

Claudio Attardi

Il significato di teologia negli scritti di San Tommaso d'Aquino

Parte III

Dalla dialettica alla scienza: il cammino di S. Tommaso

Come abbiamo visto nella parte precedente, il problema del metodo teologico era posto. Per quanto riguarda S. Tommaso esso è presente un po' in tutta la sua opera, in una massa di testi sparsi. Ci sono però tre esposizioni sistematiche che precedono quella definitiva della *Summa Theologiae*: lo *Scriptum super libros Sententiarum*, l'*Expositio super librum Boethii De Trinitate*, la *Summa contra Gentiles*. In queste tre opere Tommaso si occupa della teologia partendo da alcuni principi che enuncia fin dal suo primo scritto, ma operando anche un'evoluzione di pensiero, evoluzione messa in evidenza da M. Corbin¹. S. Tommaso passerà dalla posizione dialettica tra filosofia e teologia al suo superamento, in un cammino che va dalla stesura del Commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo (1252-56) alla stesura della prima parte della *Summa Theologiae* (1266-68), e che quindi dura ben quattordici anni.

Lo Scriptum super libros Sententiarum

Questa è la prima importante sintesi teologica di S. Tommaso, scritta nel primo periodo parigino, e che occupa gli anni attorno all'inizio del suo primo incarico come *magister* alla cattedra per stranieri dell'università parigina. Il libro delle *Sententiae* era stato pubblicato in via definitiva da Pietro Lombardo nel 1155-1158. Con esso il grande teologo e geniale compilatore voleva dar vita ad un nuovo tipo di insegnamento, fornendo agli studenti un testo che raccogliesse in un solo manuale i principali scritti dei Padri della Chiesa sui maggiori temi teologici, una sorta di antologia ricca di testi patristici, comodamente consultabile da maestri e studenti. Così, egli fornì un testo di base che diverrà un classico per lo studio e la preparazione dei baccellieri, ed anche per la grande svolta teologica del XIII secolo². L'opera del Lombardo era scritta con un'impostazione moderata, a metà strada tra il razionalismo spinto di Pietro Abelardo e la tradizionale teologia scritturistica agostiniana tipica dei monaci. Essa non forniva solo lunghi brani di testi biblici, patristici e di pensatori antichi, ma poneva anche una serie di questioni teologiche a cui egli non dava risposta, lasciando ad altri il compito di ricercare soluzioni ed approfondire i problemi. Egli divise l'opera in quattro libri raggruppati in due parti, seguendo la divisione agostiniana di *res* e *signa*³. I primi tre libri trattano della trinità, della creazione, di Cristo e delle virtù, e formano un unico trattato; il quarto libro tratta dei sacramenti, visti come segni e simboli. A partire da questa opera, i teologi successivi cominciarono ad allargare i loro studi, a porre nuove questioni, a considerare nuovi punti di discussione ed approfondimento teologico che il Lombardo non aveva preso in considerazione. Così i vari *Commenti* alle *Sententiae* divennero vere e proprie opere teologiche, che trovavano nel testo del Lombardo un'occasione per sviluppare una teologia da lui indipendente e ben più approfondita. Alessandro di Hales ha il merito di aver introdotto lo studio delle *Sententiae* nell'università parigina, ponendolo accanto allo studio della Bibbia, cosicchè i baccellieri che si preparavano al dottorato si impegnavano a commentare l'opera del Lombardo. Il maestro francescano però aveva nella sua *Glossa in Quattuor Libros sententiarum Petri Lombardi* diviso i quattro libri in due gruppi: i primi due trattano dell'*exitus* di tutte le cose da

¹ M. Corbin, *Le chemin de la Theologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974.

² M.D. Chenu, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Firenze 1953, pp. 230-231.

³ Cfr. Agostino di Ippona, *De doctrina christiana*, I, cap. 2, n.2, citato in J. A. Weisheipl, *op.cit.*, p. 75, nota n. 67.

Dio, gli altri due del *reditus* di ogni cosa a Dio. Questo schema emanazione-ritorno ha origine dalla filosofia di Plotino, è ripreso da Dionigi, ed è adottato da S. Tommaso per il suo *Scriptum super libros Sententiae*; il medesimo schema verrà usato anche nel piano della *Summa Theologiae*, mettendo in risalto la capacità di Tommaso di assimilare ed adattare alla teologia le idee sviluppate sia da filosofi che da teologi di diversa impostazione mentale e di diversa visione del mondo.

