

Chiara Bosisio

## Teologia come scienza, teologia come esperienza

Nello studio ormai classico, *La teologia come scienza nel XIII secolo* [1], Chenu analizza il percorso di razionalizzazione della teologia per mezzo dei principi caratterizzanti del metodo scientifico aristotelico. Si tratta di un processo attraverso cui la teologia viene progressivamente a costituirsi come scienza autonoma e che trova piena realizzazione in Tommaso d'Aquino. L'opera di Bonaventura, insieme a quella di altri autori che precedono l'Aquinate, è considerata in funzione di questo cammino, come una tappa che contribuisce alla costruzione della teologia come scienza.

La tesi di Chenu, al pari di molti studi critici sul metodo teologico bonaventuriano che sono in sintonia con lo studioso francese o ne rifiutano il modello, si fonda principalmente sull'analisi dei luoghi in cui il maestro francescano si pronuncia direttamente intorno allo statuto scientifico della teologia o alla sua collocazione rispetto a conoscenze e discipline di altro tipo, ma non si spinge fino a verificare la coerenza tra le elaborazioni per così dire *programmatiche* di Bonaventura e gli strumenti teorici che egli di fatto utilizza.

Provare a considerare tale metodo concentrando l'attenzione sugli strumenti effettivamente usati, implica in primo luogo la necessità di limitare l'indagine a una porzione limitata dell'opera del maestro francescano. Il *Commento alle Sentenze*, per il suo carattere prettamente accademico, sembra un terreno particolarmente adatto all'approfondimento di un tema, come quello della razionalizzazione della teologia, che è espressione di problematiche strettamente scolastiche, vale a dire profondamente legate ai cambiamenti e alle innovazioni che interessano l'ambiente universitario del XIII secolo. Tra gli argomenti affrontati in quest'opera può essere interessante soffermarsi sul tema della Trinità per la posizione di primo piano che essa ricopre nel pensiero bonaventuriano. Trattandosi di una delle verità di fede più difficilmente dimostrabili dal punto di vista della ragione, un esame degli strumenti d'analisi utilizzati è paradigmatico

per comprendere quale metodo Bonaventura consideri adatto alla teologia nella sua generalità.

Si scopre, innanzitutto, che per il maestro francescano la questione trinitaria può essere affrontata con metodologie differenti, ma complementari. Tale idea è espressa attraverso una felice formula secondo cui occupandosi della Trinità *primo contingit ipsam credere, secundo creditam intelligere* [2]. Nelle successive *distinctiones* 2 e 3 Bonaventura si propone di adottare questa stessa articolazione, mantenendo soprattutto l'ordine qui indicato. La fede nella Trinità è infatti prioritaria e propedeutica alla comprensione razionale che se ne può avere [3].

La *distinctio* 2 tratta della Trinità in quanto creduta, ovvero in quanto oggetto di fede, ma ciò non implica un lavoro esegetico sui passi scritturistici concernenti l'aspetto trinitario di Dio, bensì, posto che *vera ac pia fide tenendum est, quod Trinitas sit unus et solus verus Deus* [4], verificare l'ammissibilità di tale affermazione da un punto di vista logico. Ciò richiede che il problema sia scomposto in quattro punti che corrispondono alle quattro *quaestiones* attraverso cui si snoda la *distinctio*: se l'essenza divina sia unica, se l'unicità sia conciliabile con la pluralità delle persone, se il numero delle persone (ammesso che si possa porre la pluralità) sia infinito, e, da ultimo, se le persone siano tre (posto che siano in numero finito).

A loro volta le quattro *quaestiones* sono sviluppate secondo la tecnica classica, esponendo in primo luogo gli argomenti a favore della tesi enunciata, illustrando in seguito le obiezioni che è possibile sollevare contro la tesi stessa e infine proponendo una soluzione che respinga o corregga le posizioni contrarie. Tuttavia, oltre a questa impostazione metodologica macroscopica, è possibile individuare uno schema argomentativo più profondo che unisce coerentemente tra loro tutte le argomentazioni che il maestro propone a supporto della risposta ritenuta esatta.

