

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)

Linguaggio e verità

La filosofia e il discorso religioso

Language and Truth

Philosophy and Religious Discourse

Edizioni ETS

*Volume stampato con il contributo dell'Università di Pisa,
fondi PRA (Progetti di Ricerca di Ateneo) 2016.*

Indice/Contents

Pierluigi Barrotta, Adriano Fabris

Premessa/Premise, p. 5

Anthony Kenny

The texture of religious language, p. 7

Maurice Borrmans

Ragione e fede nel dibattito dei pensatori musulmani, p. 19

Cristina D'Ancona

Lo statuto della teologia.

Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana e di teologia islamica (*Kalām*), p. 49

Irene Kajon

Yigdal, qinah, she'elah - Inno, lamentazione, domanda.

Tre discorsi ebraici nel pensare a Dio, p. 71

Giuseppe Lorizio

Logos, parola, parabola: un'istanza metafisica per la teologia cristiana, p. 85

Giovanni Ventimiglia

Dio non "esiste" ma "avviene".

Un punto d'incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale, p. 121

Alfredo Rocha de la Torre

Verità e linguaggio nella filosofia di Martin Heidegger: al di là del fondamento, p. 139

Verbena Giambastiani

Bibliographical survey on religious language, p. 157

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2016**Luca Gili**

L'Aristotele di Vittorio Sainati e l'Aristotele
dei contemporanei, p. 177

Giacomo Petrarca

La Legge e l'«ostinazione ebraica»:
Franz Rosenzweig interprete di Paolo.
Una prospettiva teologico-politica su *Rm* 9-11, p. 187

Enrico Moro

Agostino e Plotino sulla materia dei corpi, p. 199

T

Lo statuto della teologia. Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana e di teologia islamica (*Kalām*)*

Cristina D'Ancona

Mi propongo qui di esporre sinteticamente la linea di sviluppo principale (o meglio, quella che a me pare essere tale) nella storiografia filosofica sul tema dello statuto del discorso teologico nel medioevo latino e in particolare in Tommaso, e di compararla con la linea di sviluppo analoga (sempre con la medesima limitazione, s'intende) circa la teologia dogmatica dell'Islam (*Kalām*), in un'epoca che corrisponde cronologicamente al nostro medioevo e con particolare riferimento a un autore in certo modo comparabile a Tommaso, il teologo sunnita Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1149-1210).

1. *La teologia come scienza nel XIII secolo: la teoria della subalternatio aristotelica applicata alla sacra doctrina*

Nella sua autobiografia intellettuale¹ Étienne Gilson descrive la genesi e l'elaborazione del tema che ispira tutta la sua opera di storico della filosofia medievale – essa è filosofia cristiana e la filosofia cristiana consiste nell'“exercice chrétien de la raison”² – come una revisione, progressiva e

* Il P. Maurice Borrmans, Henri Hugonnard-Roche e Concetta Luna hanno letto una prima versione di questo articolo: mi hanno evitato vari errori, e li ringrazio moltissimo. Ringrazio anche cordialmente il revisore di “Teoria” per le utili osservazioni.

¹ Gilson, 1960a.

² Gilson, 1932, 1969²: pp. 2, 10-11 e 32-33 dell'ed. 1969²: «Il ne s'agit naturellement pas de savoir s'il y a eu des chrétiens philosophes, mais bien de savoir s'il peut y avoir des philosophes chrétiens. [...] La question est précisément de savoir si ces scolastiques, qu'elles soient juives, musulmanes ou plus spécialement chrétiennes, méritent le nom de philosophes. Or, dès que l'on pose le problème en ces termes [...] l'existence et même la possibilité d'une philosophie chrétienne devient problématique. [...] Elle se heurte d'abord à la critique des historiens,

sempre più radicale, dell'attitudine cartesiana descritta da Octave Hamelin: «Descartes vient après les anciens presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui»³. Gilson descrive vividamente «la nouvelle Sorbonne des premières années du siècle»⁴, racconta di aver ricevuto da Lucien Lévi-Bruhl il consiglio di dedicarsi alla filosofia medievale, di avere approfondito la questione del rapporto di Descartes con la scolastica e di avere tratto da questo studio la convinzione che il pensiero filosofico della prima età moderna fosse, esattamente al contrario, impensabile senza quello medievale⁵. Quest'ultimo fu secondo Gilson a pieno titolo filosofia – e di prim'ordine – non malgrado il fatto che si trattasse di filosofia cristiana, ma proprio perché fu tale. Questa prospettiva, familiare per ogni medievista che si sia formato sulle opere di Gilson⁶, si comprende meglio sullo sfondo del dibattito, rievocato nell'autobiografia, che la precede e in un certo senso la orienta: in un articolo del 1931⁷ e nell'influente *Histoire de la philosophie* di qualche anno prima, Émile Bréhier aveva negato l'esistenza di una “filosofia cristiana”: non essendo mai esistito un insieme di principi speculativi originali e distinti da quelli degli autori pagani coevi, lo sviluppo del pensiero filosofico non era stato, secondo Bréhier, in alcun modo influenzato dal cristianesimo: «pour résumer notre pensée en un mot, il n'y a pas de philosophie chrétienne»⁸.

La padronanza delle opere degli autori scolastici da una parte, e l'in-

qui, sans discuter à priori la question de savoir s'il peut ou non y avoir une “philosophie chrétienne”, constatent comme un fait que, même au moyen âge, il n'y en a jamais eu. Des lambeaux de doctrines grecques plus ou moins gauchement cousus à une théologie, c'est à peu près tout ce que les penseurs chrétiens nous ont laissé. Tantôt ils empruntent à Platon, tantôt à Aristote, à moins encore, chose pire, qu'ils ne tentent de les unir dans une impossible synthèse et, comme le disait déjà Jean de Salisbury au XII^e siècle, de réconcilier des morts qui n'ont cessé de se disputer tant qu'ils ont vécu. [...] Le fait que les historiens croient constater, les philosophes nous en apportent la raison. S'il n'y a jamais eu de philosophie chrétienne historiquement observable, c'est que la notion même en est contradictoire et impossible». Contrapponendosi a questa concezione, Gilson sostiene invece che «Il n'y a pas de raison chrétienne, mais il peut y avoir un exercice chrétien de la raison. [...] J'appelle donc philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison».

³ O. Hamelin, citato da Gilson, 1960a: pp. 97-98; Gilson non dà riferimenti precisi, indicando soltanto l'anno 1905, forse quello di un corso; nel *Système de Descartes*, pubblicato postumo da Léon Robin con una prefazione di Émile Durkheim dopo la morte di Octave Hamelin nel 1907 (Librairie Félix Alcan, Paris 1921), questa osservazione si trova alla p. 15.

⁴ Gilson, 1960a: pp. 27-48.

⁵ Gilson, 1960a: pp. 98-100.

⁶ Cfr. De Libera, 1991.

⁷ Bréhier, 1931, a cui fa seguito la replica di Blondel, 1931. Anche Maritain, 1932 era entrato nel dibattito, dando ragione a Gilson.

⁸ Bréhier, 1927: pp. 493-494.

fluenza profonda dei corsi e degli scritti di Bergson dall'altra misero il giovane Gilson in condizione di elaborare una visione alternativa. Prese forma così, nel corso degli anni e dei volumi, la sua tesi storiografica principale: la filosofia medievale è teologia; la sua espressione più compiuta è Tommaso, e la teologia di Tommaso culmina nella celebre "metafisica dell'Esodo": l'esse è la natura stessa di Dio. Questa tesi teologica è per Gilson al tempo stesso un'importante tesi filosofica; è, anzi, il tema filosofico per eccellenza di una nuova fase nella storia del pensiero, che oltrepassa le strutture concettuali fondative del pensiero antico e prepara la filosofia moderna. Il punto è argomentato da Gilson in un libro propriamente filosofico⁹, ma è una linea che dobbiamo abbandonare perché non pertinente qui. Torno perciò indietro: all'influenza di Bergson, nel rapporto con il quale Gilson trova – così afferma – la formulazione per lui decisiva del rapporto fra teologia e filosofia¹⁰: quell'«accordo spontaneo tra religione e ragione» che è per lui il contrario esatto dell'apologetica¹¹. Ciò che Gilson ricerca è una prospettiva diversa dalla delimitazione degli ambiti di fede e ragione cara al neo-tomismo, per la quale trova una formula efficace e, mi pare, abbastanza definitiva: «Soit une théologie longue d'un mètre, il s'agit pour eux de savoir si la raison en connaît vingt, trente ou trente-cinq centimètres, le reste appartenant de droit à la foi en la révélation» (Gilson, 1960a: p. 91). Ora, la competizione così stigmatizzata si evita solo se i due discorsi, quello filosofico e quello teologico, vengono comparati e distinti (o connessi) non quanto ai loro contenuti ma quanto al loro metodo e al loro statuto epistemico: in questa prospettiva il confronto con la teoria della conoscenza scientifica formulata da Aristotele negli *Analitici Posteriori*,

⁹ Gilson, 1972².

¹⁰ Gilson, 1960a: pp. 126-127: «Il ne peut y avoir de théologie scolastique sans philosophie. Les théologies de ce genre se diversifient même en raison des philosophies diverses dont elles empruntent les techniques. Sans Plotin, pas de théologie augustinienne; pas de théologie thomiste sans Aristote; il arrive toujours que, pour les engager à son service, la théologie interprète, redresse et parfait les philosophies auxquelles elle fait appel; ce faisant, elle produit de la philosophie et parfois de la meilleure, mais elle-même ne crée pas ces philosophies, elle les trouve toutes faites et se contente de les mettre à profit. Cela s'explique aisément. La philosophie se tient du côté du profane. Comme la science et comme l'art, elle est étrangère à la foi religieuse; pratiquement, elle ne s'en occupe pas. C'est d'ailleurs ce qui rend son concours si utile chaque fois que la théologie peut se l'assurer. Il faut que la raison naturelle puisse parfois parler seule si l'on veut pouvoir montrer son accord spontané avec la vérité religieuse. Sans nature, pas de grâce. Bergson avait offert à la théologie cette aubaine doublement inespérée, une philosophie manifestement libre de toute attache religieuse et dont pourtant l'inspiration était telle qu'une théologie chrétienne pût la faire servir à ses propres fins».

¹¹ Gilson, 1960a: p. 131.

sempre più influente sugli autori scolastici a partire dai primi decenni del XIII secolo in poi, risulta decisivo, come emerge da altri studi di medievistica coevi a quelli di Gilson.

Nello stesso periodo in cui egli forma e articola la sua concezione della filosofia medievale, infatti, il rapporto tra il criterio aristotelico di “scienza” e la *sacra doctrina* nel Medioevo latino è al centro dell’opera di un altro grande specialista, il domenicano Marie-Dominique Chenu. Due studi importanti mettono a tema tale rapporto, creando il sintagma stesso che connota il tema storiografico qui in esame: il primo è *La théologie comme science au XIII^e siècle*, pubblicato dapprima come saggio nel secondo tomo della rivista *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* che era stata fondata da Gilson nel 1926¹² e poi come volume¹³; il secondo, trent’anni più tardi, è *La théologie comme science au douzième siècle*¹⁴. Nel primo studio Chenu esamina come il XIII secolo sia giunto ad elaborare l’idea della teologia come “scienza” partendo da un’iniziale contrapposizione stabilita da Alessandro di Hales fra *scientia per humanam inventionem* e *scientia per divinam inspirationem*. La molto citata distinzione fra *scientia* – il sapere erudito – e *sapientia* – il sapere che porta l’anima alla salvezza – è esaminata anch’essa da Chenu, ma si rivela meno decisiva, nella definizione dello statuto della teologia, rispetto al confronto instaurato dagli scolastici con il criterio aristotelico per il quale un insieme di cognizioni merita di essere detto “scienza”¹⁵.

¹² Chenu, 1927.

¹³ Chenu, 1942 e 1957a.

¹⁴ Chenu, 1957b.

¹⁵ Torrell, 2008: pp. 65-66 riassume con grande chiarezza i dati del problema che si presenta ai teologi del XIII secolo latino: «L’épistémologie aristotélicienne présentait ici une difficulté. Toute science suppose connue la nature de son sujet, il lui faut donc en connaître la définition puisque c’est à partir d’elle qu’elle procède. Or pour Dieu, c’est bien impossible puisque nous ne savons pas “ce qu’il est”. [...] L’application à la théologie de la notion aristotélicienne de science présentait une autre difficulté, étroitement liée à la précédente. La démarche scientifique prend normalement son point de départ dans des principes évidents par eux-mêmes [*per se*]. Or il est trop clair que les articles de foi ne sont pas évidents pour tous, puisque certains n’ont pas la foi: donc la théologie ne saurait être une science». Si aggiunge a queste difficoltà anche quella per cui l’oggetto della conoscenza scientifica aristotelica è l’universale; ora, i contenuti della rivelazione, pur essendo delle verità necessarie, non sono degli universali. Alessandro di Hales ne è del tutto consapevole; ecco il commento di Chenu all’a. 1 della *Summa theol.* di Alessandro: «Non è che Alessandro ignori le esigenze del concetto aristotelico di scienza; le due obiezioni che egli presenta ne enunciano perfettamente la principale: la scienza ha per oggetto l’universale, ma evidentemente la Scrittura, materia della dottrina sacra e composta quasi interamente di narrazioni storiche e azioni particolari, non si presta in alcun modo alla dimostrazione. Non esiste unità di misura comune tra credere e sapere» (p. 59 della trad. it.).

Scienza e teologia appaiono, alla luce dei criteri per i quali un sapere è scientifico secondo gli *Analitici Posteriori*, provviste di caratteristiche opposte: quanto meglio si conosce la distinzione aristotelica fra la scienza e gli altri insiemi di cognizioni, tanto meno la teologia appare averne i requisiti. Agostino, osserva Chenu, aveva potuto usare il termine *scientia* parlando della *sacra doctrina*; ma nel XIII sec. non si può non precisare in che senso essa lo è – o non lo è – quando lo si adopera a proposito di dottrine che hanno la loro origine nella Scrittura. Esaminando le *Questioni* di Oddone Rigauld (verso il 1245) egli fa emergere come per questo maestro francescano la teologia non possa essere detta tale, dato che la ragione umana non ha potere né sull'oggetto, né sul modo in cui l'oggetto è conosciuto. Così, Chenu presenta passi di molti maestri e individua in Guglielmo di Auxerre e nella sua *Summa aurea* (siamo intorno al 1220) un punto di partenza per Tommaso. Guglielmo paragona gli *articuli fidei* ai *per se nota* aristotelici, e Tommaso riprende ed espande il confronto con la teoria aristotelica della scienza introdotto da Guglielmo. Analizzando i testi di Tommaso che diverranno canonici sull'argomento – quelli che ripropongo qui di seguito – Chenu mostra come Tommaso applichi alla teologia il criterio di ispirazione aristotelica della *subalternatio*, al fine di sostenere che la teologia è una scienza non per il suo contenuto – non potrebbe esserlo, infatti, e per più di una ragione¹⁶ – ma per il suo metodo.

Tommaso d'Aquino, *In Boetium De Trin.*, q. 2 a. 2 ad 5

Etiam in scientiis humanitus traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a superioribus scientiis subalternantibus, et huiusmodi non sunt per se nota nisi superioribus scientiis. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae ad cognitionem divinam, quia ea quae sunt per se nota in scientia quam Deus habet de seipso supponuntur in scientia nostra, et creditur ei nobis hoc indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quattuor esse elementa.

Anche nelle scienze tramandate in maniera esclusivamente umana vi sono dei principi tipici di alcune che non sono di dominio comune, e che è dunque opportu-

¹⁶ Fu decisiva la traduzione degli *Analitici Posteriori* dal greco al latino da parte di Giacomo Veneto (fl. 1150 ca.), sulla quale cfr. Minio-Paluello, 1952; seguirono altre traduzioni, sia dal greco che dalla versione araba, e la revisione della traduzione di Giacomo Veneto da parte di Guglielmo di Moerbeke. Tutte le traduzioni latine medievali sono edite nel vol. IV, 1-4 della serie *Aristoteles Latinus*: cfr. Minio Paluello-Dod, 1968. Sulla recezione degli *Analitici Posteriori* nel XIII sec. (commenti di Roberto Grossatesta, Alberto, Tommaso, Egidio Romano, Radulfus Brito e Walter Burley) cfr. Corbini, 2006.

no prendere come presupposti a partire da scienze sovraordinate: è appunto così che nelle scienze subalterne alcuni elementi sono presi come presupposti e sono considerati affidabili in base a scienze sovraordinate e subalternanti, elementi che non sono di immediata evidenza se non nell'ambito, appunto, delle scienze sovraordinate. Lo stesso vale per i contenuti della fede, che sono i principi di questa scienza rivolta alla conoscenza divina, perché ciò che è di immediata evidenza nella scienza che Dio ha di se stesso viene preso come presupposto nella nostra scienza, e noi crediamo a lui, che ci addita ciò attraverso i suoi messaggeri, proprio come il medico si affida al fisico quando afferma che gli elementi sono quattro.

Il punto sollevato da Tommaso nel commento sul *De Trinitate* di Boezio (1257-1258) ricompare in due articoli della celebre questione d'apertura della *Summa theologiae* (siamo nell'ottobre del 1265)¹⁷:

Summa theol., I q. 1 a. 2, *Utrum sacra doctrina sit scientia*, resp.

Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi; quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Rispondo: si deve dire che la dottrina sacra è una scienza. Si deve però tenere conto del fatto che ci sono due tipi di scienza: alcune procedono da principi che sono noti per la luce naturale dell'intelletto, come l'aritmetica, la geometria e le scienze affini, mentre altre procedono da principi che sono noti per la luce di una scienza sovraordinata, come la prospettiva procede da principi resi noti dalla geometria e la musica da principi resi noti dall'aritmetica. È in questo modo che la dottrina sacra è una scienza: in quanto procede da principi noti per la luce di una scienza superiore, appunto la scienza di Dio e dei beati. Perciò così come la musica assume i principi che le sono comunicati dal matematico, così la dottrina sacra assume i principi che le sono rivelati da Dio.

Un articolo successivo della stessa questione esamina la natura di questa "scienza": è o no basata su argomentazioni? Ricordiamo con Chenu che la risposta affermativa – sì, la fede argomenta – era stata formulata da Guglielmo di Auxerre, recepita da Alessandro di Hales, da Alberto Magno e da altri, ma non senza distinguere (come fa anche Tommaso) il *modus*

¹⁷ Torrell, 2015: p. 423.

argumentativus dagli altri *modi* che coprono «il campo delle forme di espressione non concettuali, estremamente frequenti nella Scrittura» (Chenu, 1957a: p. 64 della trad. it.). Ora, ciò merita una pausa: la teoria classica dei “quattro sensi della Scrittura” che aveva orientato l’esegesi in particolare nella scuola di Ugo da S. Vittore¹⁸ e la teologia “simbolica” dello pseudo-Dionigi Areopagita – la cui grande influenza nelle *scholae* certo non dipendeva soltanto dalla convinzione che l’autore fosse l’interlocutore dell’apostolo Paolo¹⁹ – sono ben diverse e forse incompatibili rispetto alla concezione per cui la teologia è una scienza argomentativa. Ci si aspetterebbe dunque che procedere così decisamente come fanno Alberto e Tommaso nella direzione di garantire alla teologia lo statuto di una scienza il cui procedimento è argomentativo e il cui giudizio di verità è basato sull’assenso della ragione che argomenta abbia indotto questi autori a sostituire l’una concezione della teologia con l’altra. Non è questo ciò che accade, e le ragioni per le quali Tommaso fa coesistere i differenti discorsi umani circa le Scritture, così come sono spiegate da Chenu, sono di notevole interesse per il tema presente. Chenu ci presenta un Tommaso che parte dall’idea della strutturale incommensurabilità tra l’oggetto – la parola di Dio nella Scrittura – e la mente umana che lo vuole conoscere; i modi non-argomentativi e l’argomentazione non soltanto possono, ma devono coesistere, come linguaggi complementari che rimediano nella misura del possibile al divario tra l’oggetto e chi lo studia²⁰. La loro complementarità non li rende però omogenei e Tommaso ne è del tutto consapevole: «questi due modi, metaforico-simbolico e argomentativo, sono eterogenei: «non si può desumere un’argomentazione da modi di dire analogici (*ex similitudinariis locutionibus non potest sumi argumentum*)». Il motivo è questo: «la teologia simbolica non è argomentativa (*theologia symbolica non est argumentativa*), come afferma Dionigi. Il che non è evidentemente da intendere nel senso che il lavoro teologico escluda il *modus symbolicus*, ma piuttosto

¹⁸ Il riferimento è naturalmente a de Lubac, 1960.

¹⁹ Cfr. Dondaine, 1953 e Faes de Mottoni, 1977.

²⁰ Chenu, 1957a: p. 64 della trad. it.: «S. Tommaso fonda un simile metodo sul principio dell’adattamento della parola di Dio alla natura razionale dell’uomo, a cui questa parola è indirizzata: l’uomo conosce la verità intelligibile solo ricorrendo alle realtà sensibili. Dottrina antropologica questa comune a Dionigi e a Aristotele, così pensa in questo momento S. Tommaso (*II Sent.*, d. 14, qu. 1, a. 2); soltanto in seguito egli distinguerà le assai differenti ispirazioni ed epistemologie della simbologia neoplatonica di Dionigi e dello sperimentalismo di Aristotele. Comunque sia, ecco delimitato un vastissimo campo per il lavoro teologico, sia sul testo della scrittura come anche su quelli della tradizione».

che in questo lavoro il *modus argomentativus* possiede una struttura psicologica ed epistemologica tale da non poter utilizzare i procedimenti e la teologia simbolici. [...] S. Tommaso non esclude dunque dalla teologia il metodo allegorico ed anagogico della Scrittura: come la poesia, egli dice, ma per un motivo opposto, la teologia utilizza il *modus symbolicus*, che l'uomo usa laddove il suo spirito non è proporzionato, per difetto o per eccesso, agli oggetti da conoscere» (Chenu, 1957: pp. 65-66 della trad. it.).

Se dunque questi teologi – perché di teologi si tratta: Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino hanno tutti insegnato alla facoltà di teologia dell'università di Parigi – sostengono che c'è un senso, sia pure qualificato, in cui anche la teologia soddisfa i criteri aristotelici della conoscenza scientifica, ciò non accade perché essi ignorino o trascurino i caratteri propri del linguaggio religioso. Si può non condividere il loro approccio; si può pensare che essi, affascinati da Aristotele, siano incorsi in forzature: teologi loro contemporanei (Bonaventura da Bagnoregio) e a loro posteriori (Martin Lutero) lo hanno in effetti pensato. Ma non si potrà negare la consapevolezza epistemologica che è sottesa alla definizione del linguaggio teologico come un linguaggio veritativo (come diremmo noi oggi) e quindi suscettibile di dare origine a procedure argomentative. Ecco l'articolo della *Summa theol.*:

Summa theol., I q. 1 a. 8, *Utrum sacra doctrina sit argumentativa*, resp.

Respondeo dicendum quod sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis, ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum, sicut Apostolus I ad Cor. 15 ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur, sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium; si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Rispondo: si deve dire che così come le altre scienze non argomentano per provare i propri principi, ma a partire dai principi argomentano per dimostrare altre cose appartenenti al dominio delle scienze stesse, allo stesso modo anche questa dottrina non argomenta per provare i propri principi, che sono i contenuti della fede, ma procede da essi per dimostrare qualcos'altro, come l'Apostolo nella prima lettera ai Corinzi, al c. 15, argomenta a partire dalla resurrezione di Cristo per dimostrare la resurrezione di tutti. Si deve tuttavia tenere presente, nelle scienze filosofiche, che quelle inferiori non provano i propri principi né discutono con coloro che negano tali principi, bensì delegano tale compito ad una scienza sovraordinata; invece quella suprema tra loro, la metafisica, discute con chi nega i suoi principi, se l'avversario concede qualcosa: se invece non concede nulla, non può discutere con lui, ma può confutare i suoi argomenti. Per questo motivo la Scrittura, non avendo nessuna scienza sovraordinata, discute con chi la nega, argomentando se l'avversario concede qualcuna delle cose che acquisiamo dalla rivelazione divina, come quando disputiamo contro gli eretici a partire dall'autorità della dottrina sacra, o a partire da un articolo di fede contro coloro che ne negano un altro; se però l'avversario non crede nemmeno una delle cose divinamente rivelate, non c'è più nessuna via che consenta di provare gli articoli di fede in modo argomentativo, ma è comunque possibile trovare il modo di confutare gli eventuali argomenti che vengano adottati contro la fede. Dato infatti che la fede si fonda su di una verità infallibile, e che è impossibile a partire dal vero dimostrare il contrario del vero, è evidente che le prove che vengono addotte contro la fede non sono dimostrazioni, ma argomenti confutabili.

La scienza subalterna – nel nostro caso la teologia – non ha la chiarezza della scienza subalternante, nel nostro caso la conoscenza propria di Dio stesso, il quale è quindi con tutta evidenza concepito da Tommaso come un intelletto che conosce se stesso. Discutere questo punto non è necessario per il tema presente; è invece utile sottolineare ancora una volta l'elevato grado di consapevolezza e direi quasi di “presa di distanza” del teologo medievale rispetto alla propria disciplina. Nel passo che segue, tratto da una delle questioni disputate *De Veritate*, Tommaso discute lo statuto epistemico della teologia trattandola – mi scuso per l'anacronismo ma non so fare di meglio – come un linguaggio-oggetto:

Q.d. *De Veritate*, q. 14 a. 9, *Utrum fides possit esse de rebus scitis*, ad 3

contra 3 = I Cor. XIII, 10: «cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est». *Cognitio fidei ex parte est, idest imperfecta: cognitio autem scientiae est perfecta. Ergo scientia fidem evacuat.*

Ad tertium dicendum quod ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem. Nihilominus tamen

inferior sciens non dicitur de his quae supponit habere scientiam, sed de conclusionibus quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur. Et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei.

In contrario c'è un terzo argomento: Nella prima lettera ai Corinzi, XIII, 10 si legge: «quando verrà ciò che è perfetto, si dissolverà ciò che è soltanto parziale». Ora, la conoscenza fondata sulla fede è parziale, e cioè imperfetta; la conoscenza propria della scienza invece è perfetta; di conseguenza, la scienza dissolve la fede.

Per rispondere al terzo argomento si deve dire che colui che possiede la scienza subalterna non raggiunge pienamente i criteri della conoscenza scientifica, se non in quanto la sua conoscenza è in certo qual modo in continuità con la conoscenza di colui che possiede la scienza subalternante. Nonostante ciò, non si dice che colui che possiede una conoscenza di grado inferiore ha scienza delle cose che presuppone, ma solo delle conclusioni che si traggono in modo necessario dai principi che sono stati presupposti. È in questo senso che si può dire che il fedele ha “scienza” delle conclusioni che si traggono a partire dagli articoli di fede.

Era stato Gilson, come si è detto sopra, a pubblicare nella rivista *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* la prima versione della *Théologie comme science au XIII^e siècle*, e in varie occasioni lo vediamo far propria l'analisi della posizione di Tommaso ivi formulata da Chenu²¹. Anche per Jean-Pierre Torrell O.P., il più autorevole studioso contemporaneo di Tommaso d'Aquino, lo statuto epistemologico della teologia è quello di una scienza subalterna di tipo speciale²². Con accenti diversi, questi due eminenti specialisti hanno seguito Chenu nell'individuare il punto focale

²¹ V. ad es. Gilson, 1960b: pp. 35-36 (della trad. it.): «Qui Tommaso effettua una trasposizione. La nozione di “scienza” si applica alla dottrina sacra solo in senso analogico. [...] Vi è una radicale trascendenza della teologia sulle scienze meramente naturali, inclusa la metafisica, perché, basata com'è sulla parola di Dio, essa gode l'esclusivo privilegio di procedere da principi resi noti dalla rivelazione, alla luce della scienza che Dio ha di se stesso e di ogni altro essere. [...] Essa è bensì una scienza, ma in un senso strettamente suo proprio. [...] La maggior parte delle controversie concernenti la natura e l'oggetto della teologia nell'insegnamento di S. Tommaso d'Aquino sorgono dall'aver ripetutamente trascurato questo punto».

²² Cfr. ad es. Torrell, 1998: pp. 34-35: «Suivant l'usage de son époque, il [Tommaso] se demande si elle [la *sacra doctrina*] vérifie le concept aristotélicien de “science”, c'est-à-dire si elle est capable entre autres choses de faire progresser la connaissance raisonnée que nous avons de Dieu en mettant en relation les diverses vérités que nous croyons. [...] il faut d'emblée noter deux choses concernant ce savoir si particulier. Tout d'abord il n'est effectivement “science” qu'en raison de sa subordination totale par la foi à la connaissance qu'il reçoit de Dieu (Thomas parle ici de “subalternation”). Hors de cette relation de dépendance à la foi qui fonde la connaissance de ce dont elle parle et lui en donne l'intérêt et l'amour, la théologie n'aurait non seulement aucune justification, mais littéralement aucun objet. Ensuite, davantage que d'une “science” simple connaissance par les causes les plus proches, il s'agit bien d'une “sagesse”, c'est-à-dire d'une connaissance par la cause suprême».

dell'analisi della nozione di “teologia” svolta da Tommaso – in continuità con gli autori che ho troppo sommariamente evocato prima – nel rapporto con la nozione aristotelica di scienza.

2. Dalla “teologia comparata” alla Muslim Philosophical Theology

La rivista *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* non è la sola creazione di Étienne Gilson che continui ancora oggi ad arricchire la conoscenza del pensiero filosofico e teologico medievale: la fondazione di tre collane presso le edizioni Vrin di Parigi – “Bibliothèque thomiste”, “Études de philosophie médiévale” e “Études musulmanes” – è stata almeno altrettanto importante. Se ne parlo, in questa sorta di narrazione che segue il corso del secolo XX, è per prendere come punto di partenza del mio secondo tema un momento preciso: la pubblicazione nel 1948, nella collezione “Études de philosophie médiévale”, della *Introduction à la théologie musulmane* di Georges Chehata Anawati O.P. e Louis Gardet. Il sottotitolo, *Essai de théologie comparée*, collegava tra loro la visione gilsoniana della filosofia medievale e il progetto dei due grandi islamologi di presentare una storia e una sistematica della teologia speculativa dell'Islam sunnita (*Kalām*). L'*Introduction à la théologie musulmane* uscì con una prefazione di Louis Massignon²³; tanto questo celebre nome quanto quello di Louis Gardet indicano la prospettiva generale in cui si inserisce l'opera. Se è possibile procedere a una comparazione dei sistemi di teologia speculativa islamica e cristiana, è perché la vita spirituale stessa delle due religioni può essere accostata, nella sua espressione più alta: tanto per Massignon che per Gardet, si tratta della mistica. È nota ed è stata molto studiata la convinzione di Massignon secondo cui ciò che non potrà mai conseguire la teologia, esplicitazione dogmatica del contenuto di una fede, è invece spontaneamente conseguito dal linguaggio ben più universale della mistica; quanto a Gardet, l'espressione “mystique comparée” ricorre in più di una delle sue opere²⁴. È con Louis Gardet che Gilson fonda nel 1954 la collana “Études musulmanes”. La grande attenzione ai testi e alla loro storia porta Anawati e Gardet a insistere, nell'*Introduction à la théologie musulmane* e in altri studi comparativi pubblicati

²³ Non è opportuno, in un volume che contiene uno scritto di Maurice Borrmans, che sia io a parlare di Louis Massignon: si veda Borrmans, 2013.

²⁴ Gardet, 1958 e 1972.

in collaborazione²⁵, sulla necessità di evitare sia l'apologetica sia il concordismo, ambedue attitudini non scientifiche e quindi inutili²⁶.

Nell'*Introduction à la théologie musulmane* si assiste alla fissazione di categorie storiografiche improntate allo studio della struttura interna e dell'evoluzione storica della teologia dogmatica dell'Islam sunnita di epoca classica: una descrizione del piano dell'opera basterà a mostrarlo. Le sue tre grandi parti – I. “Position et structure” che studia la teologia speculativa islamica nel suo contesto storico, ne esamina il posto all'interno dell'organizzazione del sapere e presenta la struttura dei trattati; II. “La genèse de la théologie chrétienne dans ses références à la pensée musulmane”, i cui due capitoli sull'incontro fra teologia musulmana e patristica e sull'“âge de la scolastique” ancorano nella storia la comparazione fra le due teologie; e infine III. “Nature et méthode”, sezione propriamente comparatistica che esamina il rapporto tra fede e ragione nella teologia islamica e in quella cristiana – offrono un quadro al tempo stesso storico e sistematico. Molti temi ne restano esclusi, e la loro assenza è presentata dagli autori come un limite: anche la concentrazione sulla teologia dogmatica sunnita lo è; rimane il fatto che quest'opera del 1948 è tuttora basilare all'interno di una disciplina che ha conosciuto un grandissimo sviluppo e una ridefinizione notevole – non posso non citare almeno l'opera di Josef van Ess²⁷: non soltanto pietra miliare nello studio della prima e decisiva corrente teologica dell'Islam sunnita, il mu'tazilismo²⁸, ma assai più di questo, come dice il titolo collettivo dei sei volumi che la compongono: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* – ma nella cui storia l'*Introduction* di Anawati e Gardet rimane ancora oggi un punto fermo.

Nel solco dell'orientalismo del secolo precedente, alcuni studi anteriori all'*Introduction* avevano già descritto il *Kalām* come l'inserzione nell'in-

²⁵ Anawati-Gardet, 1961.

²⁶ Anawati-Gardet, 1948: p. 9: «Ce n'est donc pas une étude unilatérale de la genèse et de la méthodologie du kalām que nous présentons, mais un essai de théologie comparée. [...] Il nous fallait tout d'abord résister à une double tentation: celle de la polémique, et celle du syncrétisme. Ce n'est ni la réfutation du kalām au nom de la théologie chrétienne, ni l'inverse, que nous entendions entreprendre. Nous voulions comprendre et comparer, non discuter et combattre. Mais pour ce faire, rien n'eût été plus nocif que de viser à établir des équivalences hâtives. Transformer en équivalences des analogies, c'est-à-dire certaines ressemblances ou résonances s'inscrivant sur un fond de différences essentielles, est une trop fréquente tentation de facilité».

²⁷ van Ess, 1991-1995.

²⁸ Si tratta di una corrente teologica che afferma l'assoluta semplicità di Dio, sostiene che Dio è “tenuto” a fare il bene e che il Corano è, sì, la parola di Dio, ma creata e quindi interpretabile.

sieme delle convinzioni religiose dell'Islam nascente di temi e problemi tipici della filosofia greca. Questa prospettiva, riflessa nei titoli stessi dei saggi di Saul Horovitz²⁹ e Ignaz Goldziher³⁰ e presente anche altrove³¹, si ritrova nell'*Introduction*, con una precisazione importante: il ruolo della patristica greca. Già prima della nascita della filosofia arabo-islamica (*falsafa*), è a Damasco, durante il califfato Omayyade e all'epoca delle prime controversie tra gli esperti della religione dei conquistatori e quelli della religione dei popoli conquistati, che Anawati e Gardet collocano la trasmissione di temi filosofici greci già adattati nelle opere dei Padri della Chiesa ai problemi tipici della teologia cristiana³². Ciò non significa affatto che il *Kalām* derivi per loro dalla filosofia greca: il suo sviluppo è, al contrario, studiato prevalentemente nella sua dinamica interna, con la grande controversia del terzo secolo dell'Islam fra mu'tazilismo e letteralismo³³, con la nascita della corrente aš'arita³⁴, con il consolidarsi delle scuole e delle dottrine sia teologiche che giuridiche. Non manca però nella loro prospettiva il tema dell'interazione con la nascita e lo sviluppo della filosofia arabo-islamica. È proprio dall'inclusione dei procedimenti argomentativi della *falsafa* all'interno e a sostegno della teologia dogmatica che dipende, secondo Anawati e Gardet, la sclerotizzazione delle scuole, l'instaurarsi al cuore e al vertice dell'intellettualità musulmana di un "conservatorismo fossile" responsabile della progressiva paralisi in tutti gli aspetti della vita non solo culturale, ma anche sociale. Il punto è delicato e preferisco lasciare la parola agli autori, perché vedremo tra poco che è proprio questa tesi storiografica ad avere subito una revisione negli studi contemporanei. Anawati e Gardet riprendono da Ibn Ḥaldūn (m. 1406), il grande storico tunisino nel quale alcuni vedono un vero e proprio filosofo della storia e della società, la distinzione fra "antichi" e "moderni", il primo dei quali è al-Ġazālī (m. 1111): nemico della *falsafa* e in particolare di Avicenna, al-Ġazālī è al tempo stesso anche colui che perfeziona

²⁹ Horovitz, 1909.

³⁰ Goldziher, 1915-1916.

³¹ Ad es. Arberry, 1956.

³² Anawati-Gardet, 1948: pp. 220-237. È un tema che avrà grande sviluppo nell'opera di Harry Austryn Wolfson: cfr. Wolfson, 1976.

³³ Anawati-Gardet, 1948: pp. 39-52.

³⁴ La corrente prende il nome da Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (874-935), un teologo che, dopo aver professato a lungo il mu'tazilismo, lo sconfessò in particolare quanto al punto per cui Dio è "tenuto" a fare il bene, gettando così le basi del volontarismo divino assoluto che caratterizza la teologia posteriore; cfr. Anawati-Gardet, 1948: pp. 52-60.

l'inclusione del sillogismo aristotelico all'interno dei procedimenti argomentativi della teologia dogmatica.

Que signifie ce principe évoqué par Ibn Khaldûn? Rien d'autre que la liaison nécessaire et mutuelle établie par les anciens entre leur philosophie de la nature et le dogme. Or ce lien va se trouver brisé. Et c'est l'emploi d'une logique "nouvelle" qui y conduira. [...] Dans la *via antiqua* on n'a affaire qu'à une logique ancienne venue principalement du *fiqh*³⁵ et où le syllogisme aristotélicien n'a pas encore fait son apparition; dans la *via moderna* c'est ce dernier qui devient prédominant. [...] Il faudrait signaler également ici l'influence décisive qu'eut à certains égards sur la "voie des modernes" la *falsafa*, ce mouvement qui a donné naissance à des hommes comme al-Kindî, al-Fârâbî, Avicenna (Ibn Sînâ), Averroès (Ibn Rushd). [...] L'esprit qui les anime – rationalisme outrancier, déterminisme – ne pouvait qu'heurter l'attitude religieuse des ash'arites, toute pénétrée de la liberté absolue de Dieu et de sa toute-puissance. Mais leur influence fut immense. Même tenus pour suspects par l'orthodoxie à cause de certaines de leurs thèses, ils ne manquèrent pas de marquer, par contre-coup, l'élaboration de la théologie officielle d'une manière décisive. C'est en les combattant que l'un de leurs plus ardents adversaires, Ghazâlî, parvint à rénover l'islam et à faire prendre au *kalâm* conscience de lui-même dans l'affirmation de ses thèses majeures. [...] Il reste que la voie des modernes, de par sa confusion entre *falsafa* et *kalâm*, n'était pas sans receler plus d'un piège. [...] Cette confusion en effet [...] devient prépondérante en de nombreux traités postérieurs, où principes, objets et conclusions des deux disciplines ne sont plus aucunement distingués. Disons plutôt: où l'héritage de la *falsafa* prend le nom de *kalâm*, où le *kalâm* souvent n'est qu'une *falsafa* démarquée. [...] Cette prépondérance accordée à la philosophie ne manquera pas de susciter la colère des esprits religieux qu'effraie la spéculation à outrance et l'on verra un Ibn Taymiyya et son disciple Ibn al-Jawzî mener une vigoureuse campagne contre le *kalâm* lui-même. Mais ce n'est là qu'une flamme passagère: le *kalâm* va bientôt se raidir sous sa livrée ash'arite et, perdant la fraîcheur de ses premiers ardeurs, il va se scléroser dans les cadres stéréotypés des "manuels" indéfiniment commentés et recommandés. [...] Cette période de "conservatisme" est de beaucoup la plus longue de l'histoire du *kalâm*. Elle s'étale sur quatre ou cinq siècles, tout l'"âge moderne" du monde occidental. Elle correspond d'ailleurs à ces longs siècles d'engourdissement où le monde musulman tout entier, sous la tutelle de l'épée ottomane, se replia sur lui-même. [...] Les manuels de cet âge-là sont bien souvent un compendium de tout le passé, mais encadré et codifié par les solutions les plus rigides de l'école. [...] Le renouvellement que les apports de la *falsafa* auraient pu apporter au *kalâm*

³⁵ È la giurisprudenza islamica, fondata sul Corano nel suo aspetto normativo e articolata nei primi due secoli dell'Islam in quattro scuole giuridiche (sunnite) coesistenti e tuttora fonte di giurisprudenza.

avaient définitivement échoué. Pour n'avoir pas su reconnaître l'autonomie de la philosophie, pour avoir voulu se faire philosophie, le *kalām* des "modernes" déboucha sur le conservatisme rigide (Anawati-Gardet 1948: pp. 72-78).

Questa lunga citazione era necessaria, mi sembra, per mettere a fuoco il punto sul quale si manifesta un cambiamento di attitudine negli studi recenti. La dinamica di progressiva inclusione della filosofia arabo-musulmana all'interno del *Kalām* descritta da Anawati e Gardet non è più vista come fattore di sclerotizzazione in uno scolasticismo stanco e ripetitivo; piuttosto, come ciò che ha assicurato la sopravvivenza del pensiero filosofico. È in particolare su al-Ġazālī che si avverte questo mutamento di accento: da nemico della *falsafa* che nel tentativo di assestarle il colpo di grazia con la *Distruzione dei filosofi* si è attirato la replica di Averroè nella *Distruzione della distruzione*, egli compare negli studi odierni sotto la luce nuova di filosofo, si sarebbe tentati di dire, suo malgrado. Viene messa in dubbio a vario titolo l'attendibilità delle dichiarazioni con le quali egli proclamò la sua ostilità alla filosofia; si fa notare come la sua confutazione delle tesi dei filosofi sia essa stessa intrisa di filosofia, non solo nella tecnica argomentativa ma anche nella più fondamentale fiducia nel potere della ragione, che lo porta ad affermare trionfalmente che le tesi dei filosofi sono false in quanto auto-contraddittorie: una sorta di prova *ex post* della durevole verità di quanto Aristotele afferma nel libro *Gamma* della *Metafisica* circa il fatto che anche coloro che negano l'argomentazione filosofica in realtà la stanno affermando, dal momento che la usano. Non è possibile in questa sede nemmeno tentare una panoramica, cursoria quanto si vuole, delle posizioni della ricerca su un autore così cruciale e così complesso, e mi limito a indicare alcuni studi recenti che le riflettono³⁶.

Non è soltanto al-Ġazālī, però, che si ritrova modernamente trasformato

³⁶ Cfr. Griffel, 2009 e i contributi raccolti in Tamer, 2015 e Griffel, 2015. Riassumo solo un tema, particolarmente indicativo e condiviso nella letteratura recente malgrado la diversità delle posizioni specifiche: si sottolinea in vari studi come al-Ġazālī assegni al *Kalām* il compito di riscuotere gli animi dalla mera adesione per obbedienza passiva, attraverso prove ottenute tramite il ragionamento. Shihadeh, 2005: p. 143 esprime bene questo punto: «The second function he assigns to *kalām* concerns dispelling doubts that may plague the average believer's mind, by providing persuasive proofs (*dalīl*) for the orthodox creed. As such, the *mutakallim* will arrive to more or less the same point at which the average uncritical imitator (*muqallid*) stands, namely mere belief (*i'tiqād*) in the truth of the formal expressions of the doctrines that constitute this creed». Questa funzione apologetica del *Kalām* è tradizionale negli studi su al-Ġazālī, beninteso; ma la letteratura recente sottolinea la sua dichiarata ostilità al *taqlīd* (adesione per obbedienza) come un elemento filosofico, in quanto argomentativo, del suo pensiero.

da giustiziere della filosofia in suo custode, volontario o meno: sono le grandi sintesi teologiche di epoca classica – quella che coincide cronologicamente con il nostro medioevo – a venire presentate come altrettante forme di appropriazione del linguaggio e dei temi della *falsafa*. È certamente questione dell'uso delle procedure argomentative “aristoteliche” su cui Ibn Ḥaldūn aveva richiamato l'attenzione come sullo spartiacque fra teologia antica e moderna; è questione anche, in modo forse ancora più strutturale, della presenza di una visione del mondo – dottrina dell'essere, cosmologia, natura dell'anima umana – che viene a costituirsi come parte integrante dei sistemi teologici di epoca classica, e che vari studi contemporanei tendono a presentare come la forma nella quale la *falsafa* sopravvisse all'interno dell'Islam ben oltre Averroè. Per le osservazioni conclusive di questa sommaria presentazione, concentriamoci ora su uno degli esponenti più importanti della teologia “moderna” secondo Ibn Ḥaldūn: Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Oltre alla sua importanza intrinseca, di cui parlerò fra un attimo, anche il fatto che un volume di qualche anno addietro lo metta tematicamente a confronto con Tommaso d'Aquino³⁷ suggerisce di dedicargli le osservazioni conclusive.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī è stato uno dei più importanti teologi aš'ariti di epoca classica. Il suo monumentale commento del Corano, che consta di 32 volumi³⁸, è un classico; le sue sintesi di teologia dogmatica lo resero un maestro celebre già in vita, ed è lui che Ibn Ḥaldūn cita per esemplificare l'inclusione dell'argomentazione “aristotelica” nella teologia dei “moderni”³⁹ di cui si è detto. Questo quasi-contemporaneo dei teologi latini citati sopra, vissuto negli odierni Iran, Uzbekistan e Afghanistan fra il 1149 e il 1210, è stato studiato anche in passato dai massimi esperti di teologia islamica⁴⁰, ed è oggi presentato come un esempio della tesi per cui la filosofia greco-araba, invece di essere stata sopraffatta e annientata dalla teologia dogmatica, ha continuato a vivere al suo interno. In questa chiave sono state messe in evidenza la sua attitudine “razionalistica” nei confronti della profezia⁴¹ e in generale dell'interpretazione coranica⁴², l'abbandono del volontarismo asso-

³⁷ İskenderoğlu, 2002.

³⁸ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Taḥṣīn al-kabīr aw-Mafāṭīḥ al-Ġayb* (Grande commento, o le chiavi dell'occulto): v. 'Abd al-Ḥamid, 1933.

³⁹ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, p. 457.4-5 al-Iskandaranī. Per due commenti significativamente diversi sulla testimonianza di Ibn Ḥaldūn cfr. Shihadeh, 2005: p. 175 e Street, 2005: p. 100, n. 4.

⁴⁰ Cfr. ad es. Goldziehr, 1912; Anawati-Gardet, 1948: pp. 162-164; Arnaldez, 2002.

⁴¹ Abrahamov, 2000.

⁴² Jaffer, 2015.

luto che caratterizza la teologia aš'arita in favore di una fondazione razionale della condotta morale in base all'accordo pieno tra teologia e filosofia⁴³, e appunto un'attitudine parallela a quella di Tommaso quanto alla questione cosmologica centrale dell'eternità o creazione temporale del mondo⁴⁴.

Tutto questo è di estremo interesse e lo storico della filosofia che ha sete di imparare ed è felice di ampliare fino a Herat (dove un sultano Ġūrīde fece costruire una *madrasa*⁴⁵ per Fahr al-Dīn al-Rāzī e dove egli morì) ed anche oltre l'ambito di influenza della filosofia greca non può che attendere con impazienza ulteriori edizioni, traduzioni e analisi di queste e altre opere sue e dei teologi che ci appaiono così sotto questa nuova luce. Concludo però con due osservazioni, non nello spirito di un supercilioso *caveat* che non ho titolo ad emettere, ma, proprio al contrario, nello spirito del dilettante entusiasta che aspetta degli specialisti nuovo materiale per riflettere. Sia in logica⁴⁶ che in metafisica⁴⁷, gli specialisti hanno già osservato che Fahr al-Dīn al-Rāzī, come gli altri teologi della sua epoca e quelli posteriori, ha perduto ogni contatto con i testi primari della tradizione filosofica greco-araba, cioè le traduzioni arabe delle opere filosofiche, in particolare aristoteliche. È la sintesi di Avicenna, per lui, che rappresenta la *falsafa*, che la include e ne è portavoce. Come abbiamo visto sopra, i teologi latini che hanno discusso lo statuto epistemico della teologia sono invece anche autori di commenti sugli *Analitici Posteriori*: così Alberto e Tommaso, i più celebri, così anche Rodolfo il Bretone, Roberto Grossatesta, Egidio Romano, Walter Burley. È forse dal diretto confronto con il testo di Aristotele che emerge per questi autori una più acuta consapevolezza della distinzione dei linguaggi filosofico e teologico, una visione più chiara delle difficoltà che si incontrano se si vuole sussumere la *scientia per humanam inventionem* e quella *per divinam inspirationem* sotto un unico modo di conoscenza che le comprenda entrambe. Gli esiti della mancata distinzione sono stati lucidamente individuati dal sommo esperto contemporaneo di scienza greco-araba, Gerhard Endress:

Es war Avicennas Interpretation des philosophischen Weltbildes, welche die Philosophie des islamischen Ostens prägte; und es war al-Ġazālīs Kritik, die alle nachfolgenden Diskussionen zwischen Philosophie und Theologie im Islam

⁴³ Shihadeh, 2006.

⁴⁴ V. n. 37.

⁴⁵ È la scuola superiore di formazione giuridica e teologica.

⁴⁶ Street, 2005.

⁴⁷ Eichner, 2007.

bestimmte. [...] Zunächst vor der Toren der Madrasa, aber zunehmend in den Schulen selbst verbinden die Lehrer der Sharia *ma'qūlāt* und *manqūlāt*⁴⁸, gesellen sich die rationalen Wissenschaften zu den islamischen Disziplinen der Rechtsschule, bildet sich eine durch Philosophie verwissenschaftliche Theologie: Klerikalisierung der Wissenschaften und Verwissenschaftlichung der Religion wird die Grundströmung des nachmongolischen Islam (Endress, 2005: pp. 119-120).

Ciò mi porta ad esprimere una seconda differenza tra Tommaso e Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Nell'esaminare in chiave epistemologica lo statuto della teologia, mi sembra di vedere un Tommaso che prende le distanze da se stesso e mette a tema le condizioni di verità e i limiti strutturali del proprio linguaggio: è soprattutto il passo della questione disputata 14 *De Veritate* citato sopra che suggerisce l'idea. Non mi sembra che questo elemento sia presente né in al-Ġazālī, né in Faḥr al-Dīn al-Rāzī; ma se per lo storico della filosofia già questa è una domanda importante da rivolgere all'islamologo, egli ne ha in serbo una ancora più pressante – e non solo in quanto storico della filosofia. Questa presa di distanza, questo sforzo di oggettivazione del proprio linguaggio, non si sono dati in teologia musulmana perché non si sono dati e basta, ma possono darsi, oppure non si sono dati perché non si devono dare, e nessuno si augura che si diano? Su questo punto è ovviamente autorevole in prima istanza la voce della teologia musulmana contemporanea.

