

Francesco Santi,
Università di Cassino e del Lazio Meridionale

I nomi di Dio nella teologia di frontiera (sec. XII-XIII)
frsanti@conmet.it

I. Anacronismi e latenza delle scoperte.

1. Usare Pietro Alfonso e dimenticare Ramon Martí

Sappiamo che tra 1266 e 1268, Umberto de' Romans, nel *De praedicatione sanctae crucis* volle raccomandare la lettura del *Dialogus* di Pietro Alfonso a coloro che si apprestassero al confronto, muovendo *contra Saracenos, infideles et paganos*¹. Umberto aveva da pochi anni lasciato l'incarico di Maestro dell'Ordine dei Predicatori e possiamo ritenere autorevole la sua raccomandazione. Essa si innesta su una tradizione viva all'interno dell'Ordine, documentata dal XXV capitolo dello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais, e avrà in futuro fortuna, come mostrano la *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze, il *Contra legem saracenorum* di Riccoldo di Montecroce (domenicano dal 1267), insieme a composizioni più umili e volte più immediatamente alla pratica o al conforto dei predicatori domenicani o meno (come attesta ad esempio la miscellanea della Biblioteca Nazionale di Torino E. V. 8, che ai ff. 16r-16v ha un'epitome del titolo V, dedicato all'Islam)². Possiamo così ritenere che i domenicani abbiano dato un loro forte contributo alla divulgazione del *Dialogus* di Pietro, trasmesso da decine di manoscritti tra XIII e XVI e meritevole di un'edizione a stampa già nel 1536³. Si tratta di dati di fatto oggi abbastanza noti, ma essi meritano una domanda che mi pare non sia stata posta:

¹ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vat. Lat. 3847 (s. xiv-xv), ff. 1-25. Cfr. E. Cerulli, *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1949, p. 416; P. J. Cole, *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991, p. 213.

² Per l'interesse dei domenicani per Pietro Alfonsi cfr. M.M. Tischler, *Orte des Unheiligen. Versuch einer Topographie der dominikanischen Mohammed-Biographik des 13. Jahrhunderts zwischen Textüberlieferung und Missionspraxis* in "Archa Verbi" 5 (2008), pp. 32-63; Ó. de la Cruz Palma, *La Vita Magumethi de Voragine - Iacobus a Voragine (Iacopo da Varazze) c.1226-1298* in "Mirandum" 19 CEMOrOc Feusp – IJI Univ. do Porto – 2008, <http://www.hottopos.com/>, pp. 5-34; F. Santi *Dai mondi arabi al mondo latino. Il viaggio di Pietro Alfonsi e la recezione del suo "Dialogus contra iudaeos" tra i domenicani nel sec. XIII* in *Estudios de Latín Hispánico. Actas del V Congreso de Latín Hispánico*. Barcelona, 7-10 settembre 2009, cur. J. Martínez Gázquez, O. de la Cruz Palma, C. Ferrero Hernández, Firenze 2011 (Millennio medievale 92. Strumenti e studi 30), pp. 121-34. Sulla miscellanea raccolta nel manoscritto Torino sta lavorando Michelina De Cesare c; F. Santi e ha presentato qualche primo risultato al *I Seminario sulla miscellanea scientifica* svoltosi a Firenze, presso la S.I.S.M.E.L., il 22-23 ottobre 2013. Difficile è stabilire la provenienza del manoscritto, senz'altro in uso ad un predicatore.

³ Per un'informazione sui manoscritti che trasmettono il *Dialogus* di Pietro Alfonsi cfr. P. Roelli – D. Bachmann, *Towards Generating a Stemma of Complicated Manuscript Traditions: Petrus Alfonsi's Dialogus* in "Revue d'histoire des textes" n.s. 5 (2010), pp. 307-321, nell'ambito del progetto editoriale del *Dialogus* diretto da C. Cardelle de Hartmann, nell'Università di Zurigo.

Pietro Alfonso era stato un personaggio straordinario, ma al tempo di Umberto erano già passati più di 150 anni dalla composizione della sua opera: raccomandandolo in modo così esclusivo e adottandolo come opera di riferimento non si sentiva alcun anacronismo? Non si aveva alcuna percezione di un'informazione divenuta insufficiente e di una metodologia di approccio non più attuale? Si voleva forse affermare che con il *Dialogus* si era raggiunto il livello del *sapere ad sobrietatem* prescritto da Paolo (Rom. 12, 3)? Indipendentemente dall'uso concreto che poi si poté fare delle informazioni del *Dialogus*, è insomma possibile una domanda sulle ragioni retoriche e ideologiche per cui si poteva indicare quell'opera come opera attuale.

L'interrogativi sull'anacronismo di Pietro Alfonso dopo la metà del secolo XIII si articola e acquista una maggiore concretezza se pensiamo che grosso modo negli stessi anni in cui Umberto raccomanda il *Dialogus*, il suo confratello Ramon Martí, formatosi a Parigi a fianco di Alberto Magno e attivo tra Murcia, Barcelona e Tunisi, stava svolgendo un lavoro importante per lo studio e l'insegnamento della lingua araba e ebraica, per l'esegesi dei testi e per l'informazione dei predicatori⁴. L'importanza di questo lavoro era evidente già dal tempo della composizione della prima sua opera nota, *l'Explanatio symboli apostolorum*, databile intorno al 1250, e aveva avuto infine un esito con il *Pugio Fidei*, in particolare con la prima parte dell'opera, composta a partire dal 1267 e prima del 1278, dove Ramon offriva una quantità di riferimenti alla tradizione filosofica islamica e giudaica. Noi sappiamo che attraverso il *Pugio* erano rese disponibili un numero di informazioni molto maggiori di quelle di cui si può disporre nel *Dialogus* e sappiamo anche che questa massa di informazione era studiata con una sistematicità e un criterio metodologico che ha riferimento alla ricerca teologica contemporanea nel mondo latino (come dimostra l'attenzione alle prove razionali della Trinità, già nell'*Explanatio*⁵), eppure la fortuna del *Pugio* (o di qualche sua sezione) come anche la fortuna del suo autore sono nulle e la predilezione di Umberto dei Romans è rappresentativa di una difficoltà. Come già notava Joaquim Carreras Artau, il nome di Ramon Martí è del tutto marginale nella agguerrita e motivata storiografia del suo stesso Ordine⁶. Lui e

⁴ Per la cronologia delle opere di Ramon Martí cfr. L. Robles Carcedo *Problema que plantea el «Capistrum Judaeorum» de Ramón Martí, O.P.* in "La Ciencia tomista" 120 (1993), pp. 587-620. Le parti I-II del *Capistrum* risalirebbero al 1267; le parti I-II del *Pugio fidei* dopo il 1267; la parte III del *Pugio* e la parte finale del *Capistrum* al 1278. Si tratta di opere in cui Ramon Martí mostra una straordinaria conoscenza della tradizione araba e corrispondono ad un clima di discussione reale (la disputa di Barcellona è del 1263). Per la conoscenza della tradizione araba in Ramon Martí cfr. anche Á. Cortabarría Beitia *La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islam in Islam et chrétiens du Midi (XIIe-XIVe siècles)*, praef. M.-H. Vicaire, Toulouse 1983 (Cahiers de Fanjeaux 18) pp. 279-300, in part. p. 280. Si veda anche P. Ribes Montané *Inicio y clausura de «Studium Arabicum» de Túnez (s. XIII)* in "Anthologica annua" 26-7 (1979-80), pp. 615-8, sulla fondazione dello *Studium* tra 1245 e 1250 e le ragioni della chiusura, collegate a una protgesta di Miramolí contro Ramon Martí, di cui riferisce Ramon Llull nel *Liber de acquisitione terrae sanctae* (ed. E. Longpré, 1927).

