcuno, annunciando una falsa dottrina, compia veri miracoli, che non possono essere compiuti se non dalla potenza divina; altrimenti così Dio sarebbe testimone di falsità, il che è impossibile»⁴⁰.

L’obbiezione del prodigio demoniaco ci ha portato in questo modo ad includere anche Tommaso fra gli autori “citabili” a favore dell’argomento *ex Providentia*.

Ma vorremmo ipotizzare che la stessa sicurezza con cui Tommaso afferma che i “veri miracoli” superano “tutte le forze naturali” sia dovuta

³⁹ *S.Th.*, I, 110, 4, ad 2.: ««Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per daemones miracula faciunt. Et dicuntur fieri per privatos contractus: quia quaelibet virtus creaturae in universo se habet ut virtus alicuius privatae personae in civitate... Sed iustitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, in quantum per iustitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula “per publicam iustitiam”. Mali autem Christiani “per signa publicae iustitiae”, sicut invocando nomen Christi». Cfr. *S.Th.*, I, 114, 4, ad 3; *S.Th.*, II-II, 178, 2, ad 3. Cfr. A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez saint Thomas*, Wetteren-Bruges-Paris 1927, 143.

⁴⁰ *Quodlibet* II, q. 4, art. 1 [6] (ed. *Opera Omnia*, Commiss. Leon., Roma-Paris 1996, XXV, 2, p. 220 – ed. *O.O.*, Parma, t. IX, 1859, p. 477): «...hoc contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam annuntians, vera miracula faciat, quae nisi virtute divina fieri non possunt; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile. Secundo, propter modum miracula faciendi: quia scilicet quasi propria potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii... Tertio, ex ipsa doctrina qua se Deum dicebat: quae nisi vera esset, non confirmaretur miraculis divina virtute factis...». Cfr. *S. Th.*, II-II, 178, 2 (*supra*, nota 24).

non tanto ad una ingenuità “medievale”, bensì ad un giudizio previo *a priori*, non esplicito ma sottinteso: la Provvidenza provvederà a che i miracoli siano “veri miracoli”. Tommaso infatti sa anche essere accorto e critico, e si rende ben conto che il discernimento tra “opera naturale” e “opera divina” è, alla fin fine, come tutto ciò che è umano, soggetto ad errore:

«Ogni essere creato è di per sé vano e può venir meno...; ogni verità creata può venir meno...»⁴¹.

«Anche se attraverso una dimostrazione non si può mai concludere qualcosa di falso, accade tuttavia spesso di incorrere in errore prendendo per dimostrazione ciò che invece non lo è»⁴².

Ma ci deve pur essere un modo per accertarsi dei miracoli “veri”. Come allora stabilire, in via definitiva, la “soprannaturalità” di una resurrezione, o di una guarigione miracolosa? Come mai Tommaso, così razionale e critico, non si dà gran pena a dimostrarne la “trascendenza”? Si dirà: «Tommaso è un “medievale”!»; ma è allusione “ingenua” che non soddisfa; troppo alto l’ingegno dell’Aquinata. Si dirà: Tommaso ascrive la fede all’“attrazione” del Padre, alla “vocazione interiore”, all’“istinto divino”, al “lume della fede”, alla “luce interiore”; ma anche questo rinvio alla fede non sembra sufficiente, perché – ogni teologo lo sa – la Grazia è “tutto” per la fede infusa, ma di per sé non si sostituisce alle argomentazioni della “credibilità” razionale, e Tommaso è invece sempre attento anche alle motivazioni “razionali” e “dicibili”. Riteniamo che Tommaso giustifichi *in radice* tanto il suo dire sui “veri miracoli” quanto la possibilità di distinguerli dai prodigi diabolici, appunto con la “fiducia” nella Provvidenza, ossia che sia questa “fiducia” a permettergli di trovare ovvia la “soprannaturalità” del “vero miracolo”. Come mai, se no, quella sua assoluta “semplicità” circa la “discernibilità” del miracolo, se non per l’altrettanto assoluta “semplicità” del suo affidarsi alla Bontà di Dio? Non si dica – ripetiamo – che egli affidi tutto alla Grazia (“vocazione”, “attrazione”, ecc.). Non risulta da nessun testo tommasiano che egli indulga ad un “illuminismo mistico” che “sostituisca” la ragione; per Tommaso, il credente è dotato (dal *lumen fidei*)

⁴¹ *In Boetii De Trinitate*, 14, 8 in corp.: «Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhaeret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem omne esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi ab ente increato contineretur; ita etiam omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur».

⁴² *Ibidem*, 3, 1, ad 4: «Demonstratio, per quam etsi nunquam falsum concludatur, frequenter tamen in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem quae non est».

come di un sesto senso “soprannaturale”, che lo aiuta a schivare le eresie, ma ciò non toglie, che abbia pur sempre bisogno della “predicazione” (*praedicatio*) e della “riflessione” (*cogitatio*).

Da tutto quanto detto, e visto soprattutto il ruolo che ha la Provvidenza nella teologia tommasiana, possiamo concludere che il motivo ultimo per cui Tommaso dà per “facile” la nostra conoscenza della trascendenza dei miracoli e in generale della “credibilità” della fede, è certamente l’azione soprannaturale della Grazia, ma “anche” quella che qui chiamiamo “fiducia razionale” nella Provvidenza.

Insomma, Tommaso – pur così avvertito delle incertezze del conoscere – è talmente tranquillo e sicuro nel portare come prova certa della fede i miracoli, che bisogna pur pensare che egli abbia, per così dire, un asso nella manica, una prova così ovvia che sia sufficiente a tutto, e nello stesso sia così ovvia ed elementare che non occorra neppure parlarne. Ed è proprio questo che ci pare di poter ravvisare in Tommaso, come del resto riteniamo di poter ravvisare in fondo ad ogni coscienza credente. Ogni credente non abbandona ultimamente il discernimento del miracolo alle “ovvietà” del buon senso, perché non si affida ingenuamente a ciò che appare, ma alla “Bontà” di Dio

c) Altri “indizi” – in Tommaso – dell’argomento “*ex Providentia*”

1. La “Veracità divina” come “Provvidenza”

Abbiamo detto che Tommaso non esplicita l’argomento *ex Providentia*. Migliaia di pagine, ma, salvo errore, non una riga sull’“argomento”. Tuttavia, come, parlando di Agostino, rintracciavamo l’“argomento” perfino nella stessa nozione agostiniana di “autorità”, così anche per Tommaso vorremmo dire che certe parole o espressioni “teologiche” possono ben includere l’argomento stesso.

Ad esempio, ci pare di poter trovare un riferimento alla “fiducia” nella Provvidenza nello stesso frequente ricorrere di Tommaso alla “Prima Verità”, di cui viene sempre affermata la “Veracità”. “Dio è Verace” significa che Dio “non si inganna né inganna”. È ovvia tesi metafisica che Dio, essendo Verità e Bontà assoluta, non inganna né è ingannato; ma ogni credente – quindi, anche Tommaso – applica la divina Veracità alla “storia”, e la intende nel senso “storico” di Veracità “provvidenziale”. Dalla verità che “Dio non può ingannare”, l’argomento *ex Providentia*, allargando la visuale, deduce che “Dio non permette inganno”. Infatti, “Veracità” è non

solo che Dio è “Verace” in se stesso, ma anche che Egli si “cura” che la sua Veracità raggiunga le sue creature. Dire Veracità è dunque dire Provvidenza. Per questo l’argomento parla di una Provvidenza Verace, Provvidenza che “non permette inganno”.