Dunque anche il baccelliere S. Tommaso inizia a commentare le *Sententiae*. Più che un vero e proprio commento si tratta di una serie di scritti: questioni e discussioni sulla base dei temi suggeriti dal Lombardo; non è una trascrizione delle lezioni che di norma Tommaso, come tutti i baccellieri, avrebbe tenuto per quattro anni su questo testo. E' invece il risultato di un duro lavoro di ripensamento e rifinitura sulla base delle lezioni tenute in classe, come testimonia l'autografo che ci è stato conservato. Tommaso, secondo la testimonianza di Tolomeo da Lucca, avrebbe cominciato a riscrivere l'opera mentre insegnava a Roma (1265-68), per poi interrompersi una volta iniziata la *Summa Theologiae*. Questa versione è stata ritrovata ad Oxford, Lincolnm College 95⁴. Guglielmo di Tocco testimonia la novità di metodo, di contenuti e di ispirazione che caratterizzava l'insegnamento di Tommaso:

“Nelle sue lezioni, egli introduceva nuovi articoli, risolveva le questioni in modo nuovo e più chiaro con nuovi argomenti. Di conseguenza, coloro che ascoltavano insegnare tesi nuove e trattarle con metodo nuovo, non potevano dubitare che Dio l'avesse illuminato con una luce nuova : infatti si possono mai insegnare o scrivere opinioni nuove, se non si è ricevuta di Dio un'ispirazione nuova?”⁵. La novità più importante sta soprattutto nell'impostazione di fondo, come spesso troviamo nelle opere di Tommaso. In questo caso è il collegamento tra il movimento *exitus-reditus* di tutte le creature da Dio e verso di Lui e la vita trinitaria, con una corrispondenza tra le missioni divine *ad extra* e le processioni divine *ad intra*. Così tutta la creazione è immagine della trinità: la creazione è messa in parallelo con la generazione eterna del Verbo, mentre il ritorno delle creature a Dio è paragonata alla spirazione dello Spirito Santo. In questa maniera in Tommaso la teologia ha come *subjectum* Dio stesso, e i fatti storici di cui è costituita la Rivelazione si inseriscono in maniera del tutto congrua nella riflessione teologica, perchè tutto viene fatto risalire alla carità fontale del Padre⁶. Questa impostazione è presente nel prologo dell'opera, che riguarda la natura ed il metodo della teologia, prologo che pur essendo situato all'inizio del libro, in realtà redatto alla fine del lavoro, per presentare la struttura *exitus-reditus* nella sua novità di contenuto e coerenza teologica⁷. Tale prologo era assente nelle *Sententiae*, ed è una questione divisa in cinque articoli: 1) esigenza di una tale dottrina, 2) la sua natura unitaria o composita, 3) il suo carattere pratico o speculativo, ed in questo caso se si tratta di sapienza o scienza, 4) del soggetto della dottrina, 5) del metodo che usa.

Le affermazioni che si ricavano da questa prima riflessione di S. Tommaso sulla *sacra doctrina* sono già abbastanza importanti. La verità divina, afferma Tommaso, non è qualcosa a noi estrinseco e che ci viene calato dall'alto, ma è presente nel Verbo incarnato (prol.). Perciò la *sacra doctrina* è un'emanazione della saggezza divina che si adatta alla natura umana, tema che verrà ripreso nella *Contra Gentiles*, e già trattato nella lezione inaugurale *Rigans montes de superioribus suis*. Di conseguenza la teologia si basa sui principi di fede di origine rivelata (art.1 e 2), che vengono esplicitati dalla ragione (art.3). Si compone così un sapere che ha come principi gli articoli di fede, il cui *subjectum* è Dio (art.4). Il suo metodo è perciò paragonabile a quello delle scienze umane, con prevalenza dell'esortazione e della parentica⁸ (art.5). Analizzando più da vicino lo scritto di Tommaso, si può notare che il problema del rapporto tra teologia e scienza filosofica è solo posto. Infatti pur definendo il carattere scientifico del metodo teologico, la teologia non è ancora definita una scienza in senso aristotelico, ma ad essa solamente paragonata per analogia. Siamo di fronte ad un

⁴ Cfr. L.E. Boyle, *Alia lecturs Fratris Thomae*, in “Medieval Studies” 45 [1983], pp. 418-428, citato in J. A. Weisheipl, *op.cit.*, p. 358.