⁵ J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid 1939, I, pp. 153-56.

⁶ J. Carreras y Artau, *Historia cit.*, pp. 151-52, nota 19 e 169-70. Sulle vicissitudini del *Pugio* fino alle sue edizioni nel secolo XVII, si veda anche I. Willi-Plein *Der «Pugio Fidei» des Raymund Martini als ein exemplarischer Versuch kirchlicher Auseinandersetzung mit dem Judentum* in I. Willi-Plein – T. Willi *Glaubensdolch und Messiasbeweis: die Begegnung von*

la sua opera restano a lungo dimenticate fino a quando il *Pugio Fidei* sarà riscoperto da François Bousquet che ne promuoverà l'edizione a cura di José de Voisin, a Parigi nel 1651. Quando il vescovo Bousquet s'imbatte entusiasta nel manoscritto del *Pugio*, che proveniva dal patrimonio del cardinale Pietro de Foix⁷, non sa a chi attribuirlo e chiedendo un *expertise* all'umanista Giusto Scaligero per riceverne la proposta di attribuzione erronea a Ramon Sibiuda: l'abbondanza straordinaria delle fonti esibite meritava a Ramon Martì un dignitosissimo scambio, rimarcando però l'oblio in cui il suo nome era caduto. Mostra pure la seduzione che il *Pugio* poteva esercitare, ma anche oblio in cui era caduto lui e il suo autore, il fatto che Pietro Galatino ne aveva usato a piene mani per comporre il *De arcanis Catholicae veritatis* (1518), senza mai citare la sua fonte e attribuendosi il merito dell'informazione, ricevendone onore⁸. Padre Martì non è era forse un teologo geniale ma senz'altro era stato un prodigioso e intelligente raccoglitore di fonti e senz'altro in lui la conoscenza della tradizione araba ed ebraica avevano fatto un grande salto di qualità⁹: in questo senso egli aveva messo a disposizione del mondo latino un giacimento, che però rimane nascosto per tre secoli.

Mi pare valga la pena riflettere sulla diversa fortuna di Ramon Martì e di Pietro Alfonso, perché ciò ci porta al centro di un problema decisivo della storia della cultura, ovvero quello della latenza delle scoperte: la crono-geografia dei diversi effetti del *Dialogus* e del *Pugio* mostra che una volta acquisita un'informazione, una consapevolezza intellettuale, il fatto che essa trovi circolazione, divenga patrimonio di informazione comune in un ambiente o in un territorio dipende da circostanze che vanno sempre di nuovo valutate, costringendoci a riflettere sul tema dei tempi storici¹⁰. I domenicani alla fine del secolo XIII hanno certo un grande interesse per gli strumenti dell'apologetica e compiono una scelte che sono anche rappresentate

Judentum Christentum und Islam im 13. Jahrhundert in Spanien Neukirchen-Vluyn 1980, pp. 23-83.

⁷ L'attuale Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3357 per cui K. Reinhardt – H. Santiago-Otero *Comentaristas biblicos de los siglos XII y XIII in Coloquio sobre circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII. Santiago de Compostela, 16-19 de Septiembre de 1982. Actas* praef. M. Cecilio Díaz y Díaz, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela 1988 pp. 193-208.

⁸ Leggo Ramon Martì, *Pugio fidei* nell'edizione di Lipsia, curata da J. B. Carpzovi, per i tipi di F. Lanckisi, nel 1687 (di cui si ha una ristampa anastatica per Anton Hain Kg., Meisenheim an Glan 1967) (da ora Ramon Martì, *Pugio*). In questa edizione il Carpzovi oltre al *Pugio* (ex manuscripto maioricano) con lo studio introduttivo (pp. II/1-191) e le *observationes* di J. De Voisin, pubblica anche l'*Index capitum libri Petri Galatini de arcanis catholicae veritatis ex editione haeredum Andreae Wecheli, a. 1603, cum locis quae in iis ex Pugione fidei desumpta fuit* (p. 961 e le sei seguenti). Nello stesso volume si trova anche l'edizione del *De sua conversione* di Ermanno il Giudeo sulla base di un manoscritto che si trovava a Lipsia nella Biblioteca dell'Accademia Paolina. Sul plagio del Galatino vedi già J. Carreras y Artau, *Historia* cit., p. 169. Non insisto sulla sfortuna delle altre opere tardivamente scoperte, per cui cfr. T. Kaeppli-E. Panella (adiuv.), *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Roma 1980 e 1993, III, 281-83; IV, 244-46.

⁹ G. Dahan *La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle. Notes préliminaires* in "Revue théologique de Louvain" 23 (1992), pp. 178-90, che insiste sull'eccellenza delle competenze ebraiche di Ramon Martì.

¹⁰ Il problema corrisponde a quello dell'insuccesso delle iniziative di studio delle lingue orientali, per cui cfr. R. J. E. Vose *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon* Cambridge 2009 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. IV Series 74).

dall'oblio per l'opera di Ramon Martí. Si tratta di una situazione che anche è rappresentativa della cultura europea¹¹.

2. Misurare l'anacronismo sul tema dei nomina Dei

Vorrei misurare l'anacronismo del *Dialogus* di Pietro Alfonso nel secolo di Umberto sul tema dei nomi di Dio. Non si tratta ovviamente di giudicare l'informazione di Pietro, ma di comprendere la cultura della fine del XIII secolo registrando le sue sensibilità. Pietro Alfonso affronta il tema a conclusione del titolo VI e lo fa per argomentare l'idea che nel Vecchio Testamento si possono trovare tracce della rivelazione della Trinità, anche se i Giudei non sono stati capaci di vederle. Le sue osservazioni vertono sul Tetragramma e sul numero grammaticale di *Eloim*, che appunto può essere considerato come un plurale ed è trattato come un singolare¹². Naturalmente, Pietro evoca fonti specifiche del mondo ebraico, ma in realtà questo riferimento pare un po' eccessivo: le osservazioni sul plurale di *Eloim* potevano venirgli dalla lettera XXV a Marcella dal suo amato Girolamo e anche dal VII libro delle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia¹³. Tutte fonti notissime al Medioevo latino, anche perché riprese da Rabano Mauro nel *De universo* I.1¹⁴. Per il Tetragramma, Pietro Alfonso evoca un *Secretum secretorum* che potrebbe essere il *Sefir Yesira* (il *Libro della creazione*): si tratterebbe dobbiamo notarlo - di un brevissimo testo (lo Scholem lo quantifica in 1600 caratteri), che aveva circolato con commenti che facevano parte del sapere comune del mondo ebraico fino al secolo XII¹⁵. Qui in realtà si dice assai poco su un tema che ha radici profonde nel mondo ebraico, osservando che nel Tetragramma ci sono tre lettere e una ripetuta due volte: esse formano dunque tre coppie che rappresenterebbero la Trinità e la duplice processione dello Spirito¹⁶.