Nella prima *quaestio* il punto di partenza comune a ciascuno degli argomenti a favore dell'unicità dell'essenza di Dio è l'assunzione di una caratteristica divina come principio da cui sviluppare

un'argomentazione rigorosamente razionale che dimostri in modo necessario l'unità. Sette sono le argomentazioni a favore e altrettanti i presupposti che le fondano: semplicità, onnipotenza, sommità, infinità, perfezione, sapienza e bontà. Partendo ad esempio dall'onnipotenza, si dimostra che, poiché Dio è onnipotente, dal momento che essere onnipotente significa poter fare ciò che nessun altro può fare, se per assurdo ci fossero due dèi, uno potrebbe togliere all'altro la potenza; questo significa che quello dei due che rimanesse senza potenza non sarebbe onnipotente, vale a dire non sarebbe Dio, dunque Dio è unico [5]. O ancora partendo dalla primità: Dio è sommo, dunque tutto è sotto di lui, cioè da lui e per lui. Per assurdo: di due dèi uno sarebbe inferiore all'altro per natura, sarebbe dall'altro e per l'altro, dunque non sarebbe sommo vale a dire non sarebbe Dio, dunque Dio è unico [6]. Le argomentazioni per assurdo sono costruite avvalendosi della tecnica aristotelica del sillogismo e non pongono alcun particolare problema. Più interessante è invece comprendere da dove Bonaventura tragga le sette caratteristiche attribuite all'essenza divina e impiegate a fondamento delle sette dimostrazioni. La risposta più completa a tale domanda è rinvenibile in un'opera dello stesso maestro, successiva al *Commento alle Sentenze*: le *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*. Nell'articolo dedicato alla dimostrazione dell'unità dell'essenza divina, Bonaventura si sofferma a spiegare che esiste un fondamento unico per tutte le caratteristiche da cui è possibile dimostrare l'unità di Dio, che anche in quest'opera vengono poste all'origine di una serie di argomentazioni analoghe e a volte coincidenti con quelle delle *Sentenze* [7]. Il principio comune è la definizione, di chiara derivazione anselmiana, secondo cui Dio è *quo maius et melius nihil excogitari possit* [8] o, in altre parole, l'essere sommo. Si tratta, secondo Bonaventura, di una *communis animi conceptio* condivisa da tutti gli esseri razionali dalla quale si deriva necessariamente che l'essere sommo eccelle in potenza, sapienza, bontà ecc. e questo è tanto vero che negare la derivazione necessaria anche solo di una delle proprietà dal vero nome di Dio come *essere sommo* equivarrebbe a negare che Dio sia realmente l'essere sommo:

*si enim in aliquo horum pateretur defectum, iam non esset summus, ac per hoc non esset Deus. Supponantur ergo ista ... sicut vera et certissima. [9]*

Di questi principi veri e certissimi Bonaventura non manca di avvalersi anche nelle altre *quaestiones* della *distinctio 2* dedicate alla dimostrazione della pluralità, finità e trinità delle persone divine. Esse sono sviluppate con un procedimento analogo, ponendo a fondamento delle diverse dimostrazioni impiegate le proprietà deducibili dalla definizione anselmiana di Dio. L'apparente somiglianza nasconde in realtà una differenza fondamentale.