⁵ Il testo tradotto è riportato da J. P. Torrel, *op.cit.*, p.59.

⁶ Cfr J.P. Torrel, *op.cit.*, pp. 60-62.

⁷ E' questo il pensiero di F. Ruello, *Santi Thomas et Pierre Lombard. Les relations trinitaires et la structure du commentaire des Sentences de Saint Thomas d'Aquin*, citato da J.P. Torrel, *op.cit.*, p. 60 nota n. 26.

⁸ Cfr H.D. Gardeil, *La Théologie, la, prologue et question 1*, Paris, Tournai, Rome, pp. 103-104.

parallelo di struttura: la filosofia si occupa delle *res sensibilis* ed ha come oggetto formale la *ratio*; la teologia si occupa delle *veritates fidei*, ed ha come oggetto formale la *fides*. E' chiara la distanza che separa le due strutture, e le due dottrine vanno avanti su due piani distinti, operando ancora una volta una divisione ontologica non solo nella realtà oggettiva, ma anche all'interno delle stesse strutture conoscitive del credente. C'è comunque l'adozione da parte di Tommaso della famosa analogia *principia scientiae-articuli fidei* adottata da Guglielmo d'Auxerre. E Tommaso cerca anche di approfondire questo aspetto basilare, cercando di far prevalere l'*oggetto*, che deve dar forma e metodo alla scienza di cui si occupa. Così in teologia l'oggetto che dà forma e sostanza al metodo teologico è la fede, che ne condiziona il sapere ed il grado di conoscenza. Egli quindi, riprendendo Guglielmo d'Auxerre, cerca di definire i modi in cui questi principi operano. Essi sono accolti tramite la Rivelazione, per cui la teologia esplicita in modo ragionevole ciò che la fede crede in maniera immediata. I vari generi presenti nella Bibbia sono tutti riconducibili al principio dell'adattamento della Parola di Dio alle possibilità umane. L'uomo può infatti conoscere le verità trascendenti solo tramite le realtà sensibili. Da qui i vari modi (*narrativus, symbolicus, argomentativus, praeceptivus*, ecc.) richiameranno i principi di fede, noti di per sé. La ragione, in teologia, ha poi il compito che non è solo apologetico, ma anche di elaborazione razionale, per scoprire la verità a partire dagli articoli di fede. Così Tommaso rifiuta la duplicità del metodo scientifico enunciata da Alessandro di Hales. Chiaramente teologia argomentativa e teologia simbolica costituiranno due aspetti dello stesso sapere, aspetti che però non sono riconducibili l'uno all'altro⁹. Sul piano del parallelo *articuli-principia*, S. Tommaso riprende la parte psicologica di Aristotele che riguarda l'*intellectus principiorum*, che nella conoscenza diventa intelletto agente. Per cui si possono paragonare, nel credente, *lumen fidei* e *intellectus principiorum*. Forse la differenza più significativa e sottile sta nel fatto che in Tommaso il paragone fatto a suo tempo da Guglielmo d'Auxerre viene riferito all'intelletto agente, dotato di principi innati, ma anche capace di afferrare la realtà e di trarne principi universali, secondo la dottrina aristotelica. Quindi Tommaso mette in evidenza nella teologia l'attività positiva del teologo nell'esplicitazione degli articoli di fede, più che sottolineare l'accoglienza degli stessi come *habitus* infuso tramite la fede.

*“Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent; quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia”*¹⁰.

Per cui il paragone che in Guglielmo d'Auxerre era a livello di illuminazione (mentale o spirituale), qui è a livello di vero e proprio apprendimento attivo e di azione mentale. Una mente che però è sempre guidata dalla fede:

*“Habitus autem istorum principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt, et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet... Sed tamen ratio manu ducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit”*¹¹.

Quindi la ragione rimane sempre nell'ambito delle *res sensibilis*, e solo la *fides* può aiutarla a capire in qualche modo le cose di fede. Ma in quale modo ancora S. Tommaso non lo specifica, e quindi siamo ancora alla divisione tra le due strutture conoscitive.