A confronto con quello che Ramon Martí dice sul Tetragramma le poche linee che Pietro Alfonso dedica alla questione sono del tutto inadeguate, in rapporto alla situazione della seconda metà del secolo XIII. Se un predicatore si fosse confrontato con un ebreo osservando che nel Tetragramma e nel nome *Eloim* è evocata la Trinità,

¹¹ La sovrapposizione testuale di alcune parti della *Summa contra gentiles* di Tommaso d'Aquino con il *Pugio fidei* di Ramon Martí rappresenta anche un antagonismo nell'uso pratico delle due opere, per cui L. G. A. Getino, *La summa contra gentiles y el Pugio Fidei*, Vergara 1905.

¹² Pietro Alfonso, *Dialogus contra Iudaeos* ed. J. Tolan (praef.), K. P. Mieth (ed.), E. Ducay (trad.), M.J. Lacarra (adiuv.), Huesca 1996, pp. 107-11.

¹³ Girolamo, *Epistola ad Marcellam* XXVI (PL 22, 429); per Isidoro, *Etymologiae*. VII, i, 16-17. Per il tema del nome di Dio nel Medioevo cfr. G. Casagrande, «I s'appellava in terra il sommo bene»: *Paradiso XXVI 134*, in «Aevum», 50 (1976), pp. 249-273.

¹⁴ Rabano Mauro, *De universo* I, cap. 1 (PL 111, 15).

¹⁵ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957 (che cito nella traduzione italiana *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, 1965, I, p. 103. Il riconoscimento della fonte di Pietro in A. Büchler *A Twelfth-Century Physician's Desk Book: The «Secreta Secretorum» of Petrus Alphonsi quondam Moses Sephardi* in "Journal of Jewish Studies", 37 (1986), pp. 206-12. Si tratterebbe di un'opera in lingua ebraica, formata dal *Sefer ha-razim* (Libro dei segreti), del VII sec., in cui si trovano elementi di angelologia, dal *Sefer yezirah* (Libro della creazione), con osservazioni sul tetragramma, e dallo pseudo aristotelico *Secretum secretorum* dovuto ad al-Razi

¹⁶ Pietro Alfonsi, *Dialogus contra Iudaeos* cit. pp. 110-111.

con la scorta delle informazioni di Pietro avrebbe fatto una magra figura. Non perché Pietro non sia un grande autore e venerabile (e Ramon Martì lo ricorda¹⁷), ma perché solo dopo la sua morte si era sviluppato il grande discorso della Cabbala, che aveva ripreso e articolato molti testi antichi come *Sèfer Yetzirà*. Non si può rimproverare a Pietro Alfonso di non conoscere la mistica della Cabbala: essa ha prima il suo centro nel Midi della Francia, nella seconda metà del secolo XII, per trovare uno straordinario sviluppo nel XIII nei regni iberici. I suoi grandi testi sono tutti ben dentro il secolo XIII, diciamo a partire dalla *Sèfer ha-bahir* datata verso il 1180, passando per l'opera di Avrahàm Abulafia, fino al *Sèfer ha-Zohar*, datato attorno al 1300¹⁸. E pure tardo è un altro riferimento importante per il tema dei nomi di Dio, ovvero la *Guida ai PerpleSSI* di Maimonides, che ritroveremo leggendo Ramon Martì.

Un vivo interesse a proposito del nome di Dio si era affermato anche nella teologia islamica. In parallelo all'attenzione mostrata nel mondo ebraico, una progressiva centralità la teologia dei nomi di Dio l'aveva guadagnata nella tradizione araba, prima con l'opera di al-Ghazālī, con la spiegazione dei significati dei primi quattordici bei doni di Dio¹⁹, e poi con quella di Fakhr al-Dīn al-Razī, ricordato da Ramon Martì e autore di un trattato *De divinis nominibus* che riportava una lista di 99 nomi di Dio²⁰. Noi sappiamo che tutte le fonti che ho citato, in particolare Maimonides per il mondo ebraico e al-Ghazālī²¹ per il mondo arabo, sono molto ben presenti a Ramon Martì, che proprio a Maimonides si riferisce con larghe traduzioni anche a proposito dei nomi²². Oltre a ciò sappiamo che il tema del nome ha rapporto con un'idea centrale della apologetica di Ramon, ovvero l'idea secondo cui gli ebrei avrebbero frainteso il Vecchio Testamento e che anche nel Corano vi sarebbero

¹⁷ Ramon Martì, *Pugio fidei* pars III, dist. III, cap. 4, par. 4, p. 685 (f. 540 ed. de Voisin): “Quando vero dicitur de Deo simpliciter, tunc – ut ait Petrus Alphonsi qui fuit in Hispania priusquam fieret christianus, magnus rabinus apud Judaeos – tres litterae priores huius nominis (...) indicant in Deo hoc nomine vocato tres esse (...) id est proprietates a seipsis invicem differentes ex sua diversitate quam habent tam in figura quam in nomine ... proprietates sive personae”. Ma anche in questo paragrafo (pp l'argomento è sviluppato in riferimento a Maimonides (pp. 685-689, de Voisin, ff. 540-43).

¹⁸ Per una informazione generale si veda J. Maier, *La Cabbala. Introduzione. Testi classici. Spiegazione*, Bologna 1995 (*Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen*; München, 1995 (2004²), in part. p. 53, oltre che G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica* cit. II. 222-23.

¹⁹ Per una presentazione del problema cfr. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam: Exégèse lexicographique et théologique*, Paris 1988. Per l'opera di al-Abū Hāmid Muhammad al-Tūsī al-Ghazālī ricordo l'ed. Beirut 1971, ma si veda *Al-Maqṣad al-Asnâ fī sharh ma`ânî asmâ' Allâ al-Husnâ* (*Lo scopo più alto nella spiegazione dei significati dei "Bei nomi" di Dio*) (per cui cfr. Cor 59,22-24), traduzione e commento di Paola Vismara, Roma, Pro manuscripto, 1987.

²⁰ Fakhr al-Dīn al-Razī, *Lawāmi' al-bayyināt fī al-asmā' wa al-ṣifāt*, ed. Il Cairo, 1914 e 1976. Su questo autore cfr. H. Corbin, *Historie de la philosophie islamique*, Paris, 1964 (1986 terza edizione), trad. italiana *Storia della filosofia del islamica*, Milano 1989, pp. 277-79.

