

## COMPETENZA E RILEVANZA ONTOLOGICA DELLA RIVELAZIONE IN SAN TOMMASO D'AQUINO

PIERO CODA

PATH 5 (2006) 365-381

Come sottolinea la *Fides et ratio* (cf. n. 43), un posto tutto particolare nel lungo e inesausto cammino d'incontro tra la rivelazione cristiana e la razionalità filosofica, e in specie metafisica, spetta senz'altro a San Tommaso d'Aquino. Giovanni Paolo II riprende, in proposito, quanto affermato da Paolo VI:

«Il punto centrale e quasi il nocciolo della soluzione ch'egli diede al problema del nuovo confronto tra la ragione e la fede con la genialità del suo intuito profetico, è stato quello della conciliazione tra la secolarità del mondo e la radicalità del Vangelo»<sup>1</sup>.

La domanda fondamentale che San Tommaso si pone e a cui cerca di rispondere dall'inizio alla fine del suo magistero teologico verte, infatti, intorno al modo d'intendere e vivere la contemplazione di Dio nella fede, quale anima e fine dell'esistenza cristiana, e insieme intorno al modo d'intendere ed esercitare il ministero proprio della teologia chiamata a comunicare, mediante il corretto esercizio della *ratio fide illustrata*, la verità cristiana così attinta<sup>2</sup>. San Tommaso ha chiaro davanti a sé l'esempio del suo fondatore, San Domenico di Guzman, che – come testimonia la tradi-

<sup>1</sup> Lettera Apostolica *Lumen Ecclesiae* (20 novembre 1974), 8: AAS 66 (1974), 680.

<sup>2</sup> Mi permetto rinviare, per un'introduzione generale alla questione del rapporto tra rivelazione cristiana e metafisica, al mio *Metafisica e Trinità. Il contributo metodologico di San Tommaso d'Aquino*, in "Hermeneutica", N.S. (2005), 87-106. Nel presente articolo m'impegna a sviluppare, in modo iniziale, quanto ivi affermato.

zione – «*nonnisi cum Deo aut de Deo loquebatur*». E in questa prospettiva concepisce il suo ministero di teologo:

«Attingendo alla misericordia di Dio l'arditezza di assumere l'ufficio del sapiente – che eccede pertanto le nostre forze – ci siamo proposti come fine d' esporre secondo la nostra misura le verità che professa la fede cattolica e di rigettare gli errori contrari. Per riprendere le parole di Sant'Ilario, "l'ufficio della mia vita alla quale mi sento in coscienza obbligato davanti a Dio, è che tutte le mie parole e tutti i miei sentimenti parlino di Lui"»<sup>3</sup>.

L'Aquinata si pone tale domanda nel momento in cui la *ratio* e la *scientia* – aristoteliche – stanno facendo il loro ingresso sulla scena culturale della cristianità in quanto essenziali prerogative dell'umano, della sua consistenza propria e della sua autonomia. Come comporre, dunque, la *sapientia* della contemplazione – e l'imperativo evangelico della sua comunicazione – con la *scientia* cercata ed esigita dalla ragione? In realtà, San Tommaso aveva di fronte a sé due modelli e due vie di contemplazione e di esercizio dell'intelligenza all'interno della fede elaborate dalla precedente tradizione cristiana: quella di Sant'Agostino e quella di Dionigi l'Areopagita. Vie diverse, persino distanti: quella agostiniana capace, in un suo modo, di coniugare *sapientia* e *scientia*, *intellectus rerum aeternarum* e *ratio rerum temporalium*; e quella dionisiana, invece, decisamente tesa al superamento del *lógos*, come ragione e come parola, in vista dell'attingimento apofatico dell'Uno che è al di là d'ogni essere e predicazione.

«All'epoca di San Tommaso – ha notato giustamente G. Lafont – fu in qualche modo necessario scegliere tra Dionigi e Agostino, e precisamente a proposito della conoscenza di Dio. Sembra davvero che San Tommaso non abbia di fatto mai esitato a scegliere Sant'Agostino»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *Contra Gent.*, 1, c. 2: «Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, "ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur" (*De Trin.*, 1, c. 37)».

<sup>4</sup> G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 1961, 1996, 29 (tr. nostra).

San Tommaso, in verità, tenta l'impresa arditissima, sin quasi ad apparire umanamente impossibile, di una sintesi, complessa a un tempo e semplicissima, di *teologia apofatica* (dionisiana), *intelligentia fidei* (agostiniana) e *ratio humana* (aristotelica): designando, la prima, la contemplazione di Dio in Sé e le altre due essendo necessarie per comunicare in forma pertinente e persuasiva ciò che di Dio si è contemplato. E vi riesce con straordinario e sovrano equilibrio. Il banco di prova forse più significativo di tale impresa è il *De Deo* ch'egli ci consegna nella *Summa Theologia*<sup>5</sup>, sull'impostazione della quale ci soffermiamo qui di seguito per vedere in atto la via intrapresa con successo dal grande Dottore medioevale.