*“Tertio (fides potest dici argumentum) in quantum lumen infusum, quod est habitus fidei, manifestat articulos, sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter cognita”*¹².

Quindi la scienza si muove secondo il procedimento sillogistico (*per modum rationis*), ma la fede, che non si basa sulla ragione, accede agli articoli in maniera naturale (*per modum naturae*). Ciò è dovuta al fatto che la nostra conoscenza è imperfetta, per quanto riguarda le cose di Dio, ma quando vedremo

⁹ cfr. M.D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, op.cit., pp. 65-66.

¹⁰ In I *Sent.*, prol. art. 3, sol. 2, ad 2, testo latino riportato in (a cura di) R. Busa, S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, I, Stuttgart 1980, che è il nostro testo di riferimento per quest'opera.

¹¹ In I *Sent.*, prol., art 3, sol.3, ad 3.

¹² In III *Sent.*, d.23, qu 2, art.1, ad 4.

Dio così com'è (nella sua essenza) allora anche gli articoli di fede saranno noti di per sè e visti in maniera evidente per la ragione e non più per fede, come adesso sono per la ragione i principi di una dimostrazione scientifica. Ora invece l'uomo aderisce per fede agli articoli come fa la ragione in maniera naturale per i principi della dimostrazione. Per cui questo parallelismo acquista forza proprio in forza della fede, che è lo stato naturale del teologo e del credente in attesa di vedere Dio faccia a faccia. E' questo uno dei temi fondamentali della teologia di S. Tommaso, in cui la teologia è considerata "scienza imperfetta" o "allo stato di via", e che ritroveremo espressa in maniera più chiara nella *Summa Theologiae*.

A partire da questo ragionamento, S. Tommaso fa un altro paragone, che entra negli stessi meccanismi conoscitivi della fede, la quale nasce dalla Rivelazione di Dio. Come l'intelletto, per agire, ha bisogno del mondo esterno per svolgere la sua attività, così il *lumen fidei* riceve da un'autorevole rivelazione esterna i modi per svolgere la sua attività, cioè per ragionare sulla Rivelazione biblica: ecco quindi i classici modi in cui si svolge la *lectio* del testo biblico:

*"Principia autem huius scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infundentis, ut in revelationibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis... sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur... oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus... etc"*¹³.

Ne deriva che come l'*intellectus principiorum* è naturale, innato, e fa da base all'intelletto agente per acquisire nozioni, così dall'*habitus* infuso della fede si deducono conclusioni teologiche che anch'esse sono acquisite, in quanto vanno al di là del dato rivelato, lo spiegano, lo attualizzano:

*"Sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura; sed habitus conclusionum a primis principiis deductarum, ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum, sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent"*¹⁴.

Ed in effetti, anche se è significativo quel *quasi*, messo tra i due termini di paragone, così non c'è più confusione tra fede e teologia, tra sapere biblico e sapere teologico, tra Rivelazione e riflessione. S. Tommaso delimita i campi del sapere teologico in analogia con il sapere scientifico. Si tratta di analogia, come abbiamo detto, la quale non sposta però i termini del parallelo di struttura ragione-fede. Esso viene comunque messo in primo piano, quando altri autori, come Oddone Rigardo o Guglielmo di Melitone lo avevano considerato accessorio. Il parallelo tra *principia fidei* ed *intellectum principiorum* viene cioè individuato da S. Tommaso nella scia di Guglielmo d'Auxerre, ma non viene ancora alla luce il rapporto tra queste due realtà presenti nel credente e nel teologo. Si cominciano però ad individuare alcuni punti fermi, che avranno sviluppi importantissimi.

1) Il principio di adattamento della Rivelazione divina alla mente umana, adattamento derivante sia dal collegamento tra processioni trinitarie *ad intra* e manifestazioni *ad extra*, sia dall'incarnazione del Verbo, in cui la massima rivelazione di Dio viene a coincidere con il massimo adattamento alla natura umana, assunta dal Figlio di Dio.