Se identici sono i principi di cui il maestro francescano si avvale per fondare i suoi argomenti, diverso è però il processo dimostrativo. Ogni argomentazione è espressa con una formula ipotetica nella quale il verificarsi di una condizione implica la verità di una conseguenza. In tali formule, la condizione è una delle proprietà di Dio, il che equivale a dire che la dimostrazione è valida soltanto qualora si ammetta la presenza in Dio della proprietà da cui è sviluppata. Un esempio per tutti riguarda la proprietà della perfezione. Secondo Bonaventura, se in Dio c'è perfezione, poiché la perfezione implica il produrre qualcosa che sia uguale a sé in natura, vale a dire implica moltiplicazione, si ricava che in Dio deve esserci moltiplicazione. Tale moltiplicazione non può però avvenire secondo l'essenza, perché, come è stato dimostrato nella prima *quaestio*, l'essenza divina è unica, dunque avviene secondo le persone. In sintesi se in Dio c'è perfezione allora c'è anche pluralità di persone [10]. Bisogna attentamente considerare che quest'ultima conclusione è vera solo qualora sia vera anche la sua premessa, vale a dire se e solo se Dio è perfetto.

Si può dubitare di quest'affermazione? Dal punto di vista della prima *quaestio* certamente no, infatti la perfezione è nel novero delle proprietà dedotte necessariamente dalla definizione di Dio come *quo maius cogitari nequit*, ma in questa e in tutte le restanti *quaestiones* della *distinctio 2* l'impiego della formulazione ipotetica ha come

risultato la negazione del sussistere di un'implicazione necessaria tra l'essenza divina e le proprietà che di essa vengono predicate.

La differenza tra gli strumenti logici utilizzati nella *quaestio* sull'unità e quelli utilizzati nelle successive è allora assimilabile alla differenza che Aristotele pone tra argomentazioni scientifiche e argomentazioni dialettiche. Le seconde si fondano su *endoxa*, vale a dire su proposizioni particolarmente autorevoli o largamente condivise, e gli argomenti che da esse possono essere tratti hanno il solo scopo di permettere all'oratore di prevalere nelle discussioni, di confutare cioè gli avversari e persuadere gli uditori [11]. Perché ciò sia possibile e le argomentazioni siano valide, gli *endoxa* devono essere accettati anche dall'avversario e da coloro che assistono alla disputa [12]. Ugualmente gli *argumenta congruentiae* che Bonaventura afferma di impiegare nelle *quaestiones* relative alla pluralità, alla finità e alla trinità delle persone si caratterizzano per l'impossibilità di fornire conclusioni certe rispetto a ciò che sono chiamati a dimostrare e possono produrre soltanto persuasione [13]. Per il maestro, mentre l'unità dell'essenza è una verità così certa che il suo contrario è impossibile e persino inintelligibile, la finità, la pluralità e la trinità delle persone sono insegnamenti della fede intorno alla verità dei quali la ragione può solo persuadere. Gli argomenti di congruenza utilizzati per dimostrarli sono fondati su *endoxa* che si richiede di condividere, tra i quali si trovano affermazioni del tipo *Dio è perfetto* o *Dio è buono*. Se Bonaventura esclude di poter ottenere conclusioni certe intorno a questi temi è perché ritiene impossibile dimostrare che esista un collegamento necessario tra il soggetto e i predicati di queste premesse.

Si palesa una chiara e inspiegabile contraddizione con quanto emerso dalla *quaestio* dedicata all'unità dell'essenza. Nelle ultime tre *quaestiones* semplicità, onnipotenza, sommità, infinità, perfezione, sapienza e bontà passano da certezze a semplici ipotesi e il procedimento rigorosamente deduttivo è abbandonato. Bonaventura sembra rinunciare coscientemente a dimostrare la Trinità in modo razionale abbandonando il collegamento necessario che lega le proprietà divine alla definizione di Dio come *id quo maius cogitari*

*nequit.*

Questa inspiegabile contraddizione non toglie che entrambi i procedimenti, fortemente improntati alla dottrina aristotelica, siano estremamente rigorosi: la minor certezza che caratterizza le conclusioni delle argomentazioni dialettiche è imputabile unicamente alla minor certezza che Bonaventura riserva ai principi da cui vengono dedotte, non certo a un minor rigore del procedimento argomentativo. In generale il metodo caratterizzante questa prima *distinctio* si potrebbe definire *metodo a priori*. Esso è infatti caratterizzato dall'assunzione di principi, presupposti e definizioni, prima di tutte la definizione di Dio come essere sommo, da cui prendono avvio le argomentazioni, siano esse dialettiche o scientifiche.

I tratti che delineano questo metodo a priori coincidono con quelli che il maestro riconosce propri alla dottrina teologica e che illustra nel proemio al primo libro del *Commento alle Sentenze*, allorché affronta sistematicamente il problema di definire quale metodo sia opportuno impiegare in questo campo [14].

Qui si precisa che la scienza teologica si occupa delle stesse verità che sono credute per fede e contenute nella Sacra Scrittura. In altre parole, entrambe condividono lo stesso oggetto: il credibile. Tuttavia diversa è la prospettiva: si tratta di una differenza di metodo, non di contenuto; mentre la fede tratta del *credibile ut credibile* che costituisce anche l'oggetto della Sacra Scrittura, la teologia si occupa del *credibile ut intelligibile*, cioè del credibile che passa nella sfera dell'intelligibile *per additionem rationis* [15]. In teologia al credibile non si aderisce per se stesso, come avviene per fede, né in virtù di argomenti di autorità, com'è il caso della Sacra Scrittura, ma per l'aggiunta di ragioni di probabilità, cioè di ragioni in grado di provare razionalmente quanto sostenuto dalla fede. La teologia, fa notare Bonaventura, permette così di osservare l'ammonizione di San Pietro: *Parati, omni poscenti reddere rationem de ea quae in vobis est fide et spe* [16]; il suo scopo è di difendere e promuovere la fede impiegando *argumenta probabilia* [17] che possano sostenere coloro che hanno una fede debole avvalendosi di procedimenti dialettici che producano

persuasione, esattamente come osservato nelle *quaestiones* dedicate alla Trinità.

La teologia così definita, pur differenziandosi dalla Sacra Scrittura, mantiene con essa un certo legame a causa della comunanza dell'oggetto di cui entrambe trattano: il credibile. Tuttavia poiché il *credibile ut intelligibile*, oggetto della teologia, non si riconduce all'oggetto della Scrittura come la parte si riconduce al tutto, nemmeno la scienza teologica potrà essere considerata una parte della dottrina sacra, al contrario essa *ad sacram Scripturam reducitur per modum cuiusdam subalternationis* [18]. Più precisamente non tutte le suddivisioni che si hanno in una scienza a causa di una qualche determinazione del suo soggetto producono subalternazione; questa si ha solamente qualora ci si trovi di fronte a una *determinatio quodam modo distrahens* [19]. Ad esempio l'ottica è subalternata alla geometria in virtù della determinazione distraente della linea come linea visuale. Nel caso della teologia la subalternazione alla Sacra Scrittura avviene per mezzo di una *determinatio distrahens* che trae il credibile sotto l'egida dei principi della ragione intelligibile e lo caratterizza come *credibile ut facto intelligibile*.

Il concetto di subalternazione non solo permette di spiegare i rapporti intercorrenti tra le due discipline per ciò che concerne il soggetto, ma istituisce anche una gerarchia per quanto riguarda il grado di evidenza cui le conclusioni di entrambe le scienze possono giungere. Spiega Bonaventura che la scienza subalternata gode di un livello di certezza inferiore a quello della scienza subalternante. Per questo motivo, in caso di dubbio, ci si deve riferire alla seconda. In conformità a questo modello si avrebbe che, qualora alla teologia mancasse la certezza conseguibile per mezzo della ragione, essa dovrebbe riferirsi alla certezza dell'autorità della Sacra Scrittura.