### 1. L'eredità del "De Trinitate" di Agostino

Il *De Deo* di Tommaso è innanzi tutto debitore, e in modo consistente, del *De Trinitate* di Sant'Agostino e, nel solco da esso tracciato, del successivo *Opusculum De Trinitate* di Severino Boezio<sup>6</sup>, nonché della teologia trinitaria di Sant'Anselmo e Sant'Alberto Magno. È anzi tesi corrente che Agostino e Tommaso, i due grandi Dottori della Chiesa latina, si trovino in una linea di continuità e di approfondimento che caratterizzerebbe la specifica impostazione dell'Occidente nella sua marcata peculiarità nei confronti di quella dell'Oriente, venendo così a rappresentare, l'uno e l'altro, i due robusti pilastri su cui poggia l'intera arcata dello sviluppo della teologia trinitaria latina<sup>7</sup>. È utile pertanto, e precisamente al fine di vaglia-

<sup>5</sup> Per un'introduzione ad esso, coi necessari riscontri bibliografici, rinvio ai due recenti saggi che vi ho dedicato: *Il "De Deo" di Tommaso d'Aquino I e II*, rispettivamente in "Nuova Umanità", XXVII, n. 159-160 (2005/3-4), 441-465; e XXVIII, n. 165-166 (2006/3-4), 315-342.

<sup>6</sup> Tra il 1256 e il 1259, a Parigi, Tommaso scrive il suo *Super Boetium de Trinitate*; da notare che egli è l'unico autore del XIII sec. a commentare questo testo, che di quest'opera possediamo uno dei rari autografi di Tommaso e che in esso egli sviluppa una delle sue riflessioni più intense a proposito dell'epistemologia delle scienze.

<sup>7</sup> Basti rinviare, tra le ultime cose, al saggio di G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 1997, tr. it., *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000. Per un esame critico dei presupposti e delle declinazioni di questa tesi storiografica e teoretica si veda il recente P. SGUAZZARDO, *La ricezione di Sant'Agostino nella teologia trinitaria del XX secolo. Ricerca storico-ermeneutica e prospettive speculative*, tesi di dottorato sostenuta presso la Facoltà di Teologia dell'Università Lateranense nell'a.a. 2005-2006, in corso di pubblicazione presso l'Editrice Città Nuova (collana Teologia).

re la consistenza e il significato di questa tesi interpretativa, richiamare in primo luogo gli elementi più importanti dell'eredità agostiniana così come li ritroviamo nella ripresa e nella rilettura che ne offre San Tommaso.

In proposito, occorre preliminarmente ricordare che la meditazione di Agostino su Dio Trinità si staglia a partire dalla peculiarità della sua esperienza e del suo cammino di conversione a Cristo<sup>8</sup>. In Agostino abbiamo prima l'ascesa alla contemplazione di Dio come Luce immutabile ed eterna, in cui egli riconosce i tratti del Dio rivelato a Mosè in *Es* 3, 14 – *Ego sum qui sum* –<sup>9</sup>, e poi l'adesione a Gesù Cristo come mediatore tra Dio e gli uomini e, in Lui, alla fede professata dalla Chiesa e sancita dai Concili di Nicea I e Costantinopoli I, secondo cui l'unico vero Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo. Di qui l'*itinerarium* tracciato nel *De Trinitate*, che senza dubbio esibisce una qualità carismatica: in quanto suscitato dall'obbedienza allo Spirito Santo in vista d'uno specifico scopo ecclesiale, quello d'illustrare teologicamente la verità trinitaria appena definita dogmaticamente. Il *De Trinitate*, in effetti, può essere scandito in tre grandi momenti: quello della *doctrina fidei*, quello della *intelligentia fidei* e quello della *experientia fidei*. Mentre il primo (libri I-IV) ripropone la professione di fede circa la Trinità formulata dalla Chiesa cattolica, facendo emergere le *quaestiones* che essa pone all'intelligenza, il secondo (libri V-VII) offre appunto un'intelligenza della fede centrata attorno ai concetti di *esse/essentia* e di *relatio*, in modo da affermare la non contraddittorietà, a livello ontologico, dell'unità e della trinità di Dio in fedeltà al dato rivelato, senza positivamente poter dire molto di più; e il terzo, infine, (libri VIII-XIV), s'addentra ampiamente nella descrizione dell'*experientia fidei*, e cioè dell'accesso alla verità trinitaria offerto dal dinamismo dello spirito visitato e abitato dalla grazia.

In questo modo, Agostino disegna la scacchiera sulla quale si giocherà l'approfondimento del discorso trinitario nella tradizione latina. Egli, infatti, ha lucidamente individuato i due registri fondamentali del linguaggio trinitario: (1) quello metafisico dell'essere e della relazione e (2) quello personologico dello spirito e dell'amore. Occorre in proposito sottolineare due dati di fatto testimoniati dal *De Trinitate*. Il primo concerne

<sup>8</sup> Si veda, in questo stesso fascicolo, l'articolo di R. Ferri; mi permetto inoltre rinviare, in proposito, al mio *Il "De Trinitate" di Agostino e la sua promessa*, in "Nuova Umanità", XXIV, n. 140-141 (2002), 219-248.

<sup>9</sup> Cf. *Confessiones*, VII, 10, 16.

una certa giustapposizione dei due registri, che Agostino non s'occupa più di tanto di articolare tra loro; il secondo, la scelta capitale che egli opera nel descrivere il registro personologico, guardando di preferenza non tanto all'intersoggettività dell'amore quanto piuttosto all'interiorità della *mens*, delineando una prospettiva che resterà determinante nei secoli a venire, con la rilevante eccezione, nel Medioevo, del *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore. Rispetto ad Agostino, che illustra il registro psicologico nell'ottica dell'*imago Trinitatis* nell'uomo, il guadagno di Tommaso consisterà nell'esplorare a fondo tale registro per dire Dio nelle sue operazioni *ad intra* e, di conseguenza, *ad extra*, facendo sintesi del linguaggio ontologico e di quello personologico.