2) L'affermazione che in tal senso i vari modi letterari sono riconducibili all'unità della disciplina teologica. Infatti la mente umana conosce le realtà spirituali mediante segni e simboli: per cui ciò che si è visto, udito, sperimentato (rivelazione storica) diventa in teologia il modo privilegiato per un'elaborazione razionale della fede (teologia), come dall'esperienza esterna l'intelletto elabora le categorie universali. Si va così dal particolare (modi letterari, esperienze singole) all'universale (teologia-scienze razionali).

3) L'*habitus* infuso della fede, quindi, agisce come l'intelletto, *habitus* naturale, partendo dai principi (articoli di fede) alle conclusioni (*sacra doctrina*). Il procedimento a livello delle conclusioni è operato nell'ambito della *ratio*. In realtà però non c'è una vera continuità di sapere, perchè si parte da un *habitus* puramente infuso, la fede, visto ancora come estrinseco alla natura umana. Occorreranno altri sforzi da parte di Tommaso per superare questa dicotomia.

¹³ In I *Sent.*, prol. art 5, sol. 2, ad 3.

¹⁴ In I *Sent.*, prol. art 3, sol. 2, ad 3.

L'Expositio super librum Boethii De Trinitate

Quest'opera fu scritta da Tommaso probabilmente verso la fine del primo periodo parigino, datazione fornita da Chenu sulla base della citazione di Annibaldo degli Annibaldi, baccelliere di Tommaso, nel suo Commento alle Sentenze¹⁵. Per quanto riguarda la teologia, i concetti espressi in quest'opera sono più completi, rispetto al Commento alle Sentenze, per cui la data della composizione viene posta dopo il prologo delle Sentenze (1252), tra la composizione del *De Veritate* e l'inizio della *Contra Gentiles*, di cui richiamano alcuni temi¹⁶. Non è un caso che S. Tommaso abbia voluto commentare Severino Boezio. Infatti questo autore era stato uno dei preferiti nei commenti e negli studi teologici durante il XII secolo, tanto che, dal punto di vista filosofico e logico, alcuni parlano del XII secolo come di *aetas Boetiana*¹⁷. Severino Boezio avrebbe voluto armonizzare Platone ed Aristotele, la teologia agostiniana con la logica aristotelica. Anche se questo tentativo non poteva avere successo pieno, egli trasmise all'Occidente barbarizzato una parte significativa del patrimonio logico greco, ed insieme a questo una serie di termini filosofici e di riferimenti speculativi utili a tutta la teologia fondamentale e dogmatica. Se solo pensiamo alle distinzioni tra *ratio* e *intellectus*, tra natura e persona, tra *esse* e *quod est*, vediamo che neanche S. Tommaso poté scartare a priori l'opera di questo grande e sfortunato intellettuale del VI secolo¹⁸. Ma nel XIII secolo, con l'arrivo in Occidente della *logica nova*, Severino Boezio non fu più commentato dai maggiori scolastici, ad eccezione di S. Tommaso. Il commento al *De Trinitate* è un'opera comunque breve, lasciata largamente incompleta. Essa consiste in un commento al proemio, al primo capitolo e ad alcune righe del secondo, insieme a sei questioni esplicative del testo, che pur nella loro brevità, costituiscono però uno scritto quanto mai interessante dal punto di vista filosofico e teologico.

Le sei questioni riguardano la conoscenza umana delle cose divine (q.1), la manifestazione della verità divina (q.2), il significato della fede (q.3), la causa delle diversità (q.4), la divisione delle scienze speculative (q.5), ed il loro metodo (q.6). In forza di queste ultime due questioni, l'opera, pur interrotta, è il più importante trattato di metodologia scientifica lasciatici da Tommaso. L'intenzione è però essenzialmente teologica, perchè si vuol studiare il mistero divino per eccellenza, quello della Trinità¹⁹. In questo trattato è famosa la distinzione metafisica tra *abstractio* e *separatio*, che egli applica confrontando lo studio delle scienze matematiche con quello dell'ontologia, che si occupa dell'essere in quanto essere e delle sostanze separate (Dio, gli angeli, l'anima umana). Per quanto riguarda la scienza teologica, Tommaso in questo scritto fa propria la definizione aristotelica di scienza:

*“Cum ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur, hoc autem de divinis contingat, constat de divinis esse scientiam. Sed divinorum notitia dupliciter potest aestimari... et secundum hoc de divinis duplex scientia habetur: una secundum modum nostrum, qui sensibilibus principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt... alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc quod cognoscit se cognoscit alia, id est simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his quae per fidem capimus primae veritati adherendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa, quae fide tenemus sint nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia quasi conclusiones”*²⁰.

L'assunzione del principio epistemologico aristotelico è dovuta al fatto che anche nelle cose divine, in base a principi conosciuti, si deducono altre realtà, le conclusioni. Questo è un passo decisivo

¹⁵ cfr. J. A. Weisheipl, *op.cit.*, p. 378.

¹⁶ cfr. J.P. Torrel, *op.cit.*, p. 87-88.

¹⁷ M.D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1992, pp. 162-178.

¹⁸ *ibid.*, p.176.

¹⁹ H.D. Gardeil, *La Theologie, Ia, q.1*, Paris 1968, pp.104 ss.

²⁰ Tommaso D'Aquino, *Exp. s. librum Boethii De Trin.*, qu 2, art 2, ed. Leonina, t.50., pp.75-171; cfr. anche *Opuscula Theologica*, v. II, Torino 1954, pp.313-389, che sono i nostri testi di riferimento.

nell'evoluzione del pensiero tomista. Ma come provare un'affermazione di tale portata per la teologia, se i principi sono basati sulla fede, *habitus* infuso, e quindi di natura diversa dalle conclusioni, fornite dalla ragione, *habitus* naturale? Qui si erano fermati un po' tutti i teologi contemporanei a S. Tommaso, senza poter dare risposta adeguata, un nesso logico che unisse la ragione alla fede, tale da fare della teologia una scienza.

In questo scritto il problema subisce uno spostamento all'interno della struttura della fede, della sua natura. Infatti Tommaso afferma una duplice possibilità di conoscenza per le cose divine, una di tipo filosofico, una di tipo teologico. La prima è quella che i filosofi ci trasmettono con i loro studi, parlando per esempio di Dio come causa prima o sostanza perfetta, causa di tutte le altre, riconoscendolo come unico, somma bontà e beatitudine. La seconda è invece la conoscenza che Dio ha di se stesso, conoscenza da lui compiuta con un'unica operazione intellettuale, cioè per intuito. Questo tipo di conoscenza è impossibile all'uomo, che però può conoscere Dio in un certo grado, mediante la fede, parlandone in maniera umana, secondo il procedimento discorsivo e razionale, e ricavando con il ragionamento delle altre realtà.

*"Huius scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus cui nos credimus; sed finis fidei est nobis ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientis scientiam, et nunc fiet ei intellecta vel scita quae prius erant tantummodo credita"*²¹

Nella teologia la fede assume il ruolo di principio; di essa la ragione si servirà per elaborare un discorso su Dio, usando categorie razionali. Ciò è compatibile con la natura umana che, illuminata dalla fede, può pensare Dio solo in maniera umana, attraverso segni e simboli. Perciò la fede non muterà la natura dello spirito che la riceve; ne adotterà invece i procedimenti razionali, e si esprimerà in essi. Così essa consentirà una certa partecipazione della conoscenza di Dio, ed aderendo con la fede alla verità divina noi comprendiamo anche le verità conoscibili con la ragione, passando così dai principi (*fides*) alle conclusioni (*ratio*), dal *revelatum* al *revelabile*. La dipendenza della *ratio* dalla *fides* non sminuisce la portata della ragione, perchè anche nelle scienze ci sono principi noti di per sé nell'ambito di una stessa scienza, altri che bisogna mutuare dalle scienze superiori, alle quali essa è subordinata. Nella stessa maniera gli articoli di fede sono i principi della *sacra doctrina* in quanto noti di per sé nella scienza di Dio, e da noi accolti mediante la Rivelazione:

*"Etiam in scientiis humanis traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a scientiis superioribus, et illa non sunt per se nota nisi superioribus scientibus. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam: quia et quae sunt per se nota in scientia, quam Deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra et creduntur ei nobis haec indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit phisico quatuor esse elementa"*²².

Qui si pone la forza e l'ampliamento che Tommaso propone alla funzione della fede, che ha una duplice fonte, una interiore, basata sul consenso alla verità prima, uno esterno basato sull'annuncio della Parola di Dio, sulla Rivelazione storica:

*"Fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet et ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum, et ex parte rerum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt; et haec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita 'fides' est 'ex auditu', et tamen habitus fidei est infusus"*²³.

Qui anche nasce la ragione teologica, perchè la ragione, subordinata alla fede ed al suo servizio, non fa altro che ampliare e moltiplicare le ragioni dell'assenso alla verità di Dio: la ragione ne esce così potenziata, approfondita, trasformata, come un nuovo miracolo di Cana:

²¹ Tommaso D'Aquino, *Exp. s. librum Boethii de Trin.*, qu.2, art.2.

²² Tommaso D'Aquino, *Exp. s. librum Boethii*, qu. 2, art. 2, ad 5.

²³ Tommaso D'Aquino, *Exp. s. librum Boethii*, q.3, art. 1, ad 4.

“...*Ex tropicis locutionibus non est sumenda argumentatio... Et tamen potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur; unde illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum*”²⁴.

Questa affermazione rovescia e supera il dualismo agostiniano: dal Dio che illumina l'uomo, ma che sostanzialmente rimane distante da lui, al Dio a favore dell'uomo, al Dio che si adatta e si conforma all'uomo, al Dio con noi, l'Emmanuele. La grazia della Rivelazione quindi non viene ad eliminare la natura umana, ma anzi la assume in sè, si cala nella storia, per diventare storia della salvezza. Essa è segno e simbolo di quella volontà divina di unione con l'uomo, la cui massima espressione è il Verbo incarnato:

“*Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis nobis inditum. Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem, tamen impossibile est quod ea quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita: oportet enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile; sed magis, cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, in ipsis quae per naturalem rationem cognoscuntur sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita. Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis...*”²⁵.

Il *lumen fidei* si calerà quindi nella *ratio* non per distruggerla ma per portarla a compimento, perfezionarla, indirizzarla verso il suo fine ultimo, l'unione con Dio: ecco il significato che assume il termine latino *perficere*. La ragione sarà in grado di esprimere razionalmente le verità di fede, in quanto esse non possono essere contrarie alla natura. Infatti ambedue derivano da Dio. E così la ragione è capace di cogliere sia nell'universo sensibile, sia nelle strutture del linguaggio, sia nelle strutture della conoscenza alcune realtà simili a quelle trasmesse dalla fede. Rimane comunque la distinzione perché la *sacra doctrina* è fondata sulla luce della fede, mentre la filosofia è fondata sul lume della ragione, ma è impossibile che la ragione trovi nel suo sviluppo realtà contrarie alla fede, anche se esse potranno essere inferiori alla fede.

Queste idee espresse da S. Tommaso sono di importanza capitale. Infatti egli stabilisce la bontà naturale della ragione umana (affermata anche nel successivo commento ad un'altra opera di Boezio, il *De hebdomadibus*), e quindi il nesso naturale fra conoscenza filosofica e conoscenza teologica, tra natura e soprannatura, unione sancita dall'Incarnazione del Verbo. Viene messa in risalto così la validità del discorso simbolico in teologia nel senso filosofico dell'*analogia entis* e la ragione è messa al servizio della fede non in senso negativo ma positivo, obedienziale, perfetto del termine. Anzi, la ragione così mantiene la sua totale indipendenza e libertà di ricerca, anche al di là della fede, che rimane frutto di libera adesione. La ragione, senza la fede, è capace comunque di grandi intuizioni, ma queste intuizioni saranno sempre un po' deboli, incomplete, se non sono perfezionate dalla fede. D'altro canto anche in filosofia la fede ha una sua importanza, perché tutti i filosofi hanno creduto e credono in qualcosa, in quanto l'uomo stesso non può vivere senza credere. Quale funzione avrà dunque la ragione filosofica nell'ambito della *sacra doctrina*? S. Tommaso, qui, concentra ancora una volta, come aveva fatto Guglielmo d'Auxerre, in tre punti la funzione delle ragioni filosofiche in teologia, tre punti che però precisano di molto la riflessione di Guglielmo:

“*Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti: primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro De Trinitate utitur multis similitudines ex doctrinis philosophicis sumptis ad*

²⁴ Tommaso D'Aquino, *Exp. s. libr. Boethii*, q.2, art.3, ob. 5, e ad 5.

²⁵ Tommaso D'Aquino, *Exp. s. libr. Boethii*, q.2, art.3.

manifestandum trinitatem; tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo ea esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria"²⁶.

Si stabiliscono tre maniere di usare le ragioni in teologia: per dimostrare i *preambula fidei*, chiarire con delle analogie ciò che è donato dalla fede e difendere la fede da ogni tipo di errore o di eresie. C'è quindi un punto in comune tra filosofia e teologia, i *preambula fidei*, ad esempio l'esistenza di Dio, che sono sviluppabili in maniera razionale, attraverso l'epistemologia filosofica, ma che sono materialmente teologiche, perchè riguardano Dio. Rispetto ai tre punti di Guglielmo d'Auxerre, che stabiliscono i modi argomentativi in teologia, è rimasto un solo punto in comune, quella sulla difesa della fede, mentre sono scomparse le funzioni didattiche e morali che riguardavano l'istruzione dei semplici e la conferma che la fede trova nelle *naturales rationes*, che non si identificano con la filosofia, anche se ne possono essere la premessa, come il senso comune. Qui invece si stabilisce una prima forma di legame fra i due saperi. Tommaso sposta anche l'oggetto della teologia: non più la *sacra pagina* è in primo piano nello studio teologico ma Dio in se stesso:

*"Sic igitur theologia, sive scientia divina, est duplex. Una qua consideratur res divinae, non tanquam principia subjecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine methaphisica dicitur. Alia vero quae ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subjectum scientiae, et haec est theologia quae in sacra Scriptura traditur... fides, quae est quasi habitus principiorum theologiae, habet pro objecto ipsam veritatem primam, et tamen quaedam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur, inquantum contingunt aliquo modo veritatem primam, per eundem modum theologia est principaliter de Deo sicut de subjecto, de creaturis autem multa assumit ut effectus eius, vel quomodolibet habentia habitudinem ad ipsum"*²⁷.

Viene perciò mantenuto il legame con la Scrittura, né potrebbe essere altrimenti, meno che meno per S. Tommaso, nel senso che il teologia la Bibbia serve da punto di riferimento per la riflessione teologica, in quanto Rivelazione di Dio. Però l'oggetto primario della teologia è Dio in se stesso, poi le creature in quanto riferite a lui. Questa prospettiva, già accennata nello *Scriptum super libros Sententiarum*, viene di nuovo ripresa in senso metafisico, coinvolgendo quindi non solo la riflessione teologica ma anche la speculazione filosofica. Questa intuizione verrà poi ripresa e ampliata nelle due *Summe*.

Nell'*Expositio super librum Boethii* possiamo perciò individuare un progresso nel pensiero tomista sul metodo della teologia. Tale sviluppo si muove su tre fronti:

1) la constatazione che i filosofi come Platone o Aristotele hanno studiato alcune realtà di carattere teologico, i *preambula fidei*, spinge Tommaso alla logica conseguenza: l'uomo, in se stesso, ha una capacità di conoscenza "naturale" di Dio, conoscenza magari debole, fragile, incerta, ma che ha importanti momenti di verità, che coincidono con le *veritates fidei*. La fede rimane comunque principio della teologia, essendo necessaria moralmente per conoscere in maniera corretta le verità "naturali" su Dio, e necessaria assolutamente per quelle verità di fede che superano la ragione ²⁸. Per la prima volta si trova quindi un punto in comune tra filosofia e teologia: quello che la teologia dà per scontato (l'esistenza di Dio, la sua unicità, la sua perfezione, la sua eternità ecc.) viene dimostrato dalla filosofia. E' certo ancora una posizione marginale, propedeutica in senso molto limitato, ma anche essa ha una sua importanza. Tommaso la chiama *theologia philosophica*, la moderna teodicea, che egli chiama anche *metaphisica*. Essa considera le realtà divine non tanto come oggetto di scienza, *subjectum scientiae*, ma come principio del suo oggetto di ricerca, l'essere in quanto essere, nel quale la metafisica ritrova Dio come causa prima. A questa si affianca la *theologia*, che considera le cose divine viste in se stesse come oggetto di scienza, la quale è trasmessa tramite la Sacra Scrittura. Quindi lo studio del teologo non si limita più ad un approfondimento più o meno razionale della *sacra pagina* ma, attraverso di essa, crede di poter penetrare in modo autentