

Excursus

IL CONCETTO DI RIVELAZIONE
NEL PENSIERO DI GUGLIELMO DI OCKHAM
E DI GABRIEL BIEL

PIERRE RÉGINALD CREN

BIBLIOGRAFIA

C. RUCH, art. *Biel*, in *DTbC* II, 814-825; P. VIGNAUX, art. *Nominalisme*, in *DTbC* XI, 717-784; ID., art. *Occam*, in *DTbC* XI, 876-889; F.X. LINSENMANN, «Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus», in *TbQ*, 47 (1865), 449-481.601-676; C. FECKES, «Gabriel Biel, der erste große Dogmatiker der Universität Tübingen, in seiner wissenschaftlichen Bedeutung», in *TbQ*, 108 (1927), 50-76; A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, M 1930; ID., *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Fr 1964; A. VAN LEEUWEN, «L'Église, règle de foi, dans les écrits de Guillaume d'Occam», in *ETbL*, 11 (1934), 249-288; P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, P 1934; R. GUELLEY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, P 1947; L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam, I. L'homme et les œuvres*, P 1950; ID., «Les rapports entre la raison et la foi d'Occam», in *AHD*, 22 (1962), 33-92; L. GRANE, «Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes», in *ZThK*, 53 (1956), 53-75; P. CHOJNACKJ, *Les facteurs et les limites de la connaissance humaine d'après la critique d'Occam et de Nicolas d'Autrecourt: L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen-Âge*, Lv 1960, e *Collectanea Theologica*, 29 (1958), 98-105; PH. BOEHNER, *Collected articles on Ockham*, NY 1958; F. CLARK, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, Lo 1960; ID., «A New Appraisal of Late-Medieval Theology», in *Gr*, 46 (1965), 733-765; H.A. OBERMAN, «Some notes on the theology of Nominalism with attention to its relation to the Renaissance», in *Harvard Theol. Rev.*, 53 (1960), 47-76; ID., *The Harvest of medieval Theology. Gabriel Biel and late medieval Nominalism*, Cambridge, Mass. 1963; ID., *Forerunners of the Reformation. The Shape of late medieval Thought*, NY 1966.

[G. BARBAGLIO, *Fede acquisita e fede infusa secondo Duns Scoto, Occam e Biel*, Brescia 1968; W. ERNST, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation*, L 1972; H.G. GELBER, *Logic and Trinity: A Clash of Values in Scholastic*

Thought. 1300-1335, Diss. Univ. of Wisconsin 1974; H. SCHÜSSLER, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonisches Problem im Spätmittelalter*, Wie 1977. Su Guglielmo Ockham: K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wie 1975; J. SCHLAGETER, *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham*, M_n 1975; G. KOEPGEN, *Wilhelm von Ockham. Anfang und Ende der Reformation*, Rb 1976; M. MC CORD ADAMS, *William Ockham*, Notre Dame-Indiana 1987. Su Gabriel Biel: D.R. JANZ, «A Reinterpretation of Gabriel Biel on Nature and Grace», in *Sixteenth Century Journal*, 8 (1977), 104-108; M.L. PICASCIA, *Un occamista quattrocentesco: Gabriel Biel*, Fi 1979; A.E. MC GRATH, «The Anti-Pelagian Structure of 'Nominalist' Doctrine of Justification», in *ETL*, 57 (1981), 107-119; M. SCHRAMA, *Gabriel Biel en zijn leer over de allerheiligste drieuldigheid volgens het eerste boek van zijn Collectorium*, M_n 1981; J.L. FARTHING, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretation of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation*, Durham-Lo 1988.]

Nella storia culturale dell'epoca di passaggio fra medioevo e rinascimento il pensiero di Ockham è una tappa importante, caratterizzata da un forte ed autonomo sforzo di rinnovare l'impostazione dei problemi. Per lungo tempo i teologi e gli storici della cultura hanno avuto la tendenza a disconoscere il senso positivo del pensiero di Ockham. Lo consideravano essenzialmente come l'opera di un filosofo, che si è smarrito per aver sciolto ogni freno alla logica, oppure sono rimasti prigionieri delle grandi sintesi del XIII secolo, da loro ritenute i modelli perfetti della teologia medievale, per cui riuscivano a vedere solo l'effetto distruttivo della dialettica occamista sui sistemi dottrinali del secolo precedente. Così l'occamismo appare come «la decadenza della scolastica medievale» (Giacon), «la triste parodia della vera scolastica» (Grisar). Tali giudizi, che trascuravano il contributo positivo di Ockham alla storia delle idee, oggi vanno sottoposti ad una correzione radicale. Ora si è riconosciuto che Ockham e molti dei suoi discepoli sono stati soprattutto veri teologi ortodossi, come è stato dimostrato soprattutto da Hochstetter, Böhner e Oberman, e che essi hanno aperto nuovi orizzonti alla teologia medievale.

Se si vuol comprendere il senso del concetto di rivelazione nella scuola di Ockham, non ci si può contentare di un semplice bilancio degli asserti formali fatti dagli esponenti della scuola su questo concetto. Questi asserti sono sorprendentemente stringati, poiché i loro autori, a differenza di Tommaso d'Aquino, non hanno lasciato alcuna sintesi sul

complesso delle questioni teologiche, ma soprattutto per il fatto che il loro interesse principale non era rivolto alla costruzione di una teologia della rivelazione, ma ad altri intenti. Per mettere in rilievo il contributo proprio degli occamisti a questa teologia, dobbiamo fare un lavoro più ampio e tentare di cogliere il clima complessivo dell'occamismo, il nuovo orizzonte teologico che ne risulta, entro il quale soltanto si può chiarire e determinare il concetto di 'rivelazione'. Ciò che in effetti l'opera di Ockham aggiunge al nuovo pensiero medievale non è tanto una serie di elementi da aggiungere ad una sintesi già data, quanto piuttosto un nuovo inquadramento, un tentativo di riadattare rapporti di fondo, che condizionano il complesso dell'opera teologica. La conoscenza occamista della 'rivelazione' si può cogliere solo entro questa ristrutturazione.

Parliamo qui di *Guglielmo di Ockham* († 1347) e di *Gabriel Biel* († 1495). Limitazione giustificata dal fatto che in tal modo si riesce ad aver presente il movimento della *via modernorum* correttamente, cogliendone il punto di partenza e quello di arrivo.¹ Si deve però ricordare che la linea di pensiero nata da Ockham non è affatto monolitica e omogenea, ma si è ramificata in più tendenze conflittuali. Nel riferirci solo a Gabriel Biel fra i seguaci di Ockham, trascuriamo sia l'ala sinistra del movimento (Holkot, Woodham, Autrecourt, Mirecourt), sia l'ala destra agostiniana (Rimini, Oyta, Bradwardine), come pure la scuola sincretistica di Parigi (intorno a Giovanni da Ripa e Pietro Philargis di Candia).

La teologia di Biel, che vuol essere fedele discepolo del *Venerabilis Inceptor*, senza esserlo veramente in ogni punto, è moderatamente occamista, è una teologia di cui si è detto giustamente che è una tipica «teologia di mediazione».² Anche se i 'moderni' non sono stati d'accordo su singoli temi teologici come la dottrina della giustificazione, però tutti consentivano nell'adozione del nuovo orientamento teologico e quindi nel riferirsi ad un solo e medesimo concetto fondamentale di rivelazione.

¹ C'è da dubitare che l'espressione di tono polemico «teologia nominalista» sia la categoria giusta per designare tutto il movimento teologico nato da Guglielmo di Ockham. È meglio parlare di «via moderna» contrapposta a «via antiqua», cioè alla scolastica classica. Cfr. N. HÄRING, *Die Theologie der Erfurter Augustiner-Eremiten B.A. von Usingen, Limburg 1939*, 25-29; G. RITTER, *Studien zur Spätscholastik*, II, Hei 1922, 17; F. CLARK, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, Lo 1960, 304 s.

² Su questa classificazione dei «moderni» vedi H.A. OBERMAN, «Some notes on the theology of Nominalism with attention to its relations to the Renaissance», in *Harvard Theol. Rev.*, 53 (1960), 51-56.

I. IL DIO ONNIPOTENTE E MISERICORDIOSO

Base e culmine dell'universo occamistico è la semplice affermazione della rivelazione sulla onnipotenza divina. Certamente la teologia precedente non aveva trascurato questo articolo di fede. La novità in Ockham consiste nel dare una funzione centrale a quello che era stato un concetto accanto ad altri. Si trasforma così la visione teologica, e si spostano le relazioni fra filosofia e fede. Il Dio cristiano viene così sottratto agli errori che secondo Ockham erano stati introdotti nel pensiero teologico dall'influsso almeno in parte sensibile dell'aristotelismo arabo. Questo ritiene Dio un principio metafisico, che agisce con necessità assoluta e crea un mondo immutabile, le cui leggi immutabili possono essere scoperte dalla ragione, che si arroga anche il diritto di definire ciò che Dio stesso è. La reazione di Ockham, già accennata in Duns Scoto, è quella di un credente, che vuol richiamarsi al Dio dei cristiani, onnipotente, signore assoluto, che domina infinite possibilità, un *Deus absconditus*, le cui decisioni non possono venir contestate dall'uomo, né commisurate alla sua ragione. Il mondo creato viene riportato alla sua contingenza che non permette razionalizzazioni, e Dio è in primo piano, nel mistero della sua libertà insondabile.³

Questa teologia dell'onnipotenza trova un'espressione logica nella dialettica tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Mentre nei teologi dei secoli precedenti essa ha un ruolo marginale, ora diventa un pilastro del pensiero occamista.⁴ Nell'applicarla continuamente e senza eccezioni su tutti i piani, risulta che ogni realtà data nel mondo, che si tratti del campo della natura o della grazia, ha come suo orizzonte originario la libertà del creatore, che sfugge sostanzialmente alla presa della pura ragione.⁵ L'ordine stabilito, quello della *potentia ordinata*, non è decaduto in una necessità assoluta, ma resta una possibilità realizzata fra in-

³ «The theological concept of God is not merely one of many aspects of the inner core of Nominalism, but its concept of God and Revelation is at the heart of this movement, while logic is its expression in philosophical language» [La concezione teologica di Dio non è più uno dei molti aspetti del nucleo del nominalismo, ma il suo concetto di Dio e della rivelazione è il cuore di questo movimento, mentre la logica ne è l'espressione in linguaggio filosofico] (H.A. OBERMAN, «Some notes», 49).

⁴ Si può confrontare da un lato UGO DI SAN VITTORE (PL, 176,214) e TOMMASO D'AQUINO (S. Tb I 25,5 ad 1 e testi paralleli), dall'altro OCKHAM (Quolibet 6 q. 1,1) e BIEL (I Sent. d. 17 q. 1 H; IV Sent. d. 1 q. 1 K). Edizioni usate: OCKHAM, *Opera plurima: Super IV libros sententiarum*, Ly 1494-1496; Id., *Quolibet septem et Tractatus de sacramento altaris*, Str 1491; BIEL, *Epitome et collectorium ex Occamo circa quatuor sententiarum libros*, T 1501.

⁵ Cfr. OCKHAM, II Sent. qu. 4 e 5; PH. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, NY 1958, 428.

finite altre possibilità realizzabili, restando fermo il principio che possibile è ciò che non sia contraddittorio.⁶ L'ordine stabilito risulta così l'effetto di un decreto a cui Dio non è obbligato. Il Dio del pensiero occamista è il Dio della gratuità assoluta. Ma la libertà di arbitrio non significa arbitrarietà.⁷

L'ordine stabilito non risulta da un'arbitrarietà divina, ma da una misteriosa sapienza e da un amore misericordioso. Come scrive Vignaux, «la dialettica della *potentia absoluta* non manifesta soltanto l'ampiezza di una libertà, ma fa intravedere nell'ordine stabilito una sovrabbondanza di amore generoso».⁸ Ma se questo ordine dato promana dalla sapienza di Dio, identica al suo essere e come questo inconoscibile per il *viator*, esso non vincola di necessità la libertà divina che lo ha scelto; esso sfugge cioè alla necessità metafisica e lascia l'intelligenza in presenza del mistero del Dio nascosto, della sua semplicità sostanziale e dei suoi doni.⁹

⁶ «...Articulus fidei: credo in Deum patrem omnipotentem, quem sic intelligo quod quodlibet est divine potentie attribuendum quod non includit manifestam contradictionem» (OCKHAM, *Quolibet*, 6 q. 6).

⁷ «Deus nihil potest facere inordinate» (OCKHAM, *Quolibet*, 6 q. 1, 1; cfr. BIEL, III Sent. d. 17 q. 1 H). «Non enim potest a divina bonitate procedere aliquid vanum et inutile, sicut nec a divina essentia aliquid inordinatum. Dei enim perfecta sunt opera etiam si nos lateat utilitas doni» (BIEL, III Sent. d. 23 q. 2 N). Dal nostro punto di vista, l'agire di Dio può apparire capriccioso, tuttavia in se stesso è saggio.

⁸ P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, P 1934, 133. Cfr. *ibid.*, nota 3: «Apercevant la Libéralité derrière la Liberté, la Miséricorde derrière la Puissance, nous n'acceptons point de définir l'occamisme par 'l'arbitraire divin'...» [Nello scorgere la Liberalità dietro la Libertà, la Misericordia dietro la Potenza, non accettiamo di definire l'occamismo in base all'arbitrarietà divina'...]. In particolare nella riflessione sulla giustificazione il pensiero occamista scopre per mezzo della dialettica della *potentia absoluta* la sovrabbondanza dell'amore divino. «Ipse (Deus) nullius debitor est; ideo quicquid facit ex libertate sua habet» (OCKHAM, III Sent. q. 5 L); «semper contingenter et libere et misericorditer et ex gratia sua beatificat» (OCKHAM, I Sent. d. 17 q. 1 L M; cfr. *Quolibet*, 6 q. 1; BIEL, I Sent. d. 17 q. 1 F).

⁹ «Attraverso questa contingenza, attraverso questa libertà, scopriamo all'origine della grazia e della natura un atto assolutamente gratuito, che si fonda per così dire nell'essere divino, nell'abisso della semplicità, e in esso si perde: poiché ogni analisi ne è impossibile, il nostro pensiero non ha più niente cui attenersi» (P. VIGNAUX, *Justification*, 139). I doni di Dio non sono regolati dalla nostra logica. Ockham, che in uno dei suoi principi fondamentali asserisce: «pluritas nunquam ponenda est sine necessitate» (OCKHAM, I Sent. d. 17 q. 3 A; *Quolibet*, 6 q. 10; *De Sac. alt.* II 28; BIEL, III Sent. d. 14 q. un. A), riconosce però: «frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod potest facere mediantibus paucioribus; nec ideo male facit quia eo ipso quod ipse vult bene et juste factum est» (OCKHAM, I Sent. d. 17 q. 3 F; cfr. BIEL, I Sent. d. 14 q. 2 D; d. 17 q. 1 K). È un'impresa impossibile, agli occhi del 'Venerabilis Inceptor', il voler concepire una logica soprannaturale o divina, separata dalla logica naturale, come erratamente attribuiscono a Ockham HOLKOT o l'autore del *Centiloquium*. «Ipse (Deus) enim est cui nullus dicere potest: cur ita facis» (BIEL, I Sent. d. 17 q. 1 F).

II. LA SFERA DELLA RIVELAZIONE

Nell'orizzonte del possibile, aperto grazie all'incessante riferimento alla *potentia absoluta*, la contingenza e la gratuità dell'ordine posto da Dio, cioè la sua necessità puramente ipotetica, di cui per conseguenza non possiamo avere notizia in una speculazione a priori, postula la necessità assoluta di una rivelazione intesa come spiegazione data da Dio sui suoi liberi decreti, inseparabili dalla sua essenza.¹⁰ Quindi nel pensiero occamista la rivelazione non è intesa semplicemente come un'informazione integrativa sul mistero di Dio e della sua opera. Al contrario la tendenza occamista è portata ad affermare quanto segue: poiché tutte le cose sono create dalla libertà del Dio nascosto, e poiché al di fuori della fede non c'è alcun ponte fra l'ordine posto e l'essere di Dio la cui volontà è causa di questo ordine, ma tutt'al più si può trovare un appoggio nell'ordine del probabile, la rivelazione è concretamente identica all'unica informazione assolutamente vera che il *viator* può ottenere circa le intenzioni divine.

In conseguenza le teodicee dei filosofi arabi vengono per la massima parte demolite e dimostrate false; le speculazioni teologiche di tipo deduttivo, fondate sull'ontologia, vengono private del loro credito; il campo della conoscenza naturale di Dio vien messo da parte.¹¹ Non si annacqua più il vino. La luce della fede ha riportato la ragione naturale nell'oscurità.¹² La sfera della ricerca razionale e quella della fede sono rigorosamente separate. Addirittura può succedere che si trovino

¹⁰ «Il mondo diventa libero per la storia divino-umana, che è raccontata dalla sacra Scrittura, nella quale è inserita la vita del cristiano» (P. VIGNAUX, *Philosophie du Moyen Âge*, P 1958, 157). Questa osservazione a proposito di Duns Scoto si adatta benissimo anche al pensiero di Guglielmo di Ockham.

¹¹ Anche se la ragione umana può dimostrare che Dio esiste, nel senso del migliore fra tutti gli esseri, che è buono, vivo, sapiente e intelligente, non può dimostrare però la sua unicità (OCKHAM, *I Sent.* d. 2 q. 10; *Quotl.* 1 q. 1; BIEL, *Sent. Prolog.* q. 1 D; *I Sent.* d. 2 q. 10 F-G ecc.), nonostante se ne possa riconoscere la probabilità. Parimenti la libertà di Dio, benché la teologia ne possa dimostrare la verosimiglianza per via razionale (persuasio), diventa nota all'uomo solo per mezzo della rivelazione. Perciò secondo Ockham nessun filosofo pagano ha realmente colto il problema della contingenza (OCKHAM, *II Sent.* q. 4-5 E; PH. BOEHNER, *o.c.*, 428 s.).

¹² «Sed et in adventu maioris luminis fidei, quo sol Christus illuminat venientes in hunc mundum, sol intelligentie naturalis contenebrescat, nihil continetur, nec possibilitatem aut causas requirat, aut prevaleat in suo lumine adversus divina instituta que per fidem innotescunt, scientes quia quod stultum est dei sapientius est hominibus» (BIEL, *Sermones dominicales de tempore*, Hagenua 1510, 4 E). Ma nell'interpretazione di un tale testo si deve tener conto del suo carattere oratorio. La contrapposizione della luce della fede alla luce della ragione naturale non ha lo scopo di negare ogni valore alla seconda, ma di indicarne l'ordine proprio, che viene trasceso da quello della rivelazione.

in contrasto, come è dimostrato dalla riflessione sul mistero della Trinità.¹³

Così il pensiero occamista in tutto e per tutto può essere solo questione del credente, e si accentua con nuova forza la funzione di primo piano spettante alla rivelazione nella nostra conoscenza di Dio e della sua opera di creazione e di salvezza. Del resto è significativo il fatto che il pensiero occamista cominci con l'asserire un puro articolo di fede: «Credo Deum omnipotentem», e che Ockham intraprenda l'opera di liberazione cristiana del pensiero teologico, che costituisce il suo compito, a partire da questo.¹⁴

La rivelazione fa quindi dono agli uomini dell'informazione su ciò che è Dio e sull'ordine di salvezza che egli ha posto: un'informazione su ciò che è necessario e contingente nel campo della religione, in vista della comunicazione della felicità eterna.¹⁵ La rivelazione riceve il suo carattere di assoluta certezza unicamente dall'autorità di colui che rivela, dalla verità prima infallibile, e non da una qualsiasi evidenza razionale o sperimentale.¹⁶ I profeti, Cristo e gli apostoli hanno il compito di farsene mediatori umani. A questo scopo Dio infonde nella loro intelligenza disposizioni permanenti di percezione e di affermazione, che procurano loro la conoscenza della rivelazione divina, e i carismi necessari come strumenti della loro missione.¹⁷ Su questo piano, la cono-

¹³ OCKHAM, *I Sent.* d. 30 q. 1 A B; d. 2 a. 1 F; cfr. P. VIGNAUX, art. *Nominalisme*, in *DThC XI*, 776 s.; PH. BOEHNER, *o.c.*, 367 s.

¹⁴ «Non potest probari quod Deus est omnipotens sed sola fide tenetur» (OCKHAM, *Quotl.* 1 q. 1; 2 q. 2; 3 q. 1; 7 q. 11 s.; BIEL, *I Sent.* d. 42 q. un. D).

¹⁵ «Omnes veritates necessarie viatori ad eternam beatitudinem...» (OCKHAM, *Sent. Prolog.* q. 1 F); «ad eternam salutem habendam» (BIEL, *Sent. Prolog.* q. 1 D). «Fides est noticia adhesiva certa et firma veritatis ad religionem pertinentis per revelationem accepta» (BIEL, *III Sent.* d. 23 q. 2 D). Sulla rivelazione di contingenti eventi futuri cfr. OCKHAM, *Quotl.* 4 q. 4; BIEL, *III Sent.* d. 23 q. 2 E).

¹⁶ «Fides non innuit demonstrativis probationibus nec experientie que generant noticiam evidentem sed tantum auctoritati revelantis» (BIEL, *III Sent.* d. 23 q. 2 G-H). «Revelata autem a deo (qui est prima et infallibilis veritas cui falsum subesse non potest) certissima sunt quibus falli est impossibile. Non ergo vincitur certitudo fidei certitudine scientie humanitus acquisite: immo eam vincit per quanto veritas prima que deus est cui fides innititur infallibilior est quacumque inquisitione humana» (*ibid.*, D).

¹⁷ «Ipsos habitus tam apprehensivos quam adhesivos potest deus immediate causare in potentia intellectiva obiectis non presentibus; et ita faciendi revelat quandoque preterita, quandoque futura, quandoque presentia occulta: sic Moysi revelavit noticiam creationis mundi longe preteritam; sic prophetis mysterium incarnationis; et multa alia longe vel prope futura; multa denique presentia occulta, ut patet per decursum scripturarum. Infundit quandoque habitus quibus postea intellectus negociando acquirere potest multas noticias etiam certas et evidentes de rebus intuitive non cognitis [...] Instantanee et subito infudit apostolis noticiam linguarum omnium et noticiam omnium veritatum ad salutem sibi et ecclesie necessariarum [...] Nihil autem perfectionis intellectui creato possibile negatum est intellectui Christi Verbo uniti: unde credendum quod nihil quod angelis et prophetis et sanctis revelatum est negatum intellectui anime Christi, sed longe plura et

scienza rivelata ha la stessa certezza ed evidenza della conoscenza scientifica.¹⁸ Invece sul piano del *viator*, che è sottoposto alla legge più universale, ciò che è rivelato costituisce solo oggetto di una conoscenza di fede.¹⁹ Però ne restano eccettuati i casi straordinari, in cui l'Onnipotente decide di far dono al *viator* di questa conoscenza evidente dell'oggetto di fede, che normalmente è il privilegio dei beati nella *visio beatifica*, come è stato nel caso di Paolo, che è stato rapito fino al terzo cielo.²⁰ Ma lasciamo da parte subito questi elementi comuni al pensiero medievale in genere. Sono altri i motivi di interesse del movimento di Ockham per una storia del concetto di rivelazione.

III. LA POSITIVITÀ DELLA RIVELAZIONE

Nella misura in cui la dialettica della *potentia absoluta* dimostra che l'ordine di salvezza istituito e rivelato da Dio, in quanto oggetto di un decreto divino che sarebbe potuto essere anche diverso, è contingente, vengono sottolineate la positività e la storicità della rivelazione. La rivelazione è data in una serie storica di azioni divine che, alla luce della sapienza divina, non sono puramente arbitrarie, ma non possono essere previste e vanno comunicate positivamente da testimoni storici. Come scrive opportunamente Oberman, «la rivelazione è in tal modo considerata una categoria storica, non metafisica».²¹ Ma questa affermazione va precisata, in quanto per 'storico' non s'intende il semplice rapporto all'evento nella sua fattualità, ma si pensa anche ad un rapporto significativo tra gli eventi della salvezza. Cioè nel pensiero occamista c'è la tendenza a considerare per sé isolatamente gli eventi storici di cui la rivelazione ci dà notizia. Non solo l'ordine della rivelazione nella sua totalità è contingente, ma addirittura lo è il nesso che lega fra loro gli

perfectiora» (BIEL, *III Sent.* d. 14 q. un. L). Secondo Ockham la conoscenza del futuro contingente rivelato non poteva che presupporre nei profeti il dono della fede (cfr. OCKHAM, *Quotl.* 4 q. 4). Però aggiunge: «Quid sit de facto nescio, quia non est mihi revelatum» (*ibid.*).

¹⁸ «Prophete, apostoli et sancti qui per revelationem veritatum scripture immediate a deo receperunt creduntur noticias tante certitudinis et evidentie habuisse qua omnem dubitationis motum penitus excluderunt [...] Illa tamen certitudo non fuit evidens ex evidentia rei causata per demonstrationem [...] sed a deo immediate revelante et ideo non fuit scientia. Fuit tamen evidentia id est certitudo maior quam fidei immo equalis scientie» (BIEL, *III Sent.* d. 24 q. un. J).

¹⁹ «Quamvis credibilia possint evidenter sciri, non tamen a nobis pro statu isto et de comuni lege» (OCKHAM, *Sent. Prof.* q. 7 K).

²⁰ Cfr. OCKHAM, *Quotl.* 5 q. 3 4.

²¹ «La rivelazione è vista come una categoria storica, non-metafisica» (OBERMAN, *The Harvest of medieval Theology. Gabriel Biel and late medieval Nominalism*, Cambridge, Mass., 1963, 37).

eventi dell'ordinamento salvifico.²² Anche la successione degli eventi di salvezza avrebbe potuto essere diversa. Ne risulta il pericolo di frammentare in particelle il contenuto della rivelazione, pericolo compensato però, soprattutto in Biel, da un sicuro intuito del progresso nella storia della salvezza.²³ Questa tendenza all'atomizzazione porta a considerare l'oggetto di rivelazione come una semplice giustapposizione di articoli di fede. La convinzione che ciò che è fatto da Dio è sempre saggio, funziona però a questo punto come correttivo salutare e porta il credente, in primo luogo il teologo, a ricercare l'ordine e il nesso degli eventi della salvezza. Tuttavia, come si è già notato, la libertà del Dio nascosto, il cui amore non è determinato da alcuna convenzione che ne possa costituire una norma preesistente, ci può sfuggire e sembrare pazzia ai nostri occhi.

Questa positività della rivelazione emerge in Ockham e Biel nel corso delle loro ricerche sulla differenza tra una fede acquisita e una fede infusa. Entrambi danno il massimo risalto alla necessità della fede acquisita come disponibilità alla rivelazione, a tal punto che la fede infusa, la cui esistenza e necessità non è oggetto di deduzione razionale o di constatazione empirica ma va riportata solo alla sottomissione all'autorità di Dio, risulta in qualche modo relegata in secondo piano.²⁴ Secondo la spiegazione di Ockham e Biel, la fede infusa, che ha il compito essenziale di perfezionare e rafforzare l'assenso del credente, non si attua mai senza l'attivazione della fede acquisita, neppure in presenza dell'oggetto proprio dell'*habitus* infuso, cioè dell'affermazione che è vero tutto ciò che è rivelato da Dio.²⁵ In base al carattere fattuale della rivelazione, non ci sono limiti alla necessità della fede acquisita. L'espe-

²² OBERMANN scrive ancora molto a proposito: «Because of the denial of an ontological necessary structure in God's revelation, revelation tends to be restricted to factual information, information consisting of unlinked facts *per se*» [In seguito alla negazione di una struttura necessaria sul piano ontologico per quanto riguarda la rivelazione di Dio, essa tende ad essere limitata ad un'informazione su fatti, informazione consistente di fatti slegati *per sé*] (*The Harvest*, 50).

²³ Cfr. BIEL, *III Sent.* d. 25 q. un. R.

²⁴ «Habitūs supernaturales sunt nobis necessarij de potentia Dei ordinata non absoluta, et hoc teneo precise propter dicta sanctorum» (OCKHAM, *III Sent.* q. 8 C in fine). «Nam paganus nutritus inter christianos ita credit omnes articulos fidei, similiter hereticus circa unum articulum potest vere credere alium, sed neuter istorum habet fidem infusam; patet igitur acquisitam» (*ibid.*, D). «De fide infusa dico quod nec constat nobis per rationem nec per experientiam quod est ponenda [...] sed solum per auctoritatem» (*Quotl.* 3 q. 7). Cfr. BIEL, *III Sent.* d. 23 q. 2 K. Per mezzo della rivelazione, cioè grazie alla fede acquisita, sappiamo che c'è una fede infusa. L'esistenza di quest'ultima testimonia la generosità senza limiti di Dio, e questa può essere oggetto solo di rivelazione.

²⁵ «Fides infusa habet aliquod complexum pro objecto immediato [...] et est istud complexum: omne revelatum a deo est verum sicut revelatur esse verum» (OCKHAM, *III Sent.* q. 8 L; cfr. *ibid.*, G N; BIEL, *III Sent.* d. 23 q. 2 G H).

rimento con il bambino battezzato che viene allevato da non credenti, a confronto con il bambino non credente, allevato da cristiani, dimostra con la massima chiarezza la necessità di una notizia positiva per credere effettivamente che il contenuto della rivelazione divina è anche vero, e d'altra parte la possibilità di credere l'intero Credo cristiano senza la fede infusa. Queste osservazioni sulla necessità di comunicazione della fede acquisita sottolineano il carattere positivo e storico della rivelazione, che si riceve solo dall'ascolto, cioè dall'istruzione in forma di predicazione o di lettura.²⁶

L'accentuazione della fede acquisita non è affatto un elemento marginale rispetto alla costruzione teologica, per quanto riguarda la problematica occamista; al contrario è rigorosamente impiantato nella dialettica della *potentia absoluta*. Si fonda sul carattere contingente e non dovuto dell'ordine della salvezza, che ci è reso noto dalla rivelazione. Al tempo stesso mostra che questa rivelazione è un puro dato, indeducibile da qualsiasi base di conoscenza naturale, di necessità ontologica. Si mette così in rilievo il carattere di autorità della rivelazione, e al tempo stesso si sottolinea la funzione della trasmissione storica della rivelazione attraverso la testimonianza dei profeti e degli apostoli, il che è il presupposto a sostegno della speculazione teologica, in mancanza del quale essa avrebbe dovuto procedere per suo conto, secondo un processo riflessivo, nell'andare a fondo dei problemi.

Ovviamente è del tutto coerente con questa linea il conferimento di un'importanza straordinaria sul piano teoretico alla fonte o alle fonti della rivelazione, la Scrittura e la Tradizione, e inoltre alla Chiesa che ha il potere di definire le verità di fede. In questo senso sia Ockham che Biel non risultano assolutamente eterodossi, dal momento che la loro speculazione non ha trascurato affatto i dati della rivelazione, ma anzi essi sono stati sostenitori di una specie di tradizionalismo, nello sforzo di purificare la teologia cristiana grazie ad un ritorno ai soli dati della storia della salvezza, contenuti nella Scrittura e definiti dalla Chiesa. «L'autorità della Chiesa è più grande di tutta la forza dello spirito

²⁶ «Ad actum eliciendum circa articulum specialem necessario requiritur fides acquisita circa illud articulum, puta per auditum quia fides acquisita secundum prophetam est ex auditu vel per visum, puta si videat aliquem actum scriptum in libro et ei credat, et hoc est simile de aliquo qui crederet totam hystoriam scriptam in biblia, et totam bibliam esse veram, etiam si hoc crederet actu elicto numquam ex hoc solo potest sufficienter habere actum credendi respectu cuiuslibet hystorie in speciali, nisi mediante fide acquisita de illa hystoria, et hoc erit per doctorem cui credit vel per inspectionem in libro» (OCKHAM, *III Sent.* q. 8 L.). Cfr. BIEL, *III Sent.* d. 23 q. 2 G H.

umano».²⁷ In ultima analisi la loro teologia della rivelazione si orienta nel senso della costruzione di una teologia positiva.²⁸ Ma qui non è il luogo per diffonderci su questo tema.²⁹

Anche se c'è qualche probabilità che Ockham e Biel potessero simpatizzare con la teoria della duplicità delle fonti della rivelazione, resta però oscuro un punto che sarebbe importante per capire come fosse il loro concetto di rivelazione: ammettono o no che Dio continui a rivelarsi nei tempi successivi al tempo apostolico? In effetti il genere letterario del *dialogus* rende difficile ricavare il pensiero autentico di Ockham. Però sembra probabile che egli ammettesse la possibilità di una rivelazione postapostolica, pur non potendo dire con sicurezza se questa possibilità si fosse realizzata nel corso della storia della Chiesa.³⁰ Opinione che in ogni caso viene chiaramente sostenuta nel quarto *Quotlibet* e nel *De sacramento altaris*, in rapporto alla transustanziazione eucaristica: si dice che Dio ha rivelato questa dottrina alla Chiesa, mentre la Scrittura e la Tradizione lasciano insoluto il problema.³¹ Anche Biel sembra ammettere la possibilità di una rivelazione successiva agli apostoli,³² ma ci si può chiedere se egli non l'intenda nel senso di una rivelazione privata.³³

²⁷ «Maior est ecclesie auctoritas quam tota ingenii humani capacitas» (OCKHAM, *De sacr. alt.* 36).

²⁸ In questa prospettiva ha via via proposto regole ermeneutiche. Cfr. per es.: «Ideo multi propter hoc, quod respiciunt auctoritates antiquorum sicut sonant ad litteram et secundum proprietatem sermonis quod tamen intentum non habuerunt antiqui, in errores varios incidant» (*De sacr. alt. Prol.* 1; cfr. *Summulae in libros physicorum* III 8).

²⁹ Sul problema del rapporto fra Scrittura e Tradizione cfr. soprattutto J. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Fr 1962; P. DE VOOHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e*, P 1954; G.H. TAVARD, *Écriture ou Église? La crise de la Réforme. Holy Writ or Holy Church. The crisis of the Protestant Reformation*, P 1963, NY 1959; A. VAN LEEUWEN, «L'Église, règle de foi, dans les écrits de Guillaume d'Occam», in *ETbL*, 11 (1934), 249-288; H.A. OBERMAN, *The Harvest*, cap. 11.

³⁰ Cfr. OCKHAM, *Dialogus* I 2,15 (H. GOLDAST, *Monarchia S. Romani Imperii*, II, Francofordiae 1614, 422,43); c. 16 (423,4); c. 25 (429,30-34).

³¹ «Aliquando sunt ponenda plura miracula circa aliquod ubi posset fieri per pauciora; et hoc placet deo; et hoc constat ecclesie per aliquam revelationem quod ita sit. Et ideo sic determinavit» (OCKHAM, *Quotl.* 4 q. 35 in fine). «Tamen quod substantia panis in corpus Christi realiter convertitur vel transsubstantiatur in canone biblie non invenitur expressum, sed hoc sanctis patribus creditur revelatum vel ex auctoritatibus biblie diligenti et solerti inquisitione probatum» (*De sacr. alt.* c. 3). Contro LEEUWEN, e con BAUDRY, siano dell'opinione che Ockham in questi testi pensi ad una rivelazione in senso autentico, non riducibile al fatto che la Chiesa presenti qualcosa di già rivelato nella Scrittura (cfr. A. VAN LEEUWEN, *a.c.*, 264-265; L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam, I. L'homme et les œuvres*, P 1950, 92-94).

³² «Multe veritates que in scriptura canonica non habentur nec ex eis solis deduci possunt in consequentia necessaria sunt catholice. Patet primum de his que ab apostolis ad nos per succedentium relationem, vel scripturas fidelium fide dignas ad nos pervenerunt [...] Patet et de his que ex premissis [...] certo deduci possunt. Patet etiam tertio de his veritatibus que aliis fidelibus a deo revelate esse sufficienter ostenduntur...» (BIEL, *IV Sent.* d. 13 q. 2 D).

³³ «Possunt autem in lege pure divina assignari quattuor gradus. In 1^o ponuntur leges imme-

Se dunque Ockham e Biel probabilmente da una parte hanno ammesso la possibilità di una rivelazione successiva al tempo degli apostoli, dall'altra hanno come fonte sufficiente delle verità di fede la testimonianza degli apostoli, fissata per iscritto o no, tuttavia questo non va inteso come se essi nel loro pensiero non fossero andati oltre o fossero perplessi. Questa duplice posizione è del tutto in linea con l'affermazione dell'onnipotenza divina, ed è solo un'applicazione della dialettica della *potentia absoluta*. Essa richiama l'attenzione sul fatto che la rivelazione apostolica ci fa conoscere in effetti il piano di salvezza istituito da Dio, ma in ogni caso appartiene essa stessa al campo del contingente e dipende interamente dal libero compiacimento della libertà divina, che ne è causa prima e garanzia. Ockham e Biel non mettono in dubbio che — per quanto ne sappiamo in base a ciò che ci è rivelato — le verità di fede nel loro complesso ci siano comunicate dalla testimonianza apostolica: Dio ha voluto così. Ma questa decisione non costringe incondizionatamente l'inattingibile e misteriosa libertà divina, che rimane sempre trascendente. Se dunque anche il pensiero occamista tende ad ammettere una rivelazione post-apostolica, ha però lo scopo di garantire con questo tutto lo spazio alla libertà divina. «Se gli piacesse, Dio potrebbe rivelare o ispirare di nuovo numerose verità cattoliche».³⁴ Nel sottolineare la mediazione della testimonianza apostolica e quindi la positività della rivelazione, il pensiero occamista difende la conoscenza di Dio e del suo essere dalle pretese sfrenate della ragione speculativa. Nel lasciare aperta la porta ad una rivelazione possibile in epoca successiva a quella apostolica, fa risultare che la rivelazione nasce sempre dalla libertà dell'Onnipotente, e quindi prende posizione in duplice modo a favore della positività della rivelazione.

La teologia occamista della rivelazione, di cui abbiamo esaminato in particolare alcuni tratti fondamentali, non ha un'elaborazione complessiva compiuta. Dalla lettura dei pochi testi che ne trattano esplicitamente, non risulta la sua importanza e la sua novità. La concezione occamista risulta invece significativa se inserita nel complesso del pensiero teologico e soprattutto nella prospettiva del concetto fondamentale dell'onnipotenza di Dio, da cui questa concezione è determinata. Nel

diate a deo pro tota communitate hominum aut principaliori parte, scripte in biblia [...] In 2° gradu ponuntur leges divine que ex precedentibus solis deducuntur in consequentia evidenti. In 3° gradu ponuntur leges divine ex predictis deducte per successivam relationem apostolorum et aliorum equivalentem scripture canonice [...] In 4° gradu sunt leges specialiter inspirate et revelate quibusdam singularibus personis pro se aut pro paucis ad hoc electis» (BIEL, *III Sent.* d. 37 q. un. C).

³⁴ «Posset Deus, si sibi placeret, multas veritates catholicas noviter revelare vel inspirare» (OCKHAM, *Dialogus* I 2,25: GOLDAST, o.c., 429,34).

porre al centro della riflessione cristiana il *Deus absconditus*, il Dio totalmente altro, incondizionatamente libero, il pensiero occamista cercava di riportare la rivelazione in un contesto libero dagli abusivi interventi della razionalità metafisica e aperto al puro annuncio della storia della salvezza. L'applicazione della dialettica della *potentia absoluta* ha permesso che si manifestasse la positività della rivelazione e delle sue mediazioni storiche, nell'orizzonte della libertà e liberalità divina, in modo da indirizzare gli spiriti ad una considerazione più fedele delle fonti istituite della fede.

Si può ammirare la sanità cristiana e l'equilibrio di questo progetto che viene incontro ai desideri di certi teologi di oggi. I suoi elementi hanno influenzato non solo le correnti teologiche immediatamente successive, ma hanno determinato anche il nascere di quel rinnovamento mistico noto con il nome di *devotio moderna*. Si deve però anche precisare che questo progetto ha comportato il pericolo di uno squilibrio e che il suo sviluppo ha messo in luce delle lacune. Non ci richiamiamo alle critiche abituali, per cui l'occamismo avrebbe una posizione scettica o fideistica; molti ricercatori oggi ammettono che queste imputazioni sono in parte ingiuste. Per noi è importante un altro problema. Esso è collegato con la dialettica della *potentia absoluta*. Se questa ha avuto il merito di dare rilievo alla libertà divina e alla positività della rivelazione, essa ha comportato per la teologia anche il pericolo di arenarsi nella speculazione sulle diverse possibilità, cioè di prendere come suo oggetto preferenziale di ricerca quello che doveva restare solo l'orizzonte di riferimento, anziché considerare l'ordine che Dio ha effettivamente voluto, realizzato e rivelato, che effettivamente esiste. Per cui il pensiero occamista nella prassi incorse nella contraddizione che portava i suoi esponenti a dimostrare per lo più una certa noncuranza del contenuto effettivo della rivelazione, nello stesso momento in cui richiamavano ad una nuova attenzione per la concreta economia della salvezza e della rivelazione. Questa contraddizione, che in Ockham si spiega in base al suo temperamento intellettuale e alla necessità di reagire ai teologi precedenti con l'insistente richiamo al primato dell'onnipotenza divina, non è mai stata superata del tutto nel movimento occamista, nemmeno in Biel. È questo il segno di una debolezza strutturale della teologia occamista, oppure semplicemente il manifestarsi di una debolezza momentanea nella concreta applicazione dei suoi principi essenziali?