2. L’“Autorità divina” come “Provvidenza”

Come il termine “veracità”, anche il termine “autorità”, in Tommaso come già in Agostino, può ben avere una duplice valenza: naturale e soprannaturale. L’uomo “vede” soprannaturalmente l’Autorità divina con l’“istinto” della fede; ma anche la ragione – sanata dalla Grazia – riconosce “previamente” a livello razionale la divina Autorità. In questa seconda accezione (“naturale”), l’“autorità” della divina dottrina è ultimamente il “motivo” e l’“appoggio” di quella stessa “fiducia” di cui parla il nostro argomento, ossia la Provvidenza.

La tradizione teologica ha da sempre affermato che il motivo ultimo (“formale”) della fede è la “Autorità divina”.

«L’uomo è tenuto a credere le cose di fede non per una ragione umana, ma per l’autorità divina»⁴³.

«L’intelletto del credente viene convinto ad accettare le cose che non vede dall’autorità di Dio»⁴⁴.

Ma in che cosa consiste tale “Autorità”?

Per alcuni (ad esempio, per Guglielmo d’Alvernia, che di poco precedette Tommaso a Parigi), l’Autorità divina sarebbe il diritto di Dio a che la creatura Gli si sottometta con fede pura, una fede che non si fondi su motivazioni o ragionamenti. Il credente deve credere a Dio per pura obbedienza.

Tommaso ritiene invece che l’Autorità divina sia semplicemente la stessa Prima Verità

«Assentiamo a causa (*propter*) della divina Verità».

«La fede non accetta verità alcuna se non in quanto è rivelata da Dio; perciò si appoggia alla verità divina come a suo principio»⁴⁵.

⁴³ *S.Th.*, II-II, 2, 10.

⁴⁴ *S.Th.*, II-II, 4: «Per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt».

⁴⁵ *S.Th.*, II-II, 1 : «Non enim fides... assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum ; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio».

La “Prima Verità” è “Autorità” perché non può essere ingannata né ingannare (*decipi vel mentiri*):

«Così dunque nessuno deve dubitare della fede; deve invece credere alle cose della fede più che alle cose che vede; il vedere umano infatti può ingannarsi, mentre la scienza di Dio non cade mai in errore»⁴⁶.

«Il lume della fede, che è quasi un sigillo della prima verità nella mente, non può sbagliare (*Lumen autem fidei, quod est quasi quaedam sigillatio primae veritatis in mente, non potest fallere*), così come neppure Dio può essere ingannato o mentire (*sicut nec Deus potest decipi vel mentiri*)»⁴⁷.

Il “motivo formale” della fede – Dio è Prima Verità –, è pur sempre un “motivo”; come tale, può venir analogicamente espresso con un “perché” (*quia*). Tommaso usa spesso questo “*quia*”: Il credente ha fede “perché”.

«La fede di cui parliamo non assente a qualcosa se non perché (*quia*) è rivelata da Dio»⁴⁸.

Sappiamo bene che quel “non può ingannare” non va inteso come motivazione umana o ragionamento umano; si ricadrebbe nella “ragione”. È semplicemente una parafrasi di “Verità”, quella Verità cui la fede si unisce mediante il soprannaturale “lume della fede”. La fede non è un’adesione ad una verità dimostrata (sarebbe “scienza”), e neppure è come una comune fede “umana” che aderisce sì a qualcosa detto da altri uomini, ma con un’adesione proporzionata alla credibilità di questi altri uomini (dopotutto, sarebbe ancora “scienza”).

⁴⁶ *Opusculum VII In Symbolum Apostolorum expositio...*, art. 1: «Sic ergo nullus debet dubitare de fide, sed credere ea quae fidei sunt magis quam ea quae videt; quia visus hominis potest decipi, sed Dei scientia nunquam fallitur».

⁴⁷ *De Trin.*, 3, 1, ad 4: «Lumen autem fidei, quod est quasi quaedam sigillatio primae veritatis in mente, non potest fallere, sicut nec Deus potest decipi vel mentiri; unde hoc lumen sufficit ad iudicandum». Cfr. *S.Th.*, II-II, 1, 3, in corp.: «La ragione formale dell’oggetto della fede è la prima Verità. Perciò niente può essere materia di fede, se non in quanto dipende dalla prima Verità, con la quale qualsiasi falsità è incompatibile: come è incompatibile il non ente con l’ente, e il male col bene. Rimane, quindi, che la fede non può poggiare sul falso». Cfr. *Sent.*, 24,1, qu 1, 1a.

⁴⁸ *S.Th.*, II-II, 1, 1, in corp.: «...non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum». Cfr. *De Ver.*, 14, 7, ad 7: «... actus fidei dicitur credere Deo; ex hoc enim movetur ad assentiendum credens alicui, quia est divinitus dictum». Cfr. *Sent.*, 3, 25, q. 1, a. 1, sol.1, ad 4.: «(P)erceptio divinae veritatis... in quod resolvitur sicut in causam suae credulitatis».

E pur tuttavia, “Autorità” ha inevitabilmente una ricaduta semantica sul piano della “ragione”. Su questo piano, Dio è “Autorità” perché è Verità, Sapienza, Bontà, Onnipotenza e Provvidenza.

Crederne “per” l’Autorità di Dio ha quindi una valenza che sottintende anche il “nostro” argomento.

3. *L’umiltà dell’Incarnazione attrae alla “fiducia” in Dio*

Non solo nei “miracoli” in quanto tali, Tommaso vede – come abbiamo sopra detto – il “segno” della Provvidenza, ma anche nella stessa “umiltà” con cui Dio li compie. Che Dio si sia “mostrato” in umiltà è qualcosa che “meraviglia” ognuno che creda che nell’“Incarnazione” umilissima di Dio in Gesù Cristo; ora, ciò che per alcuni è scandalo e assurdità, per altri (i credenti) è invece bellissima e definitiva “prova” che la Bontà di Dio è scesa al nostro fianco, e si è fatta “Provvidenza” all’uomo peccatore nel modo più “giustificante”. Tommaso vi ritorna sovente, commosso:

«Riguardo a ciò, v’è anche un’altra considerazione da fare: secondo la medesima ragione di **provvidenza**, per cui il Figlio di Dio, fattosi uomo, ha voluto patire le cose più basse, volle che anche i suoi discepoli, che costituì ministri dell’umana salvezza, siano, nel mondo, dei rifiutati. È per questo che non scelse letterati e nobili... Non mancò in essi la forza divina operante cose mirabili, e tuttavia secondo il mondo essi apparivano abietti. Questa però era necessario per la riparazione umana, affinché gli uomini imparassero a non **confidare** con superbia in se stessi, ma in Dio»⁴⁹.

«Non confidare con superbia in se stessi, ma in Dio»: è la via “provvidenziale” alla “salvezza”.

4. *Affidarsi alla Chiesa è affidarsi a Dio.*

Una “sintonia” con il nostro “argomento” può esser vista anche in ciò che Tommaso consiglia a chi non sa come regolarsi nelle dispute religiose. Come può costui evitare di cadere dell’“eresia”? Ultima “regola di fede”: “credere-ciò-che-crede-la-Chiesa”.

⁴⁹ *Opusc II – Contra Graec, Arm. et sarac.*, VII («...ut homines discerent ne de se ipsis superbe confiderent, sed de Deo»).

«L'oggetto formale della fede è la Prima Verità in quanto (*secundum quod*) si manifesta nelle Sacre Scritture e nella dottrina della Chiesa»⁵⁰.

«La fede aderisce (*inhaeret*) a tutti gli articoli di fede in forza di un'unica mediazione, quella della Verità prima, a noi proposta nelle Scritture, comprese però secondo la dottrina della Chiesa»⁵¹.

Per via dell'insegnamento della Scrittura, la Chiesa è riconosciuta dai credenti quale "autorità" in materia di fede. Ma se le Chiese sono molte, o se un pronunciamento ecclesiastico è contestato da persone "dotte", come si può discernere la vera Chiesa o la vera dottrina?

L'obiezione classica, già discussa dai teologi precedenti a Tommaso, concerneva il caso della "vecchietta (*vetula*), a cui la predicazione del vescovo ariano proponeva a credere l'eresia. Credendo al suo vescovo, diventa essa "eretica"? L'eresia è sempre una colpa? Applicazione pratica: la vecchietta è da punire? Si sa come andavano a quel tempo le cose. Lo stesso Guglielmo d'Auxerre non aveva dubbi:

«questa vecchietta (*ista vetula*)... sarà "aiutata" dallo Spirito Santo (*iuvabitur vetula a Spiritu sancto*), a meno che essa non sia in colpa... [Dio] non permetterà che essa cada in errore (*nec permittet eam errare*)... Chiunque, anche non dotto (*quicumque simplex*), non ha scusa (*nec excusatur*), anche se crede un'eresia [che è] del suo vescovo... perché ognuno ha presso di sé quel vescovo supremo che è Dio »⁵².

⁵⁰ *S.Th.*, II-II, 5, 3, in corp.: «Formale obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae». Cfr. J. DE LUGO, *Disputationes Scholasticae et morales*, tom. I, *De virtute fidei*. Disp. I, sect. VII, n. 114 (ediz. Vivès, Parigi 1868, p. 67): «Quod si aliquando S., Thomas docet, primam veritatem esse obiectum formale totale fidei: intelligendus est secundum quod ipse docet... obiectum formale esse primam veritatem prout continetur in doctrina Ecclesiae».

⁵¹ *S.Th.*, II-II, 5, 3, ad 2m.: «Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane».

⁵² GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. III, tr. 2, cap. 2, q. 3, quaestio incidens, Parigi 1500, fol. 150: «Ista vetula... Iuvabitur vetula a Spiritu sancto, nisi ipsa sit in culpa.. Nec excusata est vetula ignorantia invincibili respectu huius articuli... quia potest addiscere ab alio ... Deum esse... nec permittet eam errare... Si etiam praelati sui haeresim credit quicumque simplex, nec excusatur... quoniam quilibet habet prope se supremum praelatum scilicet Deum, de quo debet dicere: Audiam quid loquatur in me Dominus. Hunc praelatum principaliter et maxime debet sequi quilibet christianus quantumcumque potest; quod si fecerit, non decipietur ab aliis praelatis».

Anche Alberto Magno si interroga circa «la vecchietta semplice e pia, devota al suo pastore, che pensa esser suo dovere il credere a tutto ciò che quegli dice»; e si domanda:

«Forse che diremo che essa si dannava se muore in tale stato?... Se tu dici di sì, allora essa è tenuta a saper [tutti] gli articoli in modo esplicito, anche senza averli appresi da altri, dal momento che, se deve apprenderli, necessariamente li apprende dal proprio pastore»⁵³.

Una simile risposta appare ad Alberto impietosa e infondata: «si fonda su qualcosa di incerto, di cui non possiamo trovare alcuna ragione: perciò altri dicono diversamente»⁵⁴.

Alberto dice di credere “sotto condizione”: «se crede così la Chiesa universale (*si hoc credat universalis Ecclesia*)».

Anche Tommaso si pone il problema del “suddito” e del “semplice”, ed allarga il discorso all’eretico in buona fede. E risponde ricorrendo sia alla “virtù” della fede⁵⁵ (che dona come una “connaturalità” con le cose di Dio, per cui l’anima avverte che qualcosa non torna in ciò che viene proposto), sia al dovere di informarsi. Come ultima *ratio*, Tommaso dice che il credente incerto «si affiderà a Dio» (*Deo se committet*).

«Al prelado che predica contro la fede non bisogna assentire... Né il suddito è totalmente scusato per l’ignoranza, dato che l’abito della fede inclina al contrario... Per cui l’uomo, se non è troppo facile a credere ogni cosa, quando vien predicato qualcosa di insolito, non assentirà, ma cercherà altrove, o **si affiderà a Dio** (*Deo se committet*), non intromettendosi indebitamente nei segreti di Dio»⁵⁶.

Ci pare che questo “affidarsi a Dio”, che ovviamente è “fede”, possa ben includere, nell’intenzione stessa di Tommaso, quella “previa fiducia” di cui parla l’argomento *ex Providentia*. La “*vetula*”, affidandosi a Dio, “sa” di più di tutti gli antichi filosofi, e la sua fede non è certo meno “ragionevole” perché meno “ragionata”:

⁵³ ALBERTUS M., *Commentarii in III Sententiarum*, d. 23, A, art. 4.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cfr. *De Ver.*, 14, 11, ad 2m: «Ille qui credit explicite omnes articulos fidei potest omnes errores vitare: quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulorum quos solum implicite novit: ut scilicet, cum sibi proponuntur, quasi insolita suspecta habeat, et assensum differat».

⁵⁶ *Sent III, d. 25, q. 2, a. 1, sol 4, ad 3.*

«Nessuno dei filosofi prima della venuta di Cristo, per quanto si sforzasse, ha potuto conoscere su Dio e su ciò che è necessario per la vita eterna, quanto dopo la venuta di Cristo sa la vecchietta (*vetula*) mediante la fede»⁵⁷.

Ma la *vetula* “sa” perché prima di lei è la Chiesa che “sa”, e a lei è la Chiesa (“credibile”!) che “tramanda” la fede.

Questo motivare la fede con l’“autorità” della Chiesa è assai esplicito nella *Somma teologica*⁵⁸. Tommaso scrive che l’eretico non possiede la virtù (infusa) della fede, neppure fede “informe”, perché egli, anche quando crede ciò che fa parte della fede, non lo crede «aderendo semplicemente alla prima Verità», bensì lo crede «per propria volontà e per proprio giudizio (*propria voluntate et iudicio*)»⁵⁹. (L’eretico non è formalmente eretico se agisce in buona fede, ma soltanto se è “pertinace”, ossia soltanto se non è disposto ad aderire a quanto insegna la Chiesa⁶⁰). Ora possiamo domandarci: come mai l’adesione alla fede della Chiesa ha un così grande significato nel determinare ciò a cui credere? Solo per il dogma dell’infallibilità della Chiesa stessa? Non sarà, anche, che la Chiesa appare “credibile” a livello “razionale” come “segno provvidenziale” all’uomo sulla terra? Tommaso, a differenza di Agostino, non sembra sviluppare questa doppia motivazione dell’“autorità” della Chiesa (naturale e soprannaturale, razionale e teologica); e pur tuttavia tale distinzione (su cui si soffermerà molto la riflessione dei secoli successivi) è così immediata e ovvia, che certamente sta dietro a quel così insistito rinviare di Tommaso alla fede della Chiesa.

d. La “convenienza” dell’Incarnazione

⁵⁷ *Opusculum VII In Symbolum Apostolorum expositio*, art. 1: «Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem».