Il concetto di *subalternatio* presente nell'opera bonaventuriana troverà grande fecondità nel pensiero di Tommaso, il cui merito, secondo Chenu, sta nell'aver integrato in una dottrina coerente la teoria della subalternazione e il tema, introdotto da Guglielmo d'Auxerre, dell'analogia tra gli articoli della fede e i principi delle

scienze, entrambi autoevidenti [20]. Il contributo di Bonaventura segnerebbe, dunque, una tappa importante di quel cammino che porta all'elaborazione della *teologia come scienza* e che culmina nell'opera tomista. Come afferma Chenu:

... egli per primo ... ha definito il lavoro proprio del teologo come elaborazione razionale della fede ... si tratta qui di una presa di coscienza sistematica, all'interno di una definizione esplicita della teologia e delle sue strutture, e in una progressiva differenziazione dei compiti tecnici che la comprensione della rivelazione comporta. [21]

Non solo, ma l'elaborazione teorica del metodo teologico definito da Bonaventura nel prologo, pur con qualche incongruenza, è in sintonia col procedere spiccatamente a priori che caratterizza le *quaestiones* analizzate della *distinctio* 2.

Sembra prevedibile che Bonaventura adotti questi stessi strumenti anche nella successiva *distinctio* 3, tanto più che in essa si tratta della Trinità non più dal punto di vista della fede, ma in quanto oggetto dell'intelletto: *creditam intelligere*.

È però immediatamente chiaro che per il maestro francescano questo non significa individuare gli argomenti filosofico-razionali che si possono sviluppare a sostegno dell'articolo di fede, così come è avvenuto nella seconda *distinctio*. Al contrario in questa terza *distinctio* Bonaventura si occupa dell'unità e della Trinità in quanto oggetti della conoscenza, vale a dire che si propone di affrontare i problemi connessi alla conoscibilità di queste verità da parte dell'uomo e indica immediatamente che tale conoscenza avviene con due modalità: attraverso *similitudines loginquas* [22] e *similitudines propinquas sive expressas* [23], in altre parole *vestigio* e *immagine*.

L'analisi intorno al vestigio pone innanzitutto l'esigenza di verificare se all'uomo sia lecito conoscere Dio e quali siano le condizioni che tale conoscenza impone. Non è pensabile, infatti, che le categorie dello scibile impiegate normalmente nella conoscenza di

realtà appartenenti all'ambito del finito possano essere applicate in maniera immediata anche all'infinità divina.

Considerando i principi gnoseologici cui sottostà la conoscenza umana e le esigenze che la conoscenza di Dio impone, Bonaventura mostra che Dio, in quanto verità e principio stesso della conoscenza, è in sé sommamente conoscibile e presente all'anima che conosce. Tuttavia questa conoscenza non può realizzarsi al pieno delle sue possibilità a causa del peccato che offusca l'intelletto nella condizione attuale dell'uomo. Lo stato di *viator* obbliga l'uomo ad accedere alle verità divine per mezzo della mediazione delle creature mondane risalendo come una scala i diversi gradi del reale.

Si nota però che, affinché sia possibile la conoscenza di un oggetto da parte di un soggetto, è necessario che il medio attraverso cui avviene la conoscenza abbia qualche relazione con l'oggetto da conoscere. Questa situazione si verifica nel caso della conoscenza di Dio per mezzo delle creature mondane le quali, in quanto opere del loro artefice, rimandano a lui così come l'effetto rimanda alla sua causa: l'uomo, conoscendo le creature, può attingere alla conoscenza del Creatore.

Come questo si realizza concretamente? In primo luogo bisogna individuare le proprietà speciali della creatura, cioè quelle che riguardano la sfera del contingente e dell'imperfezione, e rimuoverle dall'idea di Dio. In secondo luogo bisogna considerare le proprietà generali che, pur appartenendo alla sfera della perfezione, possono essere dannose alla conoscenza del divino se non utilizzate propriamente. Bonaventura cita un esempio e paragona la creatura a un dipinto: il dipinto può essere considerato in quanto dipinto o in quanto immagine che rimanda ad altro, ugualmente l'intelletto che conosce la creatura può rimanere fisso sulla sua bellezza oppure, attraverso quella, rivolgersi a Dio che l'ha creata [24]. In conclusione è possibile attingere una qualche conoscenza su Dio attribuendo a lui, in grado sommo, le proprietà più nobili della creatura stessa. Errata è, invece, l'opinione di chi considera la creatura, in quanto medio imperfetto, d'impedimento all'ascesa verso Dio. Al contrario per Bonaventura le creature sono un aiuto alla conoscenza umana; per dimostrarlo il maestro sceglie

nuovamente di ricorrere a un'analogia: l'intelletto umano è paragonato all'occhio cispeso che non riesce a vedere il sole se non attraverso un medio, ad esempio una nuvola che copre il sole. Il medio in questo caso è indispensabile, mentre sarebbe d'impedimento alla vista se l'occhio fosse sano. Il nostro intelletto, simile all'occhio malato, non può attingere alla conoscenza diretta di Dio e deve necessariamente servirsi del medio rappresentato dalle creature [25].

A proposito delle creature Bonaventura puntualizza che esse contribuiscono in modo differente all'ascesa verso il divino, poiché lo rendono diversamente manifesto e conoscibile ai nostri occhi a seconda che possano essere considerate solo in quanto ombra e vestigio del Creatore o anche in quanto sua immagine. L'ombra rimanda a Dio con distanza e confusione e permette di conoscerne solo i caratteri comuni. Più interessante è la differenza tra vestigio e immagine che rimandano a Dio, rispettivamente, con distanza e distinzione e con vicinanza e distinzione. Ogni creatura è vestigio di Dio poiché rimanda a lui come sua triplice causa (efficiente, finale e formale) e permette di conoscerne i caratteri appropriati, ma solo la creatura razionale è immagine perché non si rapporta a Dio unicamente come alla sua causa, ma anche come al suo oggetto, può comprenderlo con la conoscenza e con l'amore e essere il tramite attraverso cui poter cogliere i suoi caratteri propri.

Emerge così uno dei temi centrali di tutto il pensiero filosofico bonaventuriano: da un lato l'anima, immagine di Dio, è atta a conoscere Dio più di ogni altra cosa, dall'altro le creature, in quanto vestigio o immagine, rivelano il loro Creatore e possono fungere da mezzo per conoscerlo. Si tratta di una premessa fondamentale per affrontare il problema che costituisce il cuore di questa terza *distinctio*: a quale tipo di conoscenza dell'unità dell'essenza e della trinità delle persone divine l'uomo può attingere per mezzo degli strumenti che gli sono propri?

Si ripropone, seppur in altri termini, lo stesso quesito che domina la *distinctio* 2. Tuttavia in quel caso la soluzione è ricercata per mezzo delle argomentazioni dialettiche caratterizzanti il metodo a priori proprio della teologia, mentre nella *distinctio* 3 gli strumenti utilizzati sono assolutamente differenti e il metodo che ne scaturisce può, in

contrapposizione al primo, essere definito *a posteriori*. Non si tratta più di porre principi e trarne conclusioni per via logica, bensì di risalire alle verità divine osservando le creature come segni del loro Creatore.

La conclusione cui il maestro giunge col metodo a priori è che solo l'unità di Dio è dimostrabile necessariamente, mentre intorno alla Trinità si può ottenere solamente persuasione. E col metodo a posteriori?

L'esito è simile: per Bonaventura è impossibile conoscere la Trinità ascendendo razionalmente per mezzo della creatura; per questo motivo nessun filosofo ha potuto conoscere per mezzo della sola ragione la pluralità e la trinità delle persone. Tale conoscenza richiede che il soggetto posseda già un qualche abito di fede, seppur informe. Tuttavia, anche se la ragione non può raggiungere autonomamente la conoscenza della Trinità, quest'ultima non è una verità testimoniata esclusivamente dalla fede che è un semplice ausilio.

Bonaventura spiega che esiste in Dio una certa trinità che è possibile conoscere razionalmente senza essere illuminati dalla fede e che alcuni filosofi hanno conosciuto: è la trinità delle appropriazioni - unità, verità e bontà - riscontrabili nelle creature in quanto vestigio. Il vestigio eleva alla conoscenza di verità divine concernenti l'essenza, mentre la conoscenza della trinità delle persone si consegue solo osservando le creature che sono immagine di Dio, vale a dire le anime umane, e considerandole da un punto di vista nuovo cui l'intelletto è innalzato grazie alla fede.

Cosa coglie l'intelletto nell'anima che lo conduce alla scoperta della Trinità? Ciò che permette di essere elevati alla conoscenza delle persone divine è la constatazione di un'analogia che il maestro francescano, sulla scia della riflessione di Agostino, individua tra le relazioni sussistenti tra le persone della Trinità da un lato e le relazioni riscontrabili tra le potenze dell'anima dall'altro. Tra queste ultime - che sono memoria, intelletto e volontà - si rinvencono in primo luogo le stesse proprietà di distinzione, ordine e relazione che si riscontrano tra Padre, Figlio e Spirito Santo. In secondo luogo, così come in Dio c'è trinità di persone con identità di sostanza, nell'anima troviamo

unità nell'essenza e pluralità negli atti che al pari delle persone divine sono distinti, tra loro ordinati e hanno origine l'uno dall'altro. Ad esempio, la detenzione delle specie per mezzo della memoria dispone l'intelletto alla comprensione e l'intelligenza spinge la volontà ad amare ciò che è stato compreso, se quest'ultimo è buono [26]. Molti altri sono gli esempi citati che testimoniano questa corrispondenza tra Trinità in Dio e trinità nell'anima e in essi Bonaventura sfrutta in pieno lo strumento conoscitivo dell'analogia, appena dopo averne fornito piena giustificazione teorica dimostrando il sussistere di una proporzione tra la creatura come effetto e Dio in quanto suo artefice.

Riassumendo: il percorso a posteriori che conduce l'uomo alla conoscenza della Trinità richiede un'ascesa attraverso i gradi del reale che si svolga innanzi tutto per mezzo della riflessione razionale che l'anima sviluppa intorno alle creature esterne e inferiori a sé. Questo tipo di conoscenza permette di cogliere le qualità appropriate della sostanza divina e incita l'anima a rivolgere la sua attenzione a se stessa e alle sue operazioni. In questo modo essa, con l'aiuto della fede, può cogliere in sé le proprietà che la costituiscono in quanto immagine perfetta, vale a dire ordine, origine, distinzione e relazione, e ascendere alla conoscenza della Trinità.

Si tratta di un modo di procedere che è difficilmente riconducibile a quanto viene affermato a proposito del metodo teologico nei passi del proemio poco sopra considerati e che si caratterizza per un approccio squisitamente a posteriori. In opposizione, il metodo utilizzato nella *distinctio* precedente, col suo procedere a priori, ben interpreta tali regole.

È impossibile, dunque, individuare un metodo univoco nell'indagine che il maestro compie a proposito della Trinità. Al contrario, le due tipologie di ricerca delineate si distinguono nettamente l'una dall'altra. In particolare quella a priori, per il suo rigore logico, mostra una certa sintonia con la metodologia esposta dal maestro nel prologo e giustifica l'inserimento di Bonaventura nel processo storico proposto da Chenu. Il metodo a posteriori, ugualmente razionale, si avvale invece dell'esperienza che l'uomo ha delle realtà esterne e

interne a sé e dimostra una più spiccata ispirazione agostiniana.

Quale il migliore? Vi sono indizi che svelano la preferenza di Bonaventura per il metodo a posteriori. Il discorso intorno a quest'ultimo è sviluppato in modo più sistematico e coerente; ad esempio maggiore è la chiarezza con cui viene definito il ruolo della fede, mentre nell'analisi compiuta intorno alla Trinità in quanto creduta Bonaventura sembra appellarsi agli insegnamenti della fede senza che ci sia reale necessità. Inoltre è da sottolineare l'insistenza di Bonaventura sul valore dell'esperienza in funzione della conoscenza di Dio, e a conferma di ciò è sufficiente considerare il capolavoro del maestro francescano, l'*Itinerarium mentis in Deum*, in cui sono tematizzati entrambi gli aspetti della ricerca, pur se in ordine inverso rispetto alle *Sentenze*. Mentre in queste ultime l'indagine intorno alla Trinità si svolge prima a priori e successivamente a posteriori, nell'*Itinerarium* l'intero percorso di ascesa prende avvio dalla concreta esperienza dell'uomo, mentre la ricerca a priori è sviluppata solo nell'ambito del grado più elevato della conoscenza che riguarda Dio, quello in cui opera la ragione elevata dalla fede [27]. Essa tuttavia presuppone la ricerca a posteriori e, anzi, ne costituisce una tappa, quella concernente la contemplazione di Dio in quanto lume della verità eterna impressa nella nostra mente.

Considerare Bonaventura, alla stregua di Chenu, solo in quanto precursore di Tommaso sembra dunque riduttivo. L'impiego del metodo a priori, ovvero di un metodo teologico scientifico, che lo collocherebbe in questa scia sembra avere nel pensiero del dottore francescano un'importanza secondaria. Fondamentale è invece il metodo a posteriori, fondato sulla relazione e fortemente debitrice della filosofia agostiniana che è fondamentale nella sua riflessione teologica. La teologia come scienza presuppone ed è parte integrante della teologia come esperienza.

## Note

- [1] M. D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, trad. it. di M. Spranzi e M. Vigevani, Jaca Book, Milano 1995 (ed. orig. Vrin, Paris 1957).
- [2] *Commentaria in quatuor libros sententiarum* I, dist. 2, divisio textus.
- [3] Cfr. *ibidem*.
- [4] Ivi I, dist. 2, cap. 1.
- [5] Cfr. ivi I, dist. 2, art. unicus, q. 1, fundamentum 2.
- [6] Cfr. ivi I, dist. 2, art. unicus, q. 1, fundamentum 3.
- [7] Cfr. *Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis*, q. 2, art. 1.
- [8] *Ibidem*.
- [9] *Ibidem*.
- [10] Cfr. *Commentaria in quatuor libros sententiarum* I, dist. 2, art. unicus, q. 2, fundamentum 2.
- [11] Cfr. Aristotele, *Topici* I, 14.
- [12] Cfr. ivi VIII, 1.
- [13] Cfr. *Commentaria in quatuor libros sententiarum* I, dist. 2, art. unicus, q. 2, conclusio; q. 3, conclusio; q. 4, conclusio.
- [14] Cfr. ivi I, prooem., q. 2.
- [15] Ivi I, prooem., q. 1, conclusio.
- [16] Ivi I, prooem., q. 2, fundamentum 1; cfr. *I Pt.*, 3, 15.
- [17] Ivi I, prooem., q. 2, conclusio.
- [18] Ivi I, prooem., q. 2, conclusio, solutio oppositorum 4.
- [19] *Ibidem*.
- [20] Cfr. M. D. Chenu, *op. cit.*, pp. 99-131. Lo stesso parallelismo può essere riscontrato anche in Bonaventura, cfr. *Commentaria in quatuor libros sententiarum* III, dist. 25, q. 1.

[21] Ivi, pp. 77-78.

[22] *Commentaria in quatuor libros sententiarum* I, dist. 3, divisio textus.

[23] *Ibidem*.

[24] Cfr. ivi I, dist. 3, pars 1, art. unicus, q. 2, conclusio, solutio oppositorum 1.

[25] Cfr. ivi I, dist. 3, pars 1, art. unicus, q. 2, conclusio, solutio oppositorum 2.

[26] Cfr. ivi I, dist. 3, pars 2, art. 1, q. 1, conclusio.

[27] Cfr. *Itinerarium mentis in Deum* V-VI.