Bibliografia

- ‘Abd al-Ḥamīd, M.M. (ed., 1933), Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Taḥṣīn al-kabīr aw Mafāṭīḥ al-Ġayb*, al-Maṭbā'a al-bahīyya al-miṣriyya, Cairo.
- Abrahamov, B. (2000), *Religion versus Philosophy. The Case of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's Proofs for Prophecy*, in «Oriente Moderno», n.s. 19, pp. 415-425.
- Anawati, G.-C. - Gardet, L. (1948), *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, préface de Louis Massignon, Vrin, Paris, 1981³ (Études de philosophie médiévale, 37).
- Anawati, G.-C. - Gardet, L. (1961), *Mystique musulmane. Aspects et tendances – Expériences et techniques*, Vrin, Paris (Études musulmanes, 8), varie ristampe.
- Arberry, A.J. (1956), *Revelation and Reason in Islam. The Forwood Lectures for 1956*, George Allend & Unwin-The Macmillian Company, London-New York.
- Arnaldez, R. (2002), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī, commentateur du Coran et philosophe*, Vrin, Paris (Études musulmanes, 37).

⁴⁸ Scienze razionali (*ma'qūlāt*, cfr. *‘aql*, “intelletto”) e scienze trasmesse dalle fonti tradizionali islamiche, Corano e *Sunna* (*manqūlāt*, cfr. *naql*, “trasmissione, tradizione”).

- Blondel, M. (1931), *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, in «Revue de métaphysique et de morale», 38, pp. 599-606.
- Borrmans, M. (2013), *Louis Massignon et les chrétiens*, in «Annali di scienze religiose», 6, pp. 255-270.
- Bréhier, É. (1927), *Histoire de la philosophie*, t. I. *L'Antiquité et le Moyen Age*, F. Alcan, Paris.
- Bréhier, É. (1931), *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, in «Revue de métaphysique et de morale», 38, pp. 133-162.
- Chenu, M.-D. (1927), *La théologie comme science au XIII^e siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 2, pp. 31-71.
- Chenu, M.-D. (1957a), *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1942², 1957³ (Bibliothèque Thomiste, 33); trad. it. di M. Spranzi-M. Vigevani, Jaca Book, Milano 1971, varie ristampe.
- Chenu, M.-D. (1957b), *La théologie comme science au douzième siècle*, Paris (Études de philosophie médiévale, 45).
- Corbini, A. (2006), *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze (Unione Accademica Internazionale. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi, 20).
- De Libera, A. (1991), *Les études de philosophie médiévale d'Étienne Gilson à nos jours*, in Imbach-Maierù, pp. 21-50.
- de Lubac, H. (1960), *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Première Partie, t. I-II; Deuxième Partie, t. I-II Aubier, Paris 1959-1964.
- Dondaine, H. (1953), *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Eichner, H. (2007), *Dissolving the Unity of Metaphysics. From Faḥr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Ṣadrā al-Šīrāzī*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 23, pp. 139-197.
- Endress, G. (2005), *Die dreifache Ancilla. Hermeneutik und Logik im Werk des Sayfaddin al-Āmidī*, in Perler-Rudolph 2005, pp. 117-145.
- Faes de Mottoni, B. (1977), *Il Corpus Dionysianum nel Medioevo. Rassegna di studi 1900-1972*, Il Mulino, Bologna.
- Gardet, L. (1958), *Thèmes et textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée*, Alsatia, Paris (Sagesses et cultures, s.n.).
- Gardet, L. (1972), *Études de philosophie et de mystique comparées*, Vrin, Paris (Bibliothèque d'histoire de la philosophie, s.n.).
- Gilson, É. (1960a), *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris.
- Gilson, É. (1960b), *Elements of Christian Philosophy*, Doubleday & Co., New York; trad. it. di G. Caletti, Morcelliana, Brescia 1964.

- Gilson, É. (1932), (1969²), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, Université d'Aberdeen, Vrin, Paris; seconda edizione rivista, Vrin 1969 (Études de philosophie médiévale, 33), varie ristampe.
- Gilson, É. (1972²), *L'être et l'essence. Deuxième édition revue et augmentée*, Vrin, Paris (Problèmes et controverses, s.n.); 1^a ed. 1948.
- Goldziehr, I. (1912), *Aus der Theologie des Fakhr al-dīn al-Rāzī*, in «Der Islam», 3, pp. 213-247.
- Goldziehr, I. (1915-1916), *Hellenistische Einfluss auf Mu'tazilitische Theorien*, in «Der Islam», 6, pp. 173-177.
- Griffel, F. (2009), *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford U.P., Oxford-New York.
- Griffel, F. (ed., 2015), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, vol. 2, Brill, Leiden.
- Horowitz, S. (1909), *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, Breslau (Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung).
- Imbach, R. - Maierù, A. (a cura di, 1991), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale Roma 21-23 settembre 1989, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- İskenderoğlu, M. (2002), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Brill, Leiden (Islamic Philosophy, Theology, and Science, 48).
- Jaffer, T. (2015), *Rāzī, Master of Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning*, Oxford U.P., Oxford.
- Maritain, J. (1932), *De la notion de philosophie chrétienne*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 34, pp. 153-196.
- Minio Paluello, L. (1952), *Iacobus Veneticus Graecus Canonist and Translator of Aristotle*, in «Traditio», 8, pp. 265-304 (rist. in Id., *Opuscula. The Latin Aristotle*, Hakkert, Amsterdam 1972, pp. 189-228).
- Minio Paluello, L. - Dod, B.G. (1968²), *Aristoteles Latinus IV, 1-4. Analytica Posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive Ioannis, Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka* ed. L. Minio-Paluello et B.G. Dod, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges.
- Perler, D. - Rudolph, U. (Hrsg., 2005), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Brill, Leiden-Boston (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 84).
- Shihadeh, A. (2005), *From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 15, pp. 141-179.

- Shihadeh, A. (2006), *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Brill, Leiden.
- Street, T. (2005), *Faḥraddīn ar-Rāzī's Critique of Avicennan Logic*, in Perler-Rudolph 2005, pp. 99-116.
- Tamer, G. (2015), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, vol. 1, Brill, Leiden.
- Torrell, J.-P. (1998), *La Somme de Théologie de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris (Per una storia d'Occidente. Chiesa e società, s.n.).
- Torrell, J.-P. (2008), *Le théologie catholique. Deuxième édition revue et augmentée d'un post-scriptum*, Cerf, Paris.
- Torrell, J.-P. (2015), *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour*, Cerf, Paris.
- van Ess, J. (1991-1995), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Band 1-6, de Gruyter, Berlin-New York.
- Wolfson, H.-A. (1976), *The Philosophy of the Kalam*, Harvard U.P., Cambridge (MA)-London.

English title: The theological discourse. Historiographical accounts on Medieval Christian theology and Muslim theology (Kalām).

Abstract

Theology as a science arises in Medieval Christian thought chiefly as a result of the comparison with the Aristotelian criteria for demonstrative reasoning. Through an excursus on the historiography on Medieval theology, both Christian and Muslim, this article compares the development of theology in both areas, and suggests that direct acquaintance with the text of Aristotle's Posterior Analytics plays a role in the appraisal of the nature of the theological discourse.

Keywords: Medieval Theology, Christian; Medieval Theology, Muslim; demonstrative science.

Cristina D'Ancona
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere
Università di Pisa
cristina.dancona@unipi.it

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2017