⁵⁸ Alcuni teologi trovano in Tommaso una maturazione di pensiero, dal *Commento alle Sentenze*, attraverso il *De Veritate*, fino alla *Somma*. Forse, riguardo a quanto esposto, si può dire: nel *Commento* il “discernimento” sarebbe affidato più che altro alla fede stessa, nella *Somma* si esplicita maggiormente il riferimento alla “dottrina della Chiesa”.

⁵⁹ *S.Th.*, II-II, 5, 3, ad 1m. Cfr. *Sent.* III, 25, 2, 1, ad 1m.: «...quamvis credunt aliquid quod est supra naturam, non tamen credunt illud per habitum infusum quo dirigantur, sed per aestimationem humanam»; *Sent.* III, 23, 3, 3, sol. 2 et ad 1: «ex aestimatione... ex ratione humana... per aestimationem humanam»; *De Ver.*: 14, 10, ad 10m.: «...est ex quadam aestimatione humana, sicut pagani aliqua supra naturam de Deo credunt».

⁶⁰ *S.Th.*, II-II, 5, 3: «L’eretico che in modo pertinace non crede [anche] ad un solo articolo non è disposto a seguire in tutto la dottrina della Chiesa; se infatti non è pertinace, allora non è eretico, ma soltanto errante».

L'argomento *ex Providentia* non si basa su presunti “diritti” dell'uomo (un “peccatore” che meriti può avanzare dinanzi a Dio?), quanto invece sulla stessa Santità divina. Esso, quindi, argomenta a partire dalla divina Bontà, ed anzi, tanto più tiene quanto più il suo oggetto è “conveniente” alla divina Bontà. Ecco: per Tommaso, l'Incarnazione è molto “conveniente” alla divina Bontà.

È questo un discorso “teologico”, ossia interno alla fede. Ma la sua bellezza è tale che si irradia anche sull'argomento “razionale” *ex Providentia*. Per questo, pensiamo di poter allungare un pò il nostro studio, per vedere in che modo Tommaso, come i suoi maestri della Scolastica, “sentì” la “convenienza” dell'Incarnazione.

Nel Capitolo nono del Primo libro della *Somma contro i Gentili* scrive che le verità divine sono di due tipi: vi sono delle verità cui può pervenire – di per sé – la ragione da sola, e vi sono altre verità «che superano ogni risorsa della ragione». Per le prime si possono offrire ragioni dimostrative” (*rationes demonstrativae*), per le seconde solo “ragioni verosimili” (*verisimiles*) e “probabili” (*probabilibus*). Notiamo come il termine “probabili” sia applicato non ai “preamboli”, ma alle ragioni che rendono verosimili i dogmi. Già al Capitolo precedente Tommaso aveva parlato di “verosimilitudini” (*verisimilitudines*), che “non sono sufficienti” (*non sufficiunt*) ad una vera e propria dimostrazione, tuttavia...

«tuttavia è proficuo (*utile tamen est*) per la mente umana esercitarsi in tali ragionamenti per quanto inadeguati, purché non si abbia la presunzione di comprendere o di dimostrare: poiché poter intendere anche poco e debolmente le cose e le realtà più sublimi procura la più grande gioia»⁶¹.

Gli argomenti di “convenienza” – a sostegno della fede – sono molto utilizzati da Tommaso. “Conveniente” è sinonimo di “opportuno”, “bello”, “confacente”. Se la convenienza s'avvicina alla necessità, compaiono i termini “convenientissimo”, “oportet”, o anche “necessarium”. Per determinare quanto, nei singoli casi, il termine “conveniente” vada al di là del “probabile”, occorre esaminare il contesto. Normalmente gli argomenti di “convenienza” sono per Tommaso argomenti che non superano il

⁶¹ C.G., I, 8, 1-2: «...ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exercent, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est». Per l'utilità della teologia, cfr. C.G., I, 5, 5: «(D)e rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert».

“probabile” o il “molto probabile”, ed egli ne avvisa anche il lettore⁶², affinché non succeda – dice – che qualcuno derida la fede trovando tali argomenti non rigorosamente stringenti⁶³.

Tommaso è infatti molto prudente in tutte le sue affermazioni; egli segue gli esigentissimi canoni della “scienza” aristotelica. Ed è anche assai critico sulle possibilità della ragione di penetrare nell’infinità di Dio; sulla scia dello Pseudo-Dionigi, egli sostiene che la ragione umana può arrivare a conoscere, di Dio, l’esistenza, ma non l’“essenza”, che all’uomo “viatore” resta sempre “mistero”. Ma quando Tommaso scrive che determinate “perfezioni” “convengono” a Dio per Se stesso (*quae Deo secundum seipsum conveniunt*)⁶⁴, parla evidentemente di perfezioni “necessarie”.

Comunque, Tommaso non esita minimamente ad affermare, come regola generale di ogni “teologia naturale”, cioè di ogni affermazione riguardante la natura o l’azione divina, che

«Dio non può far qualcosa, che non sia conveniente alla sua sapienza e bontà»⁶⁵,

e in forma positiva:

«Dal momento che è proprio dell’ottimo produrre cose ottime, non conviene alla somma bontà di Dio che non porti le cose prodotte alla perfezione»⁶⁶.

Ora il “fine ultimo” dell’uomo – quindi la sua felicità – è “vedere” Dio.

«Siccome il bene perfetto dell’uomo consiste nel conoscere in qualche modo Dio, affinché una creatura così nobile [ossia l’uomo] non risultasse del tutto

⁶² Come esempio di “ragione di convenienza” nel senso di “congruenza solo probabile”, Tommaso, nella *Somma di teologia* (I, q. 32, a. 1, ad 2m), adduce le “ragioni” con cui l’astrologia, mediante eccentrici ed epicicli, cerca di “salvare” i fenomeni celesti, fenomeni che «anche in altra ipotesi potrebbero forse venir salvati».

⁶³ Cfr. *S.Th.*, I, 32, 1: «Quando qualcuno, per provare la fede, porta ragioni che non sono rigorose, cade nell’irrisione degli infedeli. Credono infatti che noi ci fondiamo su simili ragioni e che crediamo per esse»: cfr. ID., *S.Th.*, I, 4, 2; *C.G.* IX, ecc.

⁶⁴ Cfr. *CG.*, I, 9.

⁶⁵ *S.Th.*, I, 21, 4, in corp.: «Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius».

⁶⁶ *S.Th.*, I, 103, in corp.: «Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat».

inutile, non riuscendo essa a raggiungere il proprio fine, è stata offerta all'uomo una qualche via per potersi elevare alla conoscenza di Dio...»⁶⁷.

Ma, come si può notare, Tommaso dice: “in qualche modo”, “una qualche via”. L'uomo “ascende” – con la ragione – dalle cose a Dio, dalle creature al Creatore.

Ma la Rivelazione cristiana annuncia un “Dono“ che dona ben più di una conoscenza indiretta e mediata di Dio; annuncia il Donarsi di Dio stesso, “faccia a faccia”. Questo ulteriore incommensurabile “vedere Dio” supera in modo assoluto le possibilità e i diritti della natura umana. La “deità” (*deitas*) in se stessa è infinitamente al di là di ogni pensabile. Nessuna creatura ha diritto di essere ammessa all'intimità di Dio.

Eppure, Tommaso afferma che, in generale, “vedere Dio” è un “desiderio naturale”⁶⁸ dell'essere intellettuale, perché Dio è Verità, Bene, Felicità..

Egli non dice che il “*naturale desiderium videndi Deum*” comporti in stretta esigenza la “visione immediata” del “Volto” di Dio (e quindi, come suo inizio su questa terra, la Rivelazione del “Mistero”). Ma certo suggerisce l'estrema “convenienza” di tale divino Donarsi: sarebbe la “perfetta felicità”⁶⁹. Ma allora ecco l’“estrema convenienza” dell'Incarnazione, e della fede cristiana.

Che c'entra questo con l'argomento *ex Providentia*? C'entra molto: ai fini dell'argomento, tutto ciò che rivela la “convenienza” della Rivelazione cristiana aumenta il peso dell'argomento stesso, in quanto – per così dire – impegna maggiormente la Bontà di Dio.

Ci pare quindi giusto soffermarci su tale “convenienza”, in quanto, quanto più essa è grande, tanto più la Provvidenza vi appare impegnata.

La prima *Quaestio* della *Parte Terza* della *Somma Teologica* è intitolata: “Sulla convenienza dell'Incarnazione (*de convenientia Incarnationis*)”.

Tommaso ben distingue il “conveniente” dal “necessario”

Il primo articolo di detta *quaestio* è intitolato: «Se sia stato conveniente che Dio si incarnasse». Tommaso delinea in una stringata sintesi il suo ragionamento in 7 punti, che ci permettiamo anche di numerare: 1. «A ciascuna cosa è conveniente ciò che le compete secondo la ragione della propria natura». 2. «La natura di Dio è la bontà». 3. «Perciò tutto ciò che appartiene alla ragione di “bene” (*ad rationem boni*), è conveniente a Dio».

⁶⁷ C.G. IV, 1: «Quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit».

⁶⁸ Cfr. *S.Th.*, I-II, 4, 3; ecc.

⁶⁹ Cfr. *C.G.*, 4, 54, 2: «Perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit».

4. «**Ma appartiene alla ragione di “bene” che esso si comunichi ad altri**». 5. «**Per cui alla ragione di “sommo bene” appartiene che in sommo modo si comunichi alla creatura**». 6. «E ciò in verità massimamente avviene in questo, che «così unisce a sé la natura creata che da tre, Verbo, anima e carne, si faccia una sola persona: come dice Agostino (XIII *De Trinitate*)». 7. «Perciò è manifesto che fu conveniente che Dio si incarnasse»⁷⁰.

Nell'articolo secondo, Tommaso si chiede se l'Incarnazione non solo sia “conveniente”, ma se sia anche “necessaria”. E risponde che essa non fu “necessaria” nel senso stretto della parola, come – dice – è necessario mangiare per vivere:

«Che Dio si incarnasse non fu necessario per la riparazione della natura umana: (*non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae*); Dio infatti nella sua onnipotenza poteva in molti altri modi riparare la natura umana»⁷¹..

Tuttavia essa fu “necessaria” se per necessario s'intende ciò per cui “meglio” (*melius*) e “più convenientemente” (*convenientius*) si giunge ad un fine, così come – dice – è necessario un cavallo per un viaggio⁷².

Segue, nell'articolo, una lunga bellissima pagina di “convenienze”, con molte citazioni patristiche. L'Incarnazione illumina l'uomo con la fede, lo solleva con la speranza e lo anima con la carità. Essa insegna «quanto sia grande la dignità dell'umana natura»⁷³. Essa fu utile («*utile fuit*») per liberare l'uomo dalla schiavitù del male e per riparare la colpa («*satisfacere... pro toto genere humano*»).

«E altre moltissime utilità... al di là di quanto il sentire umano possa capire»⁷⁴.

⁷⁰ *S.Th.*, III, 1, 1, in corp.: «Respondeo dicendum quod unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae: sicut homini conveniens est ratiocinari quia hoc convenit sibi in quantum est rationalis secundum suam naturam. Ipsa autem natura Dei est bonitas... Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. **Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet... Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet.** Quod quidem maxime fit per hoc quod “naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus, XII de Trin. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari».

⁷¹ *S.Th.*, III, 1, 2.

⁷² Cfr. *ibidem*.

⁷³ *Ibidem*: «Similiter...secundo, quia per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando».

⁷⁴ *Ibidem*: «Sunt autem et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt, supra comprehensionem sensus humani».

L'Incarnazione è anche “soddisfazione” (*satisfactio*) per il peccato. Certo, poteva bastare anche una soddisfazione imperfetta «secondo l'accettazione di chi di essa si accontenta, sebbene non sia proporzionata (*condigna*)»⁷⁵; ossia, Dio avrebbe potuto perdonare l'uomo senza una riparazione tanto affettiva e cruenta. Insomma, che un Dio “soddisfi” come uomo per l'uomo non è in sé “necessario”, ma “opportuno” (*oportuit*):

«il peccato commesso contro Dio ha una certa infinità che deriva dall'infinità della divina maestà: tanto più infatti un'offesa è grave, quanto più grande è colui verso cui si delinque. Per questo fu opportuno (*oportuit*), per una soddisfazione proporzionata (*condignam*), che l'azione di chi soddisfaceva avesse un'efficacia infinita, essendo, ad esempio, di un Dio-uomo»⁷⁶.

In quell'*oportuit*” si sente tutto il rispetto, la devozione, l'adorazione, la meraviglia, la contemplazione di Tommaso verso una Carità tanto inattesa e strabiliante.

Tommaso dice mille volte che l'Incarnazione è “mistero” in senso stretto; che la ragione umana non può capire se sia, o no, “possibile” una “incarnazione” di Dio, se sia o no “possibile” che il Verbo si faccia “carne”, che l'Infinito si identifichi in qualche modo con il “finito” (che è quanto osa credere la fede cristiana).

L'Infinito è autosufficiente, e l'amore è di natura sua “libero”. Ma quanto è “opportuno” e consolante che nella storia umana vi sia un “crocefisso” che “toglie i peccati del mondo”, e che Dio non sia il *Deus absens*, ma il Dio “prossimo”.

Sono molti i passi in cui Tommaso parla della “convenienza” dell'Incarnazione; molte sono le espressioni, per così dire, “stupite”

⁷⁵ *S.Th.*, III, 1, 2, ad 2m.: «Alio modo potest dici satisfactio sufficiens imperfecte: scilicet secundum acceptionem eius qui est ea contentus». Commenta D. BAÑEZ: «(T)emerarium est id negare... quia sunt rationes desumptae ex natura summae bonitatis, quae potest remittere offensam et omne debitum sibi absque satisfactione, quemadmodum etiam homo potest sibi debitum vel offensam factam remittere absque aliqua satisfactione. Item ipse Deus est dominus absolutus rerum omnium: ergo potest facere de suo quod vult, atque proinde remittere offensam absque satisfactione... Praeterea Deus est supremus iudex: ergo...» (*Comentarios ineditos a la tercia parte de Santo Tomas*, tomo I, Matritii 1951, 408)

⁷⁶ *S.Th.*, III, 1, 2, ad 2m.: «...peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actio satisfacientis haberet efficaciam infinitam, ut puta Dei et hominis existens».

dall'infinita bellezza di un Dio-Uomo, di un Dio che vuole donarsi all'uomo.

«Bisognava (*oportebat*) che la natura umana, corrotta come s'è detto [dal peccato del progenitore], venisse restaurata dalla divina provvidenza... Non fu perciò conveniente (*Non fuit igitur conveniens*) che la divina Bontà lasciasse andare del tutto a vuoto (*totaliter vacuam*) questa possibilità; il che sarebbe avvenuto, se non le avesse procurato un rimedio di riparazione»⁷⁷.

«Che Dio si facesse uomo, fu necessario (*necessarium*) al genere umano per dimostrare la dignità della natura umana (*naturae humanae dignitatem*)... Ed insieme, per il fatto che Dio volle farsi uomo, mostrò chiaramente l'immensità del suo amore... Si perfeziona inoltre così in certo modo l'universalità (*universitas*) di tutta l'opera divina: l'uomo, che fu creato per ultimo, come in un circolo ritorna al suo principio, unendosi mediante l'opera dell'Incarnazione al principio stesso di ogni cosa»⁷⁸.

«La fede può essere manifestata in due modi, o, [partendo] dalle cose di Dio – ad esempio, suggerisco a qualcuno il mistero dell'Incarnazione partendo dalla bontà di Dio (*ex bonitate Dei*) che non sopporta (*non sustinentis*) che gli uomini periscano totalmente (*homines totaliter perire*), – oppure partendo dalle creature, come, ad esempio, dal fatto che il mondo sta tutto nel maligno e che i vizi abbondano, mostro che gli uomini si allontanano da Dio»⁷⁹.

«L'Incarnazione di Dio è stato l'aiuto più efficace offerto all'uomo per giungere alla beatitudine. Infatti... la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nell'immediata visione di Dio. Ebbene, a qualcuno potrebbe sembrare che l'uomo non possa raggiungere mai un tale stato... a causa dell'immensa distanza delle nature; e così l'uomo si raffredderebbe nella ricerca della felicità, restando bloccato dalla stessa disperazione (*et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus*)... Perciò **era convenientissimo che Dio assumesse la natura umana per sollevare la speranza dell'uomo verso la beatitudine**. Infatti dopo l'Incarnazione di Cristo gli uomini cominciarono ad aspirare maggiormente alla beatitudine, attuando quelle sue parole: "Io sono venuto perché essi abbiano la vita, e l'abbiano in maniera sovrabbondante"⁸⁰»⁸¹.

⁷⁷ *Compendium theologiae*, I, 199.

⁷⁸ *Ibidem*, 201.

⁷⁹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Reportationes in Cor.* [*Index Thom.: RIL*], n. 3, cap. 12, vs. 8: «...alii autem fides: Potest autem manifestari fides, vel ex his quae Dei sunt, – **sicut ex bonitate Dei non sustinentis homines totaliter perire**, insinuo alicui mysterium Incarnationis, – vel ex parte creaturarum, sicut ex hoc quod mundus totus in maligno positus est et quod vitia habundant, ostendo quod homines recedunt a Deo».

⁸⁰ *Gv.* 10,10.

⁸¹ *C.G.*, IV, 54.

«L'uomo poté venir portato ad aderire come a proprio fine alle cose inferiori a Dio, ignorando la dignità della sua natura (*ignorando suae dignitatem naturae*)... Sebbene sotto alcuni aspetti l'uomo risulti inferiore ad alcune creature, ed anzi sia simile per altri alle creature più basse, tuttavia secondo l'ordine dei fini non esiste niente di più alto dell'uomo all'infuori di Dio, nel quale soltanto consiste la perfetta beatitudine umana. Ebbene, **questa dignità dell'uomo, per cui si richiede alla sua beatitudine la visione immediata di Dio, Dio l'ha dimostrata nel modo più conveniente assumendo la natura umana.** Perciò noi vediamo che dall'Incarnazione di Dio, gran parte dell'umanità, abbandonato il culto degli angeli, dei demoni e di ogni altra creatura, e disprezzando i piaceri della carne e tutte le cose corporee, si è dedicata al solo culto di Dio... attuando così l'esortazione dell'Apostolo: "Cercate le cose di lassù, dove è Cristo che siede alla destra di Dio, gustate le cose di lassù non quelle della terra"⁸²»⁸³.

«Solo le creature ragionevoli hanno un ordine immediato con Dio... La creatura ragionevole, conoscendo la ragione universale di ente e di bene, ha un ordine immediato al principio universale dell'essere. Ecco perché la perfezione della creatura ragionevole non consiste soltanto in ciò che le compete secondo la sua natura, ma anche in ciò che le viene concesso da una partecipazione soprannaturale della vita divina. Per questo... l'ultima beatitudine dell'uomo consiste in una visione soprannaturale di Dio. Visione alla quale l'uomo non può arrivare, se non come discepolo sotto il magistero di Dio... Perciò affinché l'uomo raggiunga la visione perfetta della beatitudine, si richiede che prima creda a Dio, come fa un discepolo col suo maestro»⁸⁴.

L'uomo è peccatore, ma «conosce la ragione universale di ente e di bene», ed ha «un ordine immediato al principio universale dell'essere». Quanto è lontano Tommaso dall'alterigia con cui gli "illuministi" moderni disprezzano i loro simili! Tommaso è un "umanista"!

Tuttavia, la ragione da sola (la filosofia), se può affermare l'esistenza di Dio come "causa" del mondo, nulla sa dire di Dio come "fine" (come nostra "felicità"), nulla sa di una "via" di salvezza dal peccato e dalla morte. Senza la rivelazione, pochi uomini e con poca certezza arriverebbero alla conoscenza di Dio:

«La verità su Dio, investigata mediante la ragione (*per rationem investigata*), è possibile soltanto a pochi uomini (*a paucis*) richiede molto tempo (*per longum tempus*), e resta commista a molti errori (*cum admixtione multorum errorum*);

⁸² *Col 3,1s.*

⁸³ *C.G., IV, 54.*

⁸⁴ *S.Th., II-II, 2, 3.*

eppure dalla conoscenza di tale verità dipende in modo assoluto la salvezza (*tota salus*) per l'uomo, la quale sta in Dio»⁸⁵.

«Ecco perché era necessario (.....)che le verità divine fossero presentate agli uomini con certezza assoluta come materia di fede»⁸⁶.

Tommaso ricorda spesso – sulle orme di sant'Agostino e in generale dei Padri – la trasformazione morale dell'umanità operata dal Cristianesimo. Ulteriore fortissimo fattore di “convenienza”: l'amore.

«Il desiderio di gustare una data cosa nasce dall'amore di essa. Dunque era necessario che l'uomo per tendere alla perfetta beatitudine venisse sollecitato dall'amore di Dio. **Ora, niente ci spinge ad amare maggiormente qualcuno, quanto lo sperimentare che gli ci ama. Ebbene, in nessun altro modo Dio poteva mostrare più efficacemente agli uomini il suo amore, che col fatto di volersi unire all'uomo con un'unione personale: poiché è proprio dell'amore unire per quanto è possibile chi ama con l'amato»⁸⁷.**

Tommaso fa entrare in campo anche la parola “fiducia”, così cara al nostro argomento:

«L'uomo... perde col peccato la fiducia di accostarsi a Dio (*homo... per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit*), necessaria per conseguire la beatitudine. Perciò il genere umano, che è carico di peccati, ha bisogno di un rimedio contro il peccato. Ma questo rimedio non può venire che da Dio, il quale può muovere al bene... e perdonare l'offesa... Ora, perché l'uomo sia liberato dal rimorso per l'offesa arrecata, bisogna che sia sicuro di essere stato perdonato da Dio. Ma di questo egli non può essere sicuro senza che Dio gliene dia la certezza... Ecco perché il Signore stesso ha affermato: “Affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere di rimettere i peccati, ecc.”⁸⁸»⁸⁹.

Tommaso si chiede anche, in un articolo della *Somma teologica*, «se sia necessario alla salvezza credere qualche cosa che sorpassa la ragione

⁸⁵ *S.Th.*, I, 1, 1, co: «Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est». Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 2, a. 4; *In Boetii DeTrin.* III, 1.

⁸⁶ *C.G.*, I, 4.

⁸⁷ *C.G.*, IV, 54, 4.

⁸⁸ Mt. 9,6.

⁸⁹ *C.G.*, IV, 54, 7 [8].

naturale»⁹⁰. Tommaso de Vio (il “Gaetano”), nel suo *Commento* alla Somma, così commenta questo articolo: «È chiaro quanto sia stata eccellente la ragione (*quam optima ratio*) addotta qui dall’Autore... Ragione che è così probabile da apparire necessaria (*adeo est probabilis ut necessaria appareat*)»⁹¹.

Un’ultima citazione. Nell’Opuscolo “*Contro gli errori di Greci, Armeni e Saraceni*”, Tommaso scrive:

«Quanto Dio ami l’uomo di dimostra massimamente da questo, che per la sua salvezza volle farsi uomo. Non c’è nulla che porti di più ad amare del fatto che uno si senta amato. Dal momento che l’uomo ha intelletto e affettività depressi verso le cose corporali, non poteva facilmente elevarsi a ciò che gli è superiore. E’ facile ad un uomo qualunque amare e conoscere un altro uomo; ma contemplare la divina altezza, e portarsi ad essa con il dovuto affetto d’amore, non è di tutti gli uomini, ma solo di coloro che per l’aiuto di Dio con grande impegno e fatica si sollevano dalle cose corporali alle spirituali. **Affinché dunque a tutti si aprisse la via a Dio, Dio volle farsi uomo, affinché anche i piccoli potessero amare e conoscere Dio** come uno ad essi simile; e così. Mediante ciò che possono comprendere, poco a poco avanzino verso la perfezione. Inoltre, per il fatto che Dio s’è fatto uomo, si dà speranza all’uomo di poter pervenire a partecipare all’eterna beatitudine, che solo Dio possiede naturalmente. L’uomo infatti, conscio della sua infermità, se gli si promettesse di pervenire a quella beatitudine di cui a stento gli Angeli sono capaci, quella cioè che consiste nella visione e nel godimento di Dio, a stento lo potrebbe sperare, a meno che d’altra parte gli fosse mostrata **la dignità della natura umana, così stimata da Dio, da voler farsi uomo per salvarla** (*Homo enim suam infirmitatem cognoscens, si ei promitteretur quod ad beatitudinem perveniret, cujus vix Angeli sunt capaces, quae scilicet in visione Dei et fruitione consistit, vix hoc sperare posset nisi ex alia parte sibi dignitas naturae humanae ostenderetur, quam tanti aestimat Deus, ut pro eius salute fieri homo voluerit*)... Inoltre, la conoscenza della sua dignità, dedotta dal fatto che Dio assunse la natura umana, porta l’uomo a non sottomettere il suo affetto a nessuna creatura... Non è cosa degna infatti, dato che l’uomo ha una così grande dignità secondo la stima divina, e dato che è così caro a Dio che Dio si è voluto far uomo, che egli si sottometta disordinatamente alle cose inferiori a Dio»⁹².

⁹⁰ *S.Th.*, II-II, 2, 3: «Utrum credere ea quae ratione naturali probari possunt sit necessarium».

⁹¹ T. DE VIO (CAIETANUS), *In II-II*, q. 2, a. 3 (*S. Th.*, ed. Leonina, p. 30): «Patet... quam optima ratio ad hoc allata fuerit ab Auctore in littera, arguendo a conditionibus naturalibus creaturarum. Quae adeo est probabilis ut necessaria appareat».

⁹² TOMMASO D’AQUINO, *Opusc II – Contra Graec. Arm et sarac.*, 4.

e. La fede in quanto “imperata” dalla volontà

Dato che la “fiducia”, in cui sbocca ultimamente il nostro argomento, è sì un atteggiamento motivato dalla ragione, ma in se stesso è un fatto che appartiene propriamente alla volontà, possiamo presumere che l’insegnamento tommasiano offra degli aspetti interessanti per la nostra ricerca.

Tommaso, in genere, subordina la volontà all’intelletto: «Una cosa non può essere amata, senza essere in qualche modo conosciuta»⁹³. Non si può volere senza prima conoscere: «Ogni atto della volontà procede da una qualche considerazione, dal momento che oggetto della volontà è il bene compreso»⁹⁴. L’intelletto agisce sempre nei limiti della propria competenza, non diventa qualcos’altro che intelletto. La volontà non “entra” nell’intelletto, né lo forza ad assentire “ciecamente”. Se l’intelletto non “vede”, la volontà nulla può.

Eppure Tommaso, per l’atto di fede, dà gran rilievo alla funzione della volontà. Per Tommaso, la fede in se stessa non è un atto della volontà, bensì dell’intelletto, ed anzi, non dell’intelletto “pratico”, ma proprio dell’intelletto “speculativo”; eppure Tommaso ci tiene a ripetere che l’intelletto aderisce alle verità di fede non per la loro evidenza, ma quanto è “piegato” all’adesione dalla volontà.

«Credere è atto dell’intelletto che assente alla verità divina per comando della volontà mossa da Dio mediante la Grazia (*ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*)»⁹⁵.

«Il bene che muove l’affetto [=la volontà] si situa, nell’assenso di fede, come il primo movente»⁹⁶.

La fede che è un dono della grazia... inclina l’uomo a credere per un desiderio di bene (*affectum boni*)»⁹⁷.

Tommaso parla addirittura di “principalità” della volontà:

⁹³ C.G., 4, 19, 9: «...non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur».

⁹⁴ S.Th., II-II, 82, 3, «Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis: unde et Augustinus dicit, in libro *de Trin.*, quod voluntas oritur ex intelligentia».

⁹⁵ S.Th. II-II, 2, 9: «...credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum». Cfr. S.Th. II-II, 2, 1, ad 3m; S.Th., II-II, 4, 2 co; II-II, 5, 2 co.

⁹⁶ *De Veritate*, q. 4, 2, ad 13m: «Bonum quod movet affectum, se habet in assensu fidei sicut primum movens». Cfr. *ibidem*, q. 12, 1 ad 4m.

⁹⁷ S.Th., II-II, 5, 2: «...fides quae est donum gratiae inclinatur hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis».

«Nella conoscenza della fede la volontà ha il ruolo principale (*principalitatem*); l'intelletto infatti assente mediante la fede a ciò che gli vien proposto, perché vuole (*quia vult*), non perché portato necessariamente dall'evidenza stessa della verità»⁹⁸.

Altrove qualifica il ruolo della volontà con un “*magis*”:

«Il lume della fede, che è quasi un sigillo della prima verità nella mente... è pertanto sufficiente a giudicare. Questo abito, tuttavia, non agisce secondo la via dell'intelletto, ma piuttosto secondo quella della volontà, e perciò non ci permette di vedere le cose in cui crediamo, né ci costringe all'assenso, ma fa sì che assentiamo volontariamente (*facit voluntarie assentire*)»⁹⁹.

Tommaso – diversamente da quanto tende a fare Bonaventura – tiene sempre ben distinte le due “potenze”: intelletto e volontà. Le tiene distinte anche nell'atto di fede. Tuttavia, nell'atto di fede, Tommaso, l'“intellettualista” – accentua come Bonaventura l'importanza della volontà; l'accentua talmente da uscire in qualche modo dagli schemi gnoseologici aristotelici¹⁰⁰.

Per Tommaso, la fede è un'intelligenza impastata di volontà; è un'intelligenza “affettiva”. Non che Tommaso fondi insieme intelletto e volontà: esse restano due facoltà ben distinte. Ma v'è, nella fede, un influsso reciproco fra intelletto e volontà.

È lo stesso “lume della fede” che illumina e convince l'intelletto a farsi docile nei riguardi della volontà.

⁹⁸ S.G., III, 40: «In cognitione fidei principalitatem habet voluntas; intellectus assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus».

⁹⁹ In *Boetii De Trin.*, 3, 1, ad 4: «Lumen autem fidei, quod est quasi quaedam sigillatio primae veritatis in mente, non potest fallere, sicut nec Deus potest decipi vel mentiri; unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis, unde non facit videre illa quae creduntur, nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentire».

¹⁰⁰ Cfr. R. AUBERT, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*, in A. JANSSEN (in hon.), *Miscellanea moralia*, Leuven-Gembloux, 1948, p. 282: «(L)e grand Docteur n'a pas hésité à briser les cadres aristotéliens en introduisant dans le série des assentiments humains un assentiment dont la certitude absolue ne vient pas de l'évidence objective mais d'une pression de la volonté».

«Il lume della fede fa vedere le cose che sono credute... Mediante il lume della fede la mente dell'uomo viene inclinata (*inclinatur*) all'assenso»¹⁰¹.

Sembra quasi che per Tommaso lo stesso “lume” della fede sia più affettivo che conoscitivo.

E pur tuttavia – lo ripetiamo – non è che la volontà la faccia da padrone: essa in tanto può intervenire in quanto “una qualche ragione”, ossia una luce dell'intelletto le pervenga: Se non c'è – per credere – una “ragione” necessitante interna al creduto, e neppure una “ragione” che comunque determini l'intelletto, tuttavia l'intelletto obbedisce alla volontà perché “vede” «una qualche ragione» (*propter aliquam rationem*), ed è precisamente una ragione che fa vedere che è “cosa buona” (*bonum*) aderire alla fede¹⁰².

Comunque, il ricorso alla volontà è in Tommaso così chiaro, ripetuto, esplicito, che bisogna domandarsi: perché Tommaso vi insiste tanto, e che cosa intende precisamente dire?

Certamente Tommaso si preoccupa di salvare l'umiltà e la devozione della fede; vuol salvare la fede come “virtù”, e vuole salvarne il “merito”. Scrive R. Aubert: «Più di una volta Tommaso invoca, per giustificare questo assoggettamento dell'intelligenza rispetto alla volontà, il passaggio della Lettera ai Corinti: *in captivitate redigentes omnem intellectum*»¹⁰³.

¹⁰¹ *S.Th.*, II-II, 1, 4, ad 3m: «Lumen fidei facit videre ea quae creduntur... (P)er habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum». Il Gaetano interpreta il “*facit videre*” nel senso che il lume della fede “fa vedere che bisogna credere”, ossia aggiunge una particolare “evidenza di credibilità” a quella previa credibilità razionale di cui tratta (*ibidem*) l'*ad secundum*: “*propter evidentiam signorum*”. Cfr. THOMAS DE VIO (CAIETANUS), *Commentaria in II^m-II^{ae}*, in: *S. Thomae Aquinatis Secunda Secundae Summae Theologiae*, T. VIII, Romae 1895, p. 15: «VII...(I)n littera proponitur quod lumen fidei facit videre: et transitur ad probandum non quod facit videre, sed quod facit assentire his quae sunt consona rectae fidei et non aliis... VIII. ... (A)uctor loquitur de videre ea quae sunt fidei sub communi ratione credibilis. Ita quod videre credibilitatem eorum convenit fideli ex duplici capite: scilicet ex sensu fide digni testimonii, iuxta doctrinam responsionis ad secundum; et ex lumine fidei intus existente, iuxta praesentis responsionis doctrinam».

¹⁰² Cfr. *Sent.*, III, 23 qu 2 ar2, in corp.: «...haec quidem voluntas determinat intellectum ad aliquid... Ex hoc quod dignum reputat illi esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi rei adhaerere; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per se hoc cui assentiendum ratio iudicat... et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate».

¹⁰³ R. AUBERT, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*, cit., 283. Tommaso si riferisce a 2 Cor. 10, 5: “«...rendendo ogni intelligenza (*pan nôema* = ogni mente) soggetta (*aichmalotizontes* = facendo prigioniera) all'obbedienza al Cristo».

Tommaso assegna chiaramente alla volontà l'*incipit* del movimento: la volontà "determina" l'intelletto a credere, per ottenere quel bene che è "promesso" a chi crede, ossia "la vita eterna".

«L'inizio della fede sta nell'affezione (*inchoatio etiam fidei est in affectione*), in quanto la volontà determina l'intelletto ad assentire... (T)ale volontà non è atto di carità, né di speranza, ma è un certo appetito del bene promesso (*quidam appetitus boni repromissi*)»¹⁰⁴.

Tuttavia, se per "amare" s'intende non soltanto l'iniziale "affezione", ma una volontà operativa di "unione" con l'amato, è chiaro che, prima del "volere" sta il "conoscere":

«Per cui l'ordine naturale degli atti è questo: prima si conosce Dio, e ciò appartiene a quel riflettere che precede la fede (*quod pertinet ad cogitationem praecedentem fidem*); poi uno vuole a Lui pervenire, poi Lo vuole amare, e così via, come detto sopra»¹⁰⁵.

Siamo alla classica "questione" del rapporto fra conoscenza e amore, diversamente risolta da Platone, Agostino, Bonaventura da un lato, e da Aristotele e Tommaso dall'altro. Ma l'esistenzialità e l'*agape*, che caratterizzano e alimentano la fede cristiana, hanno aiutato Tommaso ad intuire l'*essere* come "mistero" di "verità", per cui il conoscere si fa "desiderio" dell'"essere", "tensione" all'"essere". In Tommaso, è la fede cristiana stessa che così aiuta la ragione ad avviare il problema a soluzione.

Il Von Balthasar – conformemente all'intuizione di Rousselot –, dopo aver citato il testo tommasiano, commentava:

«È l'amore che originariamente apre per primo gli occhi nuovi e vuole credere tutto ciò che nell'amato gli si offre»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *De Ver.*, q. 14, a. 2, ad 10m: «Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei, sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissii». Cfr. *ibidem.*, q. 14, a. 1, co: «Et sic etiam movemur ad credendum dictis Dei, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc premio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum».

¹⁰⁵ *Sent.*, III, dist.23 qu2 ar5 ra4: «...non potest tendere in aliquod per desiderium quod prius intellectus non apprehendit. Unde iste est naturalis ordo actuum, quod prius apprehenditur Deus, quod pertinet ad cogitationem praecedentem fidem, deinde aliquis vult ad eum pervenire, deinde amare vult, et sic deinceps, ut dictum est prius».

¹⁰⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, I: *La percezione della forma* (1961), tr. ital. Milano 1971, p. 148.

Non è insomma fuori luogo pensare che, per quanto Tommaso si preoccupi molto di distinguere la fede dalla carità (ossia dall'amore disinteressato), v'è nella sua filosofia e nella sua teologia un'intuizione profonda: poiché l'uomo è un "desiderio di Dio", la fede non può essere che uno slancio del cuore. Per questo, non può esser estranea a questa "teologia" una valorizzazione della "fiducia" come "via" preferenziale concessa all'uomo per accostarsi, naturalmente e soprannaturalmente, a Dio. Ne risulterebbe anche legittimata l'ipotesi che, tra la "fiducia naturale" in Dio e l'"*affectus*" soprannaturale, una teologia ispirata a san Tommaso possa ammettere, se non proprio una continuità, almeno una analogia.