## 2. L'eredità della teologia trinitaria di Dionigi l'Areopagita

Ma insieme alla tradizione teologica latina San Tommaso si fa premura di attingere anche a quella greca, che gli giunge in forma diretta e in particolare attraverso l'ampia sintesi di San Giovanni Damasceno. Egli, soprattutto, conosce assai bene l'eredità mistico-apofatica del neoplatonismo cristiano nella forma che ha assunto nel teologare dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Anzi, la sintesi dionisiana era senz'altro più influente, al tempo di Tommaso, di quella agostiniana. Tanto che per comprendere il passo innanzi, per molti versi decisivo, che Tommaso realizza nell'ambito della teologia trinitaria riprendendo la lezione di Agostino, occorre soffermarsi sulla peculiarità del pensiero trinitario dello Pseudo-Dionigi.

La critica più recente converge nel riconoscere in lui

«un cristiano di origine siriana che negli ultimi decenni del V secolo e all'inizio del VI secolo ha seguito ad Atene le lezioni di Proclo e di Damascio»<sup>10</sup>.

Anche per questo l'impronta del neoplatonismo, in particolare di quello d'ascendenza plotiniana, che da Porfirio giunge sino a Proclo e a Damascio, è molto più marcata in Dionigi che nei Padri greci a lui precedenti: Clemente di Alessandria, Origene, i Cappadoci. Un esempio significativo di ciò è rappresentato dal fatto che Dionigi adotta l'esegesi del *Parmenide* di Platone proposta da Proclo. Essa riferisce la prima ipotesi

<sup>10</sup> S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005, 162.

del dialogo, riguardante «l'Uno che è Uno» e contraddistinta da una serie di negazioni, alla *μονή*, la manenza trascendente e ineffabile dell'Uno; mentre riferisce la seconda, riguardante «l'Uno che è» o «Uno-essere», contraddistinta da affermazioni parallele alle negazioni della prima ipotesi, al *πρόδος*, la processione di tutti gli esseri dall'Uno stesso.

In questo contesto speculativo, Dionigi introduce nel *De divinis nominibus* l'illustrazione del mistero trinitario. Dovendo mostrare come l'Uno assoluto e ineffabile della prima ipotesi del *Parmenide*, nell'interpretazione datane dal neoplatonismo, alla luce della rivelazione Si esprima in Sé stesso in tre ipostasi eguali e distinte, Dionigi ricorre a due concetti cari al neoplatonismo e già utilizzati dai Padri Cappadoci: quello di *ἕνωσις* (unità) e quello di *διάκρισις* (da *διὰ-κρίνω*, discerno, distingo attraverso, e cioè al di dentro dell'unità), affermando che nella *ἕνωσις* della *μονή* si manifesta una *διάκρισις* che non è quella della molteplicità frutto dell'atto creativo e perciò caratteristica del *πρόδος*, ma è piuttosto quella delle tre ipostasi distinte del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che sono immanenti all'Uno in quanto tale<sup>11</sup>. E per designarle, le tre ipostasi, usa per il Padre la metafora della fonte (*πηγή*) – ben conosciuta dai Padri Cappadoci –, e per il Figlio e lo Spirito quelle dei “germogli”, dei “fiori”, delle “luci sovraessenziali”, tipiche di Proclo.

Per Dionigi, in definitiva, la verità del *Deus Trinitas*, acquisita per rivelazione e di cui si può e si deve senz'altro asserire, senza contraddizione, che nella sua unità sussiste in tre ipostasi distinte, può esser detta solo col linguaggio simbolico, restando in definitiva per sé avvolta nel mistero ineffabile del Primo Principio:

«Abbiamo appreso dalle Scritture che il Padre è la Divinità fontale<sup>12</sup>, Gesù e lo Spirito, se così bisogna dire, sono germi divini pullulanti dalla divina fecondità e simili a fiori e a luci soprasostanziali<sup>13</sup>, ma come ciò avvenga non si può né dire né pensare»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Cf. *De divinis nominibus*, II, 3.

<sup>12</sup> Il Padre è definito *Divinità fontale* (*πηγαία θεότης*) perché è senza principio; tale espressione è tuttavia rara, mentre è frequente la definizione del Padre come fonte (*πηγή*) della Divinità.

<sup>13</sup> È un'espressione originale di Dionigi: cf. S. LILLA, *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi*, in “Augustinianum”, 13 (1973), 609-623.

<sup>14</sup> DIONIGI L'AREOPAGITA, *Nomi divini*, II, 645C (la tr. it. è di P. Scazzoso in DIONIGI, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981). Riportiamo la versione latina del passo (cf. l'Ed.

Questo divieto a indagare e dire, per quanto possibile all'intelletto e al linguaggio umani visitati dalla grazia, il mistero dell'immanente fecondità divina che s'esprime nelle processioni trinitarie, trova puntuale riscontro sul livello dell'ascesa e dell'ascesi che è necessario compiere per attingere l'Uno:

«Anche se in alcuni passi lo ps. Dionigi riconosce il ruolo di Gesù nel processo di accostamento al primo principio, si deve obiettivamente ammettere che questo ruolo appare in lui notevolmente ridotto rispetto a quello che si nota in Clemente, in Origene e in Gregorio di Nissa»<sup>15</sup>.