²¹ Per le fonti arabe del *Pugio* e in particolare al-Ghazālī cfr. A. Cortabarría Beitia *Fuentes árabes del «Pugio fidei» de Ramon Martí: Algazel (1085-1111)* in “La Ciencia tomista”, 112 (1985) pp. 581-96.

²² Ramon Martì, *Pugio fidei* pars III dist. III, cap. 1, par. 12, p. 637 (ed. de Voisin, f. 513), dove anche si cita anche il *Bereshith Rabbà* (su Genesi 28,10), ma anche III.III.2, 9 p. 648 (de Voisin f. 513), su Maimonide *Guida* I, 61, part. 1.

spunti non colti che conducono al cristianesimo²³. Il fraintendimento della sacra Scrittura di riferimento nell'uno e nell'altro campo non sarebbe totale, tanto che nella tradizione filosofica ebraica e araba vi sono segni di un'intuizione che il cristianesimo rappresenta con completa lucidità²⁴. In questo senso la dottrina del nome è centrale e nel caso ebraico esso ha contaminato anche la religiosità popolare come attesta la storiella diffusa tra gli ebrei che la conoscenza della pronuncia corretta del nome di Dio (*shemhamphorasch*) avrebbe consentito a Gesù di compiere miracoli²⁵; gli ebrei attribuiscono ad un furto questa conoscenza, ma - osserva Raimondo - essi sono costretti a riconoscere una virtù reale nel Cristo e nella realtà dei suoi miracoli, fatto che li prepara a una più consapevole accettazione²⁶.

II. Dietro l'anacronismo un'altra teologia.

1. *Sensibilità speciali. L' Allocutio super Tetragrammaton di Arnau de Vilanova e i Cent noms de Déu di Ramon Llull*

Penso che a proposito di altri temi si potrebbe mostrare la problematicità del riferimento di Umberto de' Romans al *Dialogus* di Pietro come fonte di riferimento per la comprensione del mondo dei fedeli non cristiani. Il tema dei nomi di Dio ci consente però di entrare dentro il significato della scelta di Umberto, aprendo qualche strada per comprendere le ragioni della latenza di cui rimangono vittime le scoperte di Ramon Martí. La messe di informazioni che vengono dal *Pugio* ebbero infatti una qualche risonanza e quelle che riguardano il tema dei nomi coinvolsero profondamente sensibilità teologiche che avevano tratti specifici e innovativi. Emblematici sono a questo proposito i casi di Arnau de Vilanova e di Ramon Llull a cui si devono due opere, rispettivamente la *Allocutio super tetragrammaton* e il *Cent noms de Déu*, datate entrambe al 1292, nelle quali il tema del nome sollecita una teologia originale²⁷. Si tratta di due testi molto diversi tra loro nel genere e nel

²³ Per Martí uno dei temi principali è stabilire la caratteristica essenziale del nome *messia* come nome di Dio, nel lessico biblico, ciò per stabilire la divinità del messia, come premessa dell'argomento trinitario Ramon Martí, *Pugio fidei* pars III dist. III, cap. 2, par. 7-8, p. 646-48 (ed. de Voisin, f. 512).

²⁴ Per la spiegazione del nesso tra il nome biblico di Dio e la Trinità cfr. anche Ramon Martí, *Pugio fidei* pars III dist. III, cap. 2, par. 12-13, pp. 650-54 (ed. de Voisin, fg. 515-20), con riferimenti alla tradizione intellettuale ebraica.

²⁵ Per la presenza di questa storia nella cultura popolare ebraica catalana cfr. E. Feliu, *Un antievangelij jueu de l'Edat Mitjana: el Séfer Toledot Iesu* in *El debat intercultural als segles XIII- XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona, 25-27 d'abril de 1988* = "Estudi General" 9 (1989 ma 1990), pp. 237-62, in part. pp. 247-48 e 252 .

²⁶ Ramon Martí, *Pugio fidei* pars II, cap. 4, par. 6, p. 362 (f. 290): "*schemhamphoras* id est nomen expositum", con nota di de Voisin riportata a p. 372 (f. 298), che ricorda il nesso con Maimonides (I.61). Vedi anche *Pugio fidei* p. III, d. III, cap. 2, par. 9, p. 648-50 (ff. 513-15): dove è riportato la testimonianza di Maimonides in originale e in traduzione, per dire che tutti i nomi sono derivati (riferendosi a qualità o azioni), ma ve n'è uno che precede la creazione, dotato di straordinaria potenza e innominabile: "Ecce expositum est tibi *schemhamphoras*; est istud nomen quatuor litterarum quod ipsum solum significat et ostendit essentiam creatoris absque mixtura et significatione altera". L'argomento è assunto come prova della divinità del Verbo. Si veda anche l'*observatio* di de Voisin a pp. 372-73.

²⁷ Leggo la *Allocutio super significatione* in *Arnaldus de Villanova, Allocutio super significatione Tetragrammaton*, ed. Josep Perarnau i Espelt, Barcelona-Roma 2004 (Arnaldi de Villanova Opera theologica omnia. AVOTHO 3. Corpus scriptorum Cataloniae. A.

contenuto e molto diverso è anche il rapporto che i due autori hanno con Ramon Martí. Sappiamo che Arnau ha parole esplicite di elogio per lui e per la sua opera, anche se nell' *Allocutio*, non troviamo ripetuti gli argomenti che potevano venire da Ramon Martí a proposito del nome divino, tuttavia Arnau ha del *Pugio* compreso il meccanismo e lo applica²⁸. Da parte sua Ramon Lull ebbe sicuramente rapporto con Raymond de Penyafort, che lo invitò a dedicarsi agli studi arabi, ma non è documentata una frequentazione diretta delle scuole del Martí. Si può dire però che nella *Vita Coetanea* le difficoltà che egli ha con i domenicani sono collegate a un problema che avrebbe trovato sensibile anche Ramon Martí, ovvero i domenicani rifiutano di utilizzare qualsiasi altro *liber* per la predicazione, perché sostengono di avere già il libro di Tommaso²⁹. Nonostante le differenti situazioni che coinvolgono i loro autori e nonostante la diversa loro strategia, l'*Allocutio* e il libro lulliano sui *Cent noms* mostrano un'identica sensibilità di parte cristiana al tema del nome di Dio e entrambe tengono conto della massa di documentazione che Ramon Martí aveva raccolto; essi hanno tratti comuni su cui conviene soffermarsi, in un momento in cui sembra per altro vivace la discussione sui nomi e la natura della lingua ebraica in ambienti estranei a quelli della teologia scolastica³⁰.

Vorrei richiamare brevemente i contenuti e lo schema delle due opere. L'*Allocutio* si apre con una parte metodologica introduttiva che riferendosi alla *Introductio in librum De semine scripturarum* (che Arnau aveva appena concluso), ribadisce che tutti i segni presenti nella Scrittura hanno un significato spirituale, in tutti i loro aspetti. Ciascuna lettera dunque, nella sua forma grafica, nella sua realtà fonetica e nell'ordine che assume all'interno delle parole e nello schema alfabetico, rivela significati. Questo dato di partenza è applicabile alle tre lingue in cui la Scrittura è tramandata, perché ebraico, greco e latino furono legittimate in quanto impiegate nel titolo della croce, che è la somma di tutto il mistero di Dio. Arnau si occupa dell'ebraico e del latino e studia il significato delle lettere nel tetragramma ebraico e nel monogramma latino che compendia il nome di Cristo, considerando queste due la più alta configurazione che si possa avere delle lettere. In entrambi i

Scriptores), introduzione pp. 56-81, testo, pp. 139-209 (da ora *Allocutio*); leggo invece i *Cent noms de Déu* in *Obras rimadas de Ramon Lull*, ed. J. Rosselló, Mallorca 1859, pp. 176-304 (da ora *Cent noms*), su cui si vedano anche C. H. Lohr *The Islamic «Beautiful Names of God» and the Lullian Art in Jews, Muslims and Christians In and Around the Crown of Aragon. Essays in Honour of Professor Elena Lourie* cur. H. J. Hames, Leiden-Boston, MA, 2004 pp. 197-205; A. I. Peirats Navarro *El «Liber de centum nominibus Dei» o «Cent noms de Déu»: per a una edició crítica* in *Actes del Tretzè Col.loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003* cur. M. Sadurní, Barcelona 2006-2007, III, pp. 297-310.

²⁸ E. Colomer i Pous, *La interpretación del tetragrama bíblico en Ramón Martí y Arnau de Vilanova* in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Bonn 29 August-3 September 1977*, I-II, cur. W. Kluxen et alii, Berlin-New York 1981, II pp. 937-45.

²⁹ V. Serverat *L'«irrisio fidei»*. *Encore sur Raymond Lulle et Thomas d'Aquin* in "Revue thomiste", 90 (1990), pp. 436-48.

³⁰ A parte l'interesse di Dante (documentato in *Paradiso* XXVI, 133-38), sappiamo di una vigorosa polemica, in ambiente ebraico, tra 1289 e 1291, tra rabbi Hillel di Samuel e Zerahyah Hen, documentato da uno scambio di lettere (pubblicato da R. Kirchheim in "Ošar nehmad," 2 (1857), pp. 124-143): il tema è ancora sull'origine del linguaggio e il valore del nome di Dio. Si veda su questo M. Zonta, *Hillel di Samuel da Verona* in *Dizionario biografico degli italiani*, 61 (2004), p. 708.

casi le lettere raccolte per dire gli risultano rivelare la natura trinitaria di Dio e la necessità dell'incarnazione. Si sono spesso cercate fonti cabbalistiche di Arnau ed è possibile che se ne individuino, ma la sua dipendenza dalla cultura di Ramon Martí mi pare più evidente; in essa l'interesse per la tradizione ebraica è vivace e diretto ad indicare in quella tradizione semi che sarebbero sviluppati nel cristianesimo: la Cabbala – questa forma esegetica che per il secolo XIII era moderna – aveva compreso che l'interpretazione tradizionale del Vecchio Testamento era bloccata, ma non era riuscita a portare in fondo la sua intuizione; la lettura cabbalistica cristiana (o pseudo-cabalistica) che Arnau sperimenta arriva invece al suo fine³¹.

I *Cent noms de Déu* sono un'opera molto diversa dall'*Allocutio*. Possiamo definire questo testo un ufficio liturgico personale, un *Psalterium Raymundi* come si legge in alcuni dei manoscritti più antichi (come quello conservato a Palma, n. 2, ff. 118r). Si tratta di una liturgia che ha per altro un decisivo rapporto con la teologia di Llull e con il suo sogno di teologia naturale. Essa è formata da tremila versi in strofa monorima, distribuiti in cento capitoli, ognuno dei quali dedicato a un nome di Dio, alla sua necessità e alla sua forza. Nel prologo dell'opera Llull nota tre cose che applicherà sistematicamente nel testo. Egli vuole scrivere un testo letterariamente elevato, per replicare agli islamici che sostengono che la natura di testo ispirato è resa evidente nel Corano dalla sua straordinaria bellezza. Raggiungendo quella stessa bellezza nei suoi *Cent noms*, Llull vuole che venga riconosciuta anche alla sua opera l'ispirazione divina, oppure che si rinunci ad attribuirlo al Corano. Per raggiungere la bellezza che cerca, Llull usa nel suo testo sia il latino e sia il catalano: i nomi divini sono prima di tutto dati in latino (e probabilmente essi dovevano essere miniati in rosso, come rubriche, per ottenere evidenza e generare emozione); ad ogni nome latino corrisponde poi un'esplosione semantica, con una serie di nomi e di spiegazioni in catalano, suscitati da ciascun nome evocato. Questa importanza delle rubriche è per altro ribadita anche da Arnau nella *Allocutio*, dove indica nella colorazione dei titoli delle opere latine un segnale della loro luminosità ed espressività³². I nomi che Llull elencherà saranno cento. La mistica islamica contemporanea sosteneva che si potessero conoscere solo 99 nomi divini e che chi avesse conosciuto il centesimo avrebbe avuto una conoscenza universale. Dunque a lui si sarebbe dovuta riconoscere questa conoscenza (si ricordi per una testimonianza del limite a 99, stabilito nel *De divinis nominibus* di Fakhr al-Dīn al-Razī). Sia a proposito dell'ispirazione divina, sia a proposito della conoscenza universale, Llull mostra qualche ambiguità: egli in effetti non pensa che il suo testo possa essere considerato alla stregua di una sacra Scrittura, ma lo ritiene ispirato; ugualmente con un elemento parodico si attribuisce una conoscenza universale, ma anche sa che la sua *ars* rappresenta un modo per conoscere il mondo, un metodo del sapere totale e essa è ben attiva anche nel *Cent noms*. In effetti i nomi, sviluppati con la logica dell'equiparanza, rivelano in Dio una molteplicità di aspetti.

L'apologetica di Ramon Llull è molto diversa da quella proposta da Ramon Martí: in Llull il ruolo della ragione naturale è centrale; la Bibbia – si sa – è pressoché assente³³. Ma anche Llull eredita qualcosa da Martí. In Llull è vigente un

³¹ E. Colomer i Pous *La Apologética medieval in Cristianismo y Culturas. Problemática de interculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Històrica València 1995 ma 1996* pp. 77-93.

³² Arnau de Vilanova, *Allocutio super significatione*, pp. 145-146.

³³ A. Bonner *L'apologética de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme in El debat intercultural als segles XIII-XIV. Actes de les Primeres Jornades de Filosofia*

principio metodologico martiniano assai rilevante, ovvero che la filosofia islamica ha spunti che l'avvicinano al cristianesimo, una filosofia verso la quale anche Llull è molto sensibile. Come Ryan Szpiech ha notato anche di recente, Llull e padre Martí hanno in comune l'idea che l'Islam possiede una verità, per quanto incompiuta sul Cristo stesso e su Maria, che in certi percorsi della tradizione islamica è sviluppata³⁴. Llull sa che la tradizione filosofica araba è molto articolata, ha le sue eresie, nelle quali – dal suo punto di vista - la verità del cristianesimo si è affacciata. Per questi dati, il riferimento a Ramano Martí è decisivo; del resto padre Martí lavorava nello spazio politico e culturale creato da Ramon de Penyafort, un riferimento per lo stesso Llull

2. Un'epistemologia alternativa.

Il riferimento alla tradizione araba ed ebraica, nel concentrarsi sulla fecondità teologica dei *nomina Dei*, nella loro realtà grafica o nel loro contenuto semantico, si giovano senz'altro della mediazione di Ramon Martí e su questa strada si apriva per Arnau e per Ramon Llull l'accesso ad una teologia che appariva subito alternativa. Noi siamo soliti osservare le differenze tra questi due autori, ma come Josep Perarnau i Espelt ha osservato all'altezza dei primi anni Novanta del secolo XIII questa distanza è minore; essi condividono elementi di un'epistemologia nuova, hanno infatti acquisito un nuovo criterio per stabilire la validità degli argomenti in teologia. Questo elemento comune, più profondamente che non i connotati geografici e sociologici, ci consente di definire il loro discorso come *teologia di frontiera*, una teologia che possiamo vedere condivisa da personaggi come Dante Alighieri. Si sa: condividere un'epistemologia vuol dire costruire un campo intellettuale nuovo, sul quale poi ci si può anche combattere; i conflitti che si configurano non tolgono che un terreno innovativo e comune sia comunque formato. Vorrei, per ordine di importanza, stabilire in che cosa consista questa innovazione per poi vedere le condizioni che la resero possibile.

Il discorso sul nome divino che Arnau de Vilanova sviluppa è un discorso sulla Trinità: nel nome di Dio è rivelata la condizione trinitaria, ovvero la condizione necessariamente dinamica del divino. L'indagine sul Tetragramma porta infatti Arnau a concludere che esso “proprissime significat misterium trinitatis: principium sine principio spirat, principium de principio similiter spirat”³⁵. Il tema trinitario è fortemente connesso a quello cristologico: la realtà divina di Cristo, la sua differenza e identità con il Padre, conduce alla conoscenza completa della Trinità, alla sua necessità in Dio. Ma questa necessità rende in Dio necessaria la dinamicità. Tale

Catalana. Girona, 25-27 d'abril de 1988 cur. Marcel Salleras i Carolà Golirona, Col·legi Universitari 1990 = Estudi general. Revista del Col·legi Universitari de Girona, Girona 9 (1989 ma 1990) 171-85; E. Colomer i Pous *Ramón Llull y Ramón Martí* in “Estudios lulianos” 28 (1988), pp. 1-37. Si veda anche I. Willi-Plein *Der «Pugio Fidei» des Raymund Martini* cit. pp. 23-83, dove si mostra l'importanza della problematica esegetica e biblica per Ramon Martí.

³⁴ R. Szpiech, *Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic Musulmanes retóricos: el Islam como testigo en la polémica cristiana anti-judía en occidente* in *Al-Qantara* 34, 1 (2013), pp. 153-85. Vedi anche per un confronto operato sulle fonti arabe utilizzate, Á. Cortabarría Beitia *Connaissance de l'Islam chez Raymond Lulle et Raymond Martin O.P. Parallèle* in *Raymond Lulle et le Pays d'Oc* cur. M.-H. Vicaire, Toulouse 1987, pp. 33-55.

³⁵ Arnau de Vilanova, *Allocutio*, p. 149.

dinamicità è alla base della creazione: giustifica l'iniziativa di Dio e anche la contamina: tutte le creature partecipano all'energia di Dio. I nomi divini corrispondono ad una realtà divina *ad intra* e *ad extra*; la realtà *ad extra* corrisponde ad elementi identificativi delle cose, quali le *artes* umane hanno potuto scoprire nel tempo. Per questo Arnau pone un rapporto tra il dinamismo rivelato dal nome divino nella Bibbia e il dinamismo rivelato nella natura dai nomi delle cose che gli artisti usano, con espressioni che colpiscono³⁶.

Su questo punto Josep Perarnau ha mostrato punti di contiguità esplicita tra Arnau e Llull, perché alcune formule tipiche della dottrina dei correlativi si trovano qui riferite³⁷. Questa è la dottrina che troviamo anche nei *Cent noms*. Il nome come rappresentazione di un Dio che è soprattutto energia e che questa energia ha un'azione necessaria (in sé quindi) che si esprime nella Trinità e un'azione amorosa *ad extra* che si esprime nella struttura delle cose. Così Llull può parlare per i nomi di Dio di virtuosissimi nomi³⁸. L'idea era condivisa nella tradizione della Cabala e come ha mostrato Scholem, si riassume in tre punti: in tutte le cose c'è Dio; tutti i nomi di Dio (infiniti per Abulafia) evocano di Dio una realtà che in qualche modo si trova in qualcosa; vi è un nome che evoca tutti i nomi, qualità delle qualità, ed è il nome più eccellente³⁹. Anche per Llull, tutte le scienze sono dunque teologiche. Arnau vede soprattutto nella medicina una *ars* che rivela il discorso di Dio nella natura. La sua critica ad Averroè come la troviamo nel *De intentione medicorum* può essere letta in questo senso e si è potuto sostenere che Ramon Martí sia di riferimento anche in questa occasione⁴⁰. Arnau rende esplicito il discorso sulla natura teologica delle arti precisamente nell'*Allocutio super tetragrammaton*, creando un legame tra la scoperta della dinamicità divina, rivelata dal nome, e la traccia divina nel creato, rivelata dalle scienze che nominano i principi essenziali della realtà.

Si deve osservare che in Arnau e in Llull questo discorso sul nome di Dio ha un rapporto con una nuova teologia naturale e una nuova filosofia naturale. Charles Lohr ha dimostrato in *Metaphysic* che nella tradizione occidentale la metafisica è sempre nello stesso tempo, scienza delle cose divine e scienza dell'essere⁴¹. Tra la forma delle cose e Dio vi è sempre un rapporto, La concezione che Islam, mondo ebraico e mondo cristiano avevano ereditato dalla tradizione ellenica era di un motore immobile, che generava un ordine statico. La teologia dei nomi di Dio serve soprattutto a dire che il principale nome divino esprime la trinità (in Arnau) e che tutti i nomi divini hanno rapporto con la Trinità (in Llull). Il discorso sul Tetragramma non è per questo sussidiario, è anzi centrale: quello che i monoteisti

³⁶ Arnau de Vilanova, *Introductio in librum de semine* in *Arnaldi de Villanova opera theologica omnia* (AVOThO) cit., pp. 116-17, dove enumera discipline artistiche attribuendo loro esplicitamente un compito teologico.

³⁷ J. Perarnau i Espelt, *Estudi introductori* in *Arnaldi de Villanova opera theologica omnia* (AVOThO) cit., pp. 64-65, cfr. Arnau de Vilanova, *Allocutio* p. 143, lin. 84-85, p. 166, lin. 622-4

³⁸ *Cent noms*, p. 202 (Prologo).

³⁹ G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica* cit. I, p.105, dove anche si evoca il tema del nome scritto su un mantello, capace di trasmettere la sua energia a chi porta quel mantello.

⁴⁰ Si veda per questo anche M. R. McVaugh (ed. comm.) *Opera medica omnia* V 1 *Tractatus de intentione medicorum* Barcelona, Universitat de Barcelona-Fundació Noguera 2000 pp. 223; cfr. anche J. Perarnau i Espelt, *Estudi introductori* cit., p. 24.

⁴¹ Ch. H. Lohr, *Metaphysics*, in C. Schmitt – E. Skinner [edd.], *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 535-638.

ebraico ed islamico non percepiscono è che il loro Dio prigioniero della filosofia di Aristotele è troppo statico. Per liberarsi da questa staticità – che alla fine del Medioevo minaccia anche il mondo latino negli ambienti della teologia scolastica – il tema dell'energia propria del nome di Dio indica una strada.

Arnau e Ramon Llull rappresentano punti apparentemente marginali della tradizione teologica dell'Occidente. Nei manuali di filosofia medievale hanno uno spazio esiguo e Arnau quasi nessuno ma il loro punto di forza è che tra i primi (prima di Dante Alighieri per intenderci) hanno la forza intellettuale di proporre una teologia in volgare, che è tale non solo perché usa la lingua volgare, ma perché assume la problematica di saperi che la tradizione Scolastica aveva escluso e riconosce in essi una consapevolezza dell'essere delle cose che ha carattere teologico.

3. Legittimarsi sulle frontiere della teologia.

Abbiamo visto che nell'elaborazione di una nuova epistemologia il ragionamento sul nome di Dio è rilevante. Vorrei ora mostrare come esso risponda anche alle sue esigenze pratiche. Sia Llull e in Arnau hanno un costante bisogno di legittimarsi come teologi, condividendo una situazione di debolezza comune a tutta la teologia laica del secolo XIII e del XIV, che ha difficoltà a fondare le proprie certezze. I protagonisti di questo nuovo mondo della teologia sono consapevoli che i meccanismi attraverso i quali le scuole teologiche costruiscono il loro discorso sono a loro estranei e che essi non posseggono il lungo tirocinio necessario per domiarne gli strumenti. I modi per superare questa difficoltà furono diversi. Nei resoconti dei mistici contemporanei noi troviamo che la certezza è il contenuto stesso dell'estasi e anche Ramon Llull e Arnau si riferiscono ad una ispirazione ricevuta e al fatto che Dio assiste coloro che gli chiedono soccorso e luce⁴². Questa ispirazione li introduce però ad un ragionamento nel quale cercano qualcosa di meno soggettivo per legittimarsi. Il riferimento ai nomi di Dio come canone della teologia apre uno spazio inatteso e offre una base di autorità. Arnau nella *Allocutio* elabora con molta eleganza il topos dell'umiltà: egli assume per sé la figura di Rut, la donna moabita che chiedeva il permesso di *colligere spicas* abbandonate dai mietitori (Rut 2.2 e contesto). Egli sa dunque di essere *puer rudis et indiscretus* ma è sicuro di poter raccogliere qualcosa di nuovo: lui straniero nell' *agrum veteris Testamenti* e straniero nella teologia latina è sicuro di poter “[adiungere] aliquid quamvis modicum acervis patrum”⁴³. Il bisogno di legittimazione non è solo legata alla sua condizione di laico, ma anche all'innovazione che ritiene di poter portare nella teologia. I latini infatti avrebbero potuto cogliere tutti i segreti del nome, ma nessuno, per quanto Arnau sappia, lo ha mai fatto prima d'ora giungendo ai risultati a cui egli giunge⁴⁴.

Nello stesso momento in cui proclama il carattere inedito delle scoperte che propone, Arnau sottolinea una facilità di accesso ad esse, insistendo sul fatto che gli ebrei non hanno compreso il significato del nome divino perché i loro codici sono di complicata lettura, privi di rubriche colorate. Invece i latini hanno rubriche, le quali “etiam illetterati perpendere possunt”⁴⁵, la qual cosa è quanto esattamente succede nei *Cent noms* di Llull, dove le rubriche in rosso portano in grande in latino il nome

⁴² Arnau de Vilanova, *Allocutio*, pp. 148-49.

⁴³ Ibid., pp. 139-40.

⁴⁴ Ibid., pp. 148.

⁴⁵ Ibid., pp. 146.

di Dio, che è sciolto nei suoi significati in volgare. Il riferimento al nome di Dio è dunque una buona base per il teologo laico. Si potrà rimproverare ad un credente di meditare sui nomi di Dio? Sul nome che *tam frequenter legitur in texto hebrayco veteris testamenti*⁴⁶. Non si potrà constatare che questo è uno spazio di azione che la cultura latina non aveva praticato? Innegabile il suo valore di verità. Pertinenti le conclusioni a cui si giunge sul piano della fede e della morale ragionando sui santissimi nomi di Dio.

III. Una nuova forma di teologia nel tempo della crisi della teologia latina

1. Contenuti teologici

Arnau già nella *Allocutio* (come più tardi altrove) dichiara senz'altro di trovarsi *coactus* a scrivere⁴⁷. Diciamo che questa coazione proviene da una consapevolezza della crisi della teologia latina. Questa nuova visione della metafisica e questa diversa concezione delle forme possibili della filosofia sembravano arrivare nel momento opportuno. Certamente la contemporaneità di Llull e di Arnau non è infatti rappresentata da Tommaso d'Aquino. Tommaso viene fatto santo nel 1323, ma la sua canonizzazione – cioè l'istituzionalizzazione del suo insegnamento, lungamente preparata dalla strategia di una parte crescente dell'Ordine dei Predicatori - non è precisamente sintomo di attualità filosofica; essa significa solo che si ritiene di poter fare un uso istituzionale della meravigliosa ricerca di Tommaso, che si era chiusa nel 1274. La contemporaneità filosofica per Llull e per Arnau è invece rappresentata dal movimento che va da Giovanni Duns Scoto a Guglielmo d'Ockham e che in sostanza egemonizza la filosofia dell'Università, dettando il calendario delle discussioni più attuali. Llull non possiede nessuna *istitutio* filosofica ma comprende quale è il problema della filosofia dei suoi giorni, ovvero non solo la rottura tra teologia e filosofia, ma soprattutto il fatto che in essa non è più possibile una metafisica, un esame della struttura dell'essere; da qui consegue il tramonto della teologia come scienza, con il riconoscimento che né il linguaggio dell'uomo né il mondo portano una traccia divina. Llull comprende che la rottura teologia e filosofia non può essere superata continuando a ribadire l'*ordo mundi* indicato da Tommaso, alla stregua di una norma disciplinare, ma anche comprende che non si può rinunciare a qualsiasi comprensione teologica del mondo, come avviene nel volontarismo. La filosofia e la teologia nel secolo XIII sono giunti a un vicolo cieco. Ockham era riuscito a rovesciare la nozione dell'unità della forma (che Tommaso aveva mostrato necessaria alla metafisica), in quella di unità dell'individuo (che appunto rende impossibile ogni metafisica). Ciò che definiva l'individuo era la sua unicità; se in ciò stava l'essenza, l'appartenenza a nessun altro ordine al di fuori dell'individualità era pensabile, se non come esercizio retorico. Non un rapporto tra l'essere di Dio e l'essere dell'uomo poteva emergere, ma un rapporto tra la volontà di Dio e l'essere dell'uomo. Il che ci porta al centro della crisi della cultura europea del secolo XIV.

Nel contesto di una crisi intellettuale che hanno percepito precocemente, Arnau e Ramon cercano una filosofia del tutto nuova, resa autorevole dal presupposto dei nomi di Dio. Nell'ultimo decennio del secolo XIII le elaborazioni di vent'anni prima

⁴⁶Ibid., pp. 140.

⁴⁷ Arnau de Vilanova, *Allocutio*, pp. 147-48.

dovute a Ramon Martì – già desuete nel suo Ordine – per loro sono preziose. Cercano una filosofia in cui la concezione dell'essere è dinamica e che ha una conseguenza immediata nell'abilitazione teologica di tutte le discipline del trivio e del quadrivio. Essi hanno certamente in comune il fatto di sapere che la tradizione filosofica araba si esprimeva in forme e in generi letterari molto più articolati e vari che non la latina e propongono un allargamento dei modi di fare filosofia nel mondo latino. La contaminazione tra la letteratura artistica e l'insegnamento dottrinale, insieme all'uso delle lingue volgari e d'uso corrente sono i segni più evidenti dell'innovazione, che sempre di più caratterizzeranno l'insegnamento di Arnau e di Ramon Llull, ma l'idea dell'energia dei nomi è un presupposto decisivo.

Possiamo osservare come l'idea dell'innovazione teologica spinga Arnau a sviluppare sempre di più la tematica apocalittica. La nuova teologia nasce per un nuovo tempo: ogni cosa è infatti offerta a Dio *in tempore suo*⁴⁸. Prima della fine tutta la verità della Scrittura dovrà emergere e questo comporterà una nuova possibilità di unione con greci e ebrei, ma anche con tutti gli infedeli⁴⁹. Ancora una volta il tema del *nomen Dei* ha potenzialità. Il Vecchio Testamento è chiaro nel promettere che solo ai giusti e agli eletti sarà rivelato il significato del nome di Dio (Ex. 6.3): anche gli ebrei lo venerano “propter illam veram opinionem quam habent de eo, sicut somniantes”⁵⁰, ma finora essi hanno venerato ipocritamente codici che contenevano quel nome senza aver consapevolezza dei significati⁵¹.

2. Fallimento e riscatto

Ramon Llull e Arnau da Vilanova condividono con Ramon Martì il fallimento, ben rappresentato dalla loro fortuna pseudo-epigrafica. Esso corrisponde al fatto della forte introversione dell'Europa: un'introversione politica che ha interrotto i traffici col Mediterraneo; un'introversione concettuale, per la quale si aveva soprattutto bisogno di una filosofia che consentisse di agire sul mondo senza alcun collegamento con la tradizione religiosa. In questo contesto avviene il paradosso: un testo aggiornato molto informato sul mondo orientale come il *Pugio fidei* restasse in soffitta per due secoli, rendendo moderno e sufficiente all'apparenza del dialogo, un testo pionieristico come era quello di Pietro Alfonso. Tuttavia il futuro filosofico dell'Occidente avrebbe incontrato Ramon Martì e con lui i suoi singolari amici, Ramon Llull e Arnau de Vilanova. Ad un certo punto il loro universo testuale riemerge e paradossalmente le teologie di frontiera, così marginali nella crisi della teologia scolastica, diviene un riferimento del pensiero. Vorrei significarlo sinteticamente ricordando che ritroviamo il tema del nome di Dio in un sermone programmatico di Niccolò Cusano: tra le sue fonti il *Pugio fidei* di padre Ramon c'è, e ora comprendiamo che non era per niente scontato⁵². In Cusano il recupero della metafisica dinamica che abbiamo visto in Llull e Arnau è pienamente consapevole e la valorizzazione del mondo arabo ed ebraico che essi avevano tentato e che si era

⁴⁸ Ibid., p. 140.

⁴⁹ Ibid., pp. 143 e 147.

⁵⁰ Ibid., pp. 143-44.

⁵¹ Ibid., p. 143.

⁵² Nicolaus Cusanus, *Sermo I In principio erat Verbum in Sermones I (1430-1443)* cur. R. Haubst et alii in Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, XVI, fasc. 1, Hamburg 1991, pp. 3-8 e apparato delle fonti, in particolare p. 5 a n. 4, 6-11 dove la dipendenza di Cusano dalla traduzione latina di Ramon Martì è rilevata.

fondata su Ramon Martí, ha qui la promettente preistoria⁵³. Non per nulla lo Scaligero attribuirà a Sibiuda il *Pugio*, il Sibiuda che opera nella stessa direzione del Cusano. La latenza del lavoro del Martí è giustificata da una chiusura che solo ora comincia a sciogliersi nella cultura filosofica europea, che si era trovata schiacciata tra il nominalismo volontarista e la metafisica istituzionalizzata di Tommaso. Un recupero avverrà, ma sarà sul piano della filologia e della filosofia; la storia correva su un'altra direzione e la teologia attende ancora di tornare ad essere una scienza, con la sua esperienza e il suo linguaggio.

⁵³ Su questo punto cfr. Ch. H. Lohr, *Metaphysics*, cit. Vorrei osservare che un'allusione al tema dei nomi potrebbe ritornare nel *De pace fidei* dove si osserva che tutti i nomi di Dio sono derivati ("sumuntur a creaturis") e in ciò inadeguati, salvo a ribadire che Dio è *principium universi*, e che in questa definizione vi è implicita la dimensione trinitaria di Dio (il principio è eterno, in esso è unità prima di molteplicità e uguaglianza prima di ineguaglianza, nonché il nesso tra unità e uguaglianza), cfr. *De pace fidei* VIII, n. 21 ed. R. Klibansky – H. Bascour, in *Nicolai de Cusa Opera omnia* VII, Hamburg 1959, p. 20-21.