### 3. Dal platonismo cristiano all'assunzione critica della metafisica di Aristotele

San Tommaso diventa ben presto consapevole della difficoltà inerente al neoplatonismo cristiano di Dionigi: il principio dell'assolutezza dell'Uno ha infatti come conseguenza che la distinzione trinitaria, pure chiaramente affermata a partire dalla Scrittura e dalla Tradizione della Chiesa, non possa però essere adeguatamente illustrata a livello razionale, essendo l'ineffabilità dell'Uno, al tempo stesso, il presupposto e la conseguenza di una sottodeterminazione del significato noetico e salvifico dell'evento di Gesù Cristo e della rivelazione trinitaria in Lui avvenuta.

Per questo motivo, San Tommaso si riallaccia positivamente ad Agostino, nell'impegno a proseguire il compito di contemplare per davvero già nella vita terrena, mediante Cristo, il mistero della Trinità, al fine di poterlo poi a propria volta comunicare. Ed è in questo preciso contesto che si può comprendere il ruolo strategico che viene ad assumere l'utilizzo della metafisica di Aristotele. Valorizzare la metafisica dello Stagirita significa essenzialmente, per San Tommaso, due cose: (1) da un lato, rompere

Marietti, Torino – Roma 1950, a cura di C. Pera, che l'ha ripresa da quella di Giovanni Saraceno [XII sec.] di cui si è servito San Tommaso): «Rursus quod Pater quidem est fontana Deitas, Filius autem et Spiritus Sanctus deigenae Deitatis, si ita oportet dicere, pullulationes divinae naturae et sicut flores et supersubstantialia lumina, a sanctis eloquiis accipimus. Quomodo autem haec sunt neque dicere neque cogitare est possibile».

<sup>15</sup> S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, op. cit., 185. Cf. P. KALAITZIDIS, *Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin*, in Y. DE ANDIA (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Études Augustiniennes, Paris 1996, 457-487; Y. DE ANDIA, *La Théologie trinitaire de Denys l'Aréopagite*, in "Studia Patristica", XXXII (1997), 278-301.

col predominio della henologia platonica come unica corrente filosofica a disposizione della teologia cristiana per un'intelligenza corretta e adeguata della rivelazione; (2) dall'altro, utilizzare uno strumento concettuale più adatto perché più rigoroso, per l'approfondimento della verità trinitaria, dell'ecllettismo platonico-stoico usato da Agostino.

La prospettiva platonico/neoplatonica, infatti, per sé afferma l'esteriorità dell'alterità, e dunque della molteplicità, rispetto all'Uno che, come tale, essendo identico (a Sé) ma non altro (da Sé e in Sé), è e resta ineffabile. Il neoplatonismo di Dionigi, e ogni neoplatonismo cristiano, permane in definitiva segnato da quest'impostazione metafisica e, pur accogliendo la verità della Trinità dalla rivelazione, risolve la tensione custodendo l'ineffabilità dell'Uno: che è riconosciuto senz'altro anche come Trinità in virtù della rivelazione, ma senza che ciò abbia rilevanti conseguenze sul piano del pensare. Tommaso scavalca questa situazione d'*impasse* e innova l'approccio ontologico al Primo Principio facendosi guidare dalla luce della rivelazione e servendosi criticamente della metafisica di Aristotele. Il risultato fondamentale di quest'operazione, come ha brillantemente mostrato G. Ventimiglia, è che

«l'*Ipsum esse subsistens* (di San Tommaso) risulta capace di implicare non soltanto l'unità e l'identità, ma pure l'interna divisione e pluralità»<sup>16</sup>.

L'affermazione, che troviamo già nel *De Trinitate* di Agostino, secondo cui, per dire la verità rivelata della Trinità, bisogna affermare che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono, ciascuno, *diversus* dall'altro benché non sia *diversa* la loro unica *substantia*<sup>17</sup>, grazie alla mediazione della metafisica aristotelica si precisa nell'affermazione secondo cui l'*aliud* e il *diversum* sono trascendentali dell'*esse* come lo sono l'*unum*, il *bonum*, il *verum*. In questo modo, la rivelazione della Trinità non risulta una verità soltanto creduta nella fede ma non indagabile ed esprimibile più di tanto mediante la ragione: diventa invece conoscibile (per grazia) e dicibile (anche razionalmente) perché, da un lato, esprime *in divinis* l'ontologia dell'*Ipsum esse* e, dall'altro, illumina in pienezza, a partire da Lui, l'ontologia dell'*esse*

<sup>16</sup> G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 163.

<sup>17</sup> Cf. *De Trinitate*, 5, 4,5.



creato: essendo Dio, per definizione, il principio e il fine – e dunque l'archetipo vivo - d'ogni altro essere.

Anche in Tommaso la contemplazione e la partecipazione alla vita di Dio restano, sulla scia di Dionigi, ultimamente apofatiche, almeno in *statu viae*, nel senso sia dell'attingimento sovrarazionale di Dio che avviene solo per grazia, sia della determinazione per via di negazione della sua Essenza: di Dio, infatti, si può dire non com'Egli è, ma solo com'Egli non è<sup>18</sup>. Ma, affermato con forza questo, proseguendo l'impegno d'*intelligentia fidei* di Agostino e utilizzando criticamente la *ratio ontologica* di Aristotele, illustrata dalla fede, Tommaso afferma con pacata consapevolezza che si può e si deve penetrare con l'intelligenza nelle perfezioni di Dio, alla luce degli effetti della sua causalità creatrice e della sua rivelazione: e *in primis*, partendo appunto dalla rivelazione del mistero della Trinità quale luce che illumina tutta la realtà.

Si realizza così un nuovo equilibrio tra: (1) contemplazione nella fede, (2) intelligenza della medesima e (3) razionalità filosofica. La consistenza speculativa della ragione dà vigore all'intelligenza della fede che penetra nella verità contemplata e la comunica; ma ciò può avvenire perché Dio si è realmente comunicato all'uomo in Cristo, confermando la consistenza propria della creatura (il suo essere *capax Dei*) e portandone a compimento l'intrinseco dinamismo di conoscenza e libertà con l'introdurle nelle profondità della verità di Sé: la Trinità.

#### 4. Il rapporto tra teologia e metafisica dalla *Summa contra Gentiles* alla *Summa Theologiae*

Premesso questo quadro, soffermiamoci ora sul significato, sulla struttura e sul metodo della *Summa Theologiae*, attenti al tema che qui ci occupa. Essa, in realtà, gode di un indubbio primato nell'insieme del ricco e pluriforme insegnamento teologico di San Tommaso. E non solo perché, di fatto, è stata in seguito ampiamente recepita, a partire dal XVI secolo, dalla tradizione scolastica quale testo esemplare nell'illustrazione della dottrina cattolica. Ma, prima e più ancora, nell'intenzione stessa del grande Dottore medioevale.

<sup>18</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 3, *prologus*.

La *Summa Theologiae*, infatti, ne è fuor di dubbio l'opera della maturità: iniziata dopo il 1265, anno in cui – come noto – Tommaso riceve l'obbedienza di stabilirsi a Roma, e precisamente a Santa Sabina, e da lui portata avanti, con tenacia, sino alla fine del 1273, anno in cui è stata interrotta. Le circostanze del soggiorno romano, dopo gli anni trascorsi a Orvieto (1261-1265), sono importanti per contestualizzare il motivo che ha spinto Tommaso a intraprenderne la redazione, lo spirito che l'ha guidata e l'obiettivo di fondo ch'egli si è così proposto<sup>19</sup>. Tommaso, infatti, era stato inviato a Roma per fondarvi uno *studium*: non uno *studium generale* come quelli di Parigi, Bologna, Oxford, Colonia o Montpellier, bensì uno *studium* che potremmo definire "sperimentale", in cui si potesse applicare liberamente un programma d'insegnamento da lui stesso concepito, in fedeltà al carisma domenicano e alla sua finalità apostolica, e secondo quella forma di teologia ch'egli stesso aveva via via messo a punto nel corso della sua esperienza d'insegnamento. Si trattava, in pratica, di offrire un progetto formativo globale ai suoi confratelli. Sembra che all'inizio egli abbia ripreso il commentario alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che aveva già svolto a Parigi (tra il 1252 e il 1256), ma che ben presto, insoddisfatto, abbia deciso di porre mano a quella che diventerà appunto la *Summa Theologiae*. Essa, dunque, risponde all'obiettivo di offrire una presentazione di base, completa e ordinata, della verità cristiana.

Per valutare la novità dell'impostazione e dei contenuti dell'*opus magnum* di San Tommaso, occorre tener conto del fatto ch'egli aveva già redatto una *Summa*, vale a dire una presentazione organica della *doctrina* cristiana: si tratta della *Summa contra Gentiles*, iniziata a Parigi prima dell'estate del 1259 e poi conclusa in Italia. In essa troviamo un'esposizione della *veritas catholicae fidei contra errores infidelium*. Non si tratta, in realtà, di un'opera direttamente indirizzata ai non cristiani, ma bensì destinata a coloro che, a motivo dell'apostolato della predicazione, sono chiamati a prender contatto con essi, ribattendo le loro obiezioni e presentando la verità cristiana nella sua coerenza e organicità. Di qui la netta distinzione, nel metodo scelto da San Tommaso, di un duplice movimento: quello *ascensivo* della ragione naturale, mediante le creature, verso la conoscenza di Dio (libri da I a III); e quello – *e converso* – *discensivo* della conoscenza

<sup>19</sup> Cf. su tutto ciò J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Éd. Universitaires, Fribourg Suisse – Du Cerf, Paris 1993, 2002.

di fede da Dio a noi, in virtù della rivelazione divina (libro IV)<sup>20</sup>. In ognuno dei due movimenti l'Aquinate segue lo schema neoplatonico di *exitus* e *reditus*, combinandolo con la dottrina aristotelica della *causalità efficiente e finale*. Circa il primo movimento egli spiega che

«intendendo procedere per la via di ragione (a esporre) quelle cose che di Dio può investigare la ragione umana, in primo luogo si presenta la considerazione di quelle cose che convengono a Dio secondo Se stesso (lib. I); in secondo luogo, del processo delle creature da lui (lib. II); in terzo luogo, infine, dell'ordinazione delle creature verso di lui come al loro fine (lib. III)»<sup>21</sup>.

Circa il secondo movimento, che occupa, più brevemente, il solo libro IV, San Tommaso precisa invece che

«essendo la medesima la via ascendente e quella discendente, è necessario procedere nelle cose che sono credute sopra la ragione sulla stessa via, per la quale si è proceduto circa quelle cose che con la ragione sono investigate di Dio: così che in primo luogo verranno trattate quelle cose che sono proposte da credere sopra la ragione a proposito di Dio stesso, come la comprensione della Trinità (cc. 2-26); in secondo luogo, di quelle cose che sopra la ragione sono state fatte da Dio, come l'opera dell'incarnazione, e quelle cose che conseguono ad essa (cc. 27 sq.)<sup>22</sup>; in terzo luogo, quelle cose che sopra la ragione sono attese per il fine ultimo dell'umanità, come la risurrezione e la glorificazione dei corpi, la perfetta beatitudine delle anime, e quelle cose che vi sono connesse (cc. 79 sq.)»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cf. *Contra Gent.*, 4, c. 1, *proemium*.

<sup>21</sup> *Contra Gent.*, 1, c. 9: «Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt (lib. I); secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso (lib. II); tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem (lib. III)».

<sup>22</sup> Ci si aspetterebbe, a questo punto, anche una trattazione della creazione, nell'ottica della rivelazione e ultimamente nella prospettiva cristologica della *creatio* e *nova creatio* in *Christo Jesu*, il che presuppone la realtà delle processioni trinitarie. Tommaso, nella *Contra Gentiles*, non ne avverte ancora la necessità. Questa prospettiva sarà invece esplicitamente onorata nella *Summa Theologiae*, in grazia del reperimento di un più adeguato e coerente *ordo disciplinae*.

<sup>23</sup> *Contra Gent.*, 4, c. 1: «Est autem eadem via ascensus et descensus: oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo: ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis (cc. 2-26). Secundo autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus Incarnationis, et quae consequuntur ad ipsam (cc. 27 sqq.). Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum

Ne consegue che la trattazione di Dio si trova in due luoghi distinti e anche distanti: all'inizio del libro I, per ciò che concerne la conoscenza razionale dell'esistenza di Dio, dei suoi attributi e del suo operare; e all'inizio del libro IV, per ciò che concerne la Trinità. La *Summa Theologiae* invece, pur tenendo distinte le due trattazioni, le congiunge immediatamente e le articola in modo più organico, venendo così a proporre un'esposizione decisamente più integrata e senz'altro innovativa, anche sotto il profilo del rapporto tra fede e ragione, del *De Deo*.

### 5. L'«*ordo disciplinae*» nella *Summa Theologiae*

Per cogliere l'originalità dell'impostazione della *Summa* rispetto alle fasi precedenti del pensiero di San Tommaso è utile soffermarsi, in particolare, sul breve ma incisivo *prologus* che la incornicia e ne esplicita chiaramente l'obiettivo. L'Aquinate, dopo una lunga esperienza di *magister*, in un contesto in cui la *sacra doctrina* ha dovuto essere profondamente ripensata e ampiamente riplasmata per far fronte alle istanze proposte da un ambiente culturale vivace e in trasformazione, avverte l'esigenza di «*tradere quae ad christianam religionem pertinent*» in quella forma ch'è più confacente «*ad eruditionem incipientium*». Si tratta dunque, come subito appresso egli esplicita, di tralasciare le questioni e gli argomenti inutili, o per lo meno secondari, e di evitare le ripetizioni, per concentrarsi invece su «*ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum*». Non però secondo un ordine qualunque, quello, ad esempio, richiesto dal commento alle raccolte di *Sententiae* allora in uso nella scuola, o quello del tutto asistemático derivante dall'occasione della *disputatio*: ma precisamente «*secundum ordinem disciplinae*». Questo è fondamentale. San Tommaso, in altri termini, avverte la responsabilità di *tradere* ciò che è essenziale nella *christiana religio* secondo l'ordine che è intrinseco a quella specifica *disciplina*, la *sacra doctrina*, chiamata appunto a illustrarla intellettualmente.

L'impresa è tutt'altro che agevole: perché richiede, da un lato, l'aver chiarito, a partire dall'oggetto ch'è proprio della teologia, quale sia, appunto, l'*ordo* sistematico ed espositivo della disciplina che ne deriva; e, dall'altro, il possedere con sicurezza la serie compiuta e ordinata delle

fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur (cc. 79 sqq.)».

verità della fede che si è chiamati ad esporre. La vastità e l'oggettiva difficoltà dell'impresa non dissuadono San Tommaso dall'intraprenderla con determinazione e con fiducia. Lo spingono piuttosto, con la sobrietà che gli è consueta, a confessare che egli si accinge all'opera «*cum confidentia divini auxilii*», confidando nell'aiuto di Dio. Come si può notare a proposito di Agostino per la scrittura del suo *De Trinitate*, anche nel caso della *Summa Theologiae* di San Tommaso ci troviamo di fronte a un'opera che nasce in obbedienza a un impulso dello Spirito Santo e che è condotta ad esecuzione nel costante ascolto di Lui che, secondo la promessa di Cristo, «guida verso la verità tutta intera» (*Gv* 16, 13). In una parola, abbiamo a che fare con un'opera carismatica, come mostrerà la singolare recezione e l'autorevole apprezzamento tributato dalla Chiesa cattolica nei secoli successivi.

La dichiarazione d'intenti fatta da Tommaso nel prologo trova riscontro nell'articolazione che struttura la *Summa*. La *quaestio* 1: «*de sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*», svolge il compito di definire lo statuto, l'oggetto e il metodo della teologia. Solo questa chiarificazione iniziale e fondante permette infatti di tracciare quell'*ordo disciplinae*, secondo il quale si svilupperà poi l'intero percorso della *Summa*. Nell'introduzione alla *quaestio* 2, si potrà di conseguenza delineare con pertinente coerenza il maestoso trittico della *Summa*. Esso risente, certo, dell'impianto neoplatonico dell'*exitus-reditus*, ma più ancora della prospettiva agostiniana per cui il fine dell'uomo – conoscere Dio e sé in Dio – viene unicamente raggiunto grazie alla mediazione di Cristo e, in definitiva, rimanda alla prospettiva biblica del *mysterium salutis* superbamente espressa dall'*Apocalisse* nella visione di Dio, in Cristo e mediante Lui, quale *alfa* ed *omega* della storia (cf. *Ap* 22, 13). Di qui, la successione delle tre parti della *Summa*: Dio, l'uomo, Cristo. Scrive San Tommaso:

«L'intento principale della sacra dottrina è di trasmettere la conoscenza di Dio, e non soltanto in Se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura ragionevole, come appare da quanto già detto (q.1, a.7); nell'intento di esporre questa dottrina, tratteremo: I – di Dio; II – del movimento della creatura razionale verso Dio; III – del Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi via per ascendere a Dio»<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> «Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum [q.1, a.7]; ad

A lungo, come noto, si è disputato intorno al ruolo e alla posizione della cristologia nella *Summa* tra le opposte istanze del teocentrismo e del cristocentrismo. Basti dire che la centralità di Cristo, ma in una prospettiva formalmente trinitaria, non è sottolineata solo dal fatto che Egli è il mediatore tra Dio e gli uomini: da qui la scelta di trattare prima dei due termini della relazione, Dio e l'uomo, per poi trattare di Chi li pone in relazione; ma anche dal fatto che la conoscenza della reale identità dei due termini è mediata da Cristo stesso (rivelatore del *Deus Trinitas* e *Redemptor hominis*), mentre, a sua volta, la conoscenza di Cristo *vere Deus* e *vere homo*, richiede d'aver già chiarito, almeno in forma preliminare, chi sia Dio e chi sia l'uomo. L'intreccio delle tre parti della *Summa* è dunque organico e profondo, implicando una sorta di reciprocità o circolarità nel rapporto, da un lato, tra la pre-comprensione teo-logica e antropo-logica e la cristo-logia e, dall'altro, tra la cristo-logia e la piena rivelazione/intelligenza di Dio e dell'uomo. Il che richiede una comprensione dei diversi livelli di lettura della verità cristiana proposti e articolati da San Tommaso, per cogliere tutta la ricchezza della sua impostazione.

## 6. L'originale apporto speculativo della teologia al pensare metafisico

Nell'articolo 1, l'Aquinate inizia col rispondere alla domanda pregiudiziale: «*Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi*». Nella sua apparente linearità e semplicità la risposta è in realtà pregnante e decisiva per l'impostazione stessa che verrà seguita nell'esposizione<sup>25</sup>. Le obiezioni contro la necessità della teologia sono essenzialmente due.

In primo luogo – così si dice da parte di chi contesta la necessità della *sacra doctrina* – l'uomo non deve ricercare ciò che eccede la ragione, ma solo ciò che ad essa è proporzionato; ora, ciò ch'è conoscibile per sé dalla ragione, è oggetto della filosofia; dunque, la filosofia è sufficiente alla necessità di conoscere propria dell'uomo. Questa prima obiezione riflette

huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum» (*S. Th.*, I, q. 2).

<sup>25</sup> Sull'impostazione epistemologica e sull'importanza di questo testo si veda, di recente, l'analitica disamina di D. BERGER, *Die zentrale Bedeutung der q.1 der Ia der Summa Theologiae des Aquinaten*, in "Gregorianum", 85 (2004), 633-659.

– secondo San Tommaso – una concezione negativa e distorta della teologia quale tentativo, alla fine infondato, inutile e persino pericoloso, di conoscere ciò che per sé non è conoscibile dall'uomo.

In secondo luogo – argomentano gli obiettori – se è vero che oggetto della conoscenza scientifica è l'ente (ciò che è), bisogna convenire che nella filosofia si tratta di tutti gli enti, a seconda dei loro diversi generi e delle diverse formalità mediante cui essi possono essere intenzionati (pensiamo alla fisica, alla matematica, alla metafisica), e dunque si tratta anche di Dio, in quanto Egli è l'ente sommo, in quella parte della metafisica che è appunto la *theologia* (filosofica) o *scientia divina*, come dice Aristotele (cf. *Metafisica*, 6). Dunque, non v'è bisogno di un'altra disciplina: che cosa infatti potrebbe essa dire, a proposito dei diversi enti e di Dio stesso, che esorbiti dal loro essere degli enti, come appunto illustra la filosofia?

Le obiezioni, in definitiva, sono convergenti: non solo nel senso che affermano la sufficienza della filosofia quale scienza razionale di ciò che è, ma anche perché di fatto relegano la teologia a conoscenza di ordine negativo (in quanto “conosce” solo per modo di dire, in forma non razionale, ciò che eccede la ragione) o semplicemente pratico (in quanto guida la decisione e l'azione umana, non essendo invece competente a proposito dell'ente in quanto ente). A ben vedere, dunque, le obiezioni toccano non solo il concetto di teologia, ma, in prima istanza, quelli di rivelazione e di fede, in ciò che concerne la loro reale incidenza sulla conoscenza di Dio e del creato in relazione a Dio, ch'esse possono offrire.

La risposta di Tommaso è di capitale importanza. Essa – sorprendentemente, si direbbe a tutta prima – ha una movenza innanzi tutto antropologica<sup>26</sup>, nel senso che giustifica razionalmente la necessità («*necessarium fuit*» – egli argomenta) della rivelazione di Dio a partire dal fine che l'uomo deve raggiungere: Dio stesso. L'uomo infatti – spiega Tommaso – è

<sup>26</sup> Ha colto assai bene la prospettiva antropologica entro cui si colloca e si sviluppa la teologia tomasiana, non in contrapposizione ma in coerenza con il suo teocentrismo, J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Ueber die Denkform des Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München 1962, tr. it., *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, Borla Editore, Torino 1969, sviluppando una chiave interpretativa già proposta da K. Rahner. Il fatto è che il “fine ultimo” dell'uomo è Dio e ciò significa che, da un lato, è necessario – in un movimento ascendente – mostrare come l'uomo per sé sia ontologicamente indirizzato a Lui, e, dall'altro, è altrettanto necessario – in un movimento discendente – mostrare come Dio si mostri *de facto* quale origine, meta e misura del destino umano.

ordinato a Dio «*sicut ad quendam finem*», un fine che senz'altro eccede la comprensione della ragione, come afferma *Is* 64, 4: «occhio non vide, eccetto te, o Dio, quello che tu hai preparato per coloro che ti amano»<sup>27</sup>. Ma – ecco il perno del ragionamento di San Tommaso – «*finem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem*»: proprio per questo son state fatte conoscere agli uomini, per mezzo della rivelazione di Dio, quelle verità che, pur eccedenti per sé la ragione, sono necessarie affinché essi possano rettamente ordinare la loro esistenza al raggiungimento di quel fine ultimo che è appunto Dio.

Con quest'affermazione, San Tommaso dichiara, da un lato, il valore di verità per sé connesso alla rivelazione di Dio e, dall'altro, la portata realistica della conoscenza di fede. Alcune verità, che per sé eccedono la ragione, sono veracemente rivelate da Dio e sono realmente conosciute dall'uomo, che perciò può rettamente e con cognizione di causa – e cioè conforme alla sua dignità di essere intelligente e libero – ordinare la sua esistenza verso quel fine ultimo che è Dio. S'instaura così un veritiero spazio di *communicatio* in vista della *communio* tra Dio e l'uomo, anche, e anzi in primo luogo, proprio a livello conoscitivo. E la teologia, sul sicuro fondamento della rivelazione, può varcare la soglia del mistero divino e introdurre l'uomo nella conoscenza di ciò che Dio ha rivelato di Sé.

Ma la luce della rivelazione divina – incalza l'Aquinata – non investe soltanto ciò che per sé rimarrebbe nascosto alla ragione umana. Essa, infatti, conferma e rafforza anche quelle verità circa Dio per sé raggiungibili dalla ragione, che però, di fatto, solo da pochi e dopo lungo tempo e con mescolanza di molti errori sono raggiunte. Inoltre, niente vieta che quelle stesse realtà che sono conosciute dalla filosofia *lumine naturalis rationis* siano conosciute dalla teologia *lumine divinae revelationis*. Anche quest'ultima affermazione è importante: perché viene a dire che la teologia ha una sua competenza specifica anche su quelle realtà che per sé sono oggetto della filosofia. L'ente in quanto ente, Dio, in quanto sommo ente, ad esempio, possono venir conosciuti, nella luce che le è propria, anche dalla teologia. L'autonomia – diremmo con linguaggio moderno – delle diverse discipline è costituita dalla *diversa ratio cognoscibilis* di cui esse fanno uso. Ma tale autonomia non va pensata come una separazione insu-

<sup>27</sup> San Tommaso svilupperà il concetto centrale del "fine" dell'uomo nella *IaIIae*, qq. 1-5.



perabile. La rivelazione ha da dire qualcosa non solo su ciò che eccede la ragione, ma illumina la ragione stessa nella conoscenza di ciò che per sé è oggetto della sua conoscenza anche a prescindere dalla fede. E pertanto *la teologia non solo implica un'ontologia* – e cioè un'interpretazione determinata dell'essere – *ma per sé propone un'ontologia originale* in quanto la rivelazione illumina la verità ultima dell'essere stesso<sup>28</sup>.

Come San Tommaso mostrerà subito appresso illustrando il mistero centrale della fede cristiana: la Trinità.

<sup>28</sup> Così si esprime, in proposito, la *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II: «La verità rivelata, offrendo pienezza di luce sull'essere a partire dallo splendore che proviene dallo stesso Essere sussistente, illuminerà il cammino della riflessione filosofica. La Rivelazione cristiana, insomma, diventa il vero punto di aggancio e di confronto tra il pensare filosofico e quello teologico nel loro reciproco rapportarsi. È auspicabile, quindi, che teologi e filosofi si lascino guidare dall'unica autorità della verità così che venga elaborata una filosofia in consonanza con la parola di Dio. Questa filosofia sarà il terreno d'incontro tra le culture e la fede cristiana, il luogo d'intesa tra credenti e non credenti. Sarà di aiuto perché i credenti si convincano più da vicino che la profondità e genuinità della fede è favorita quando è unita al pensiero e ad esso non rinuncia» (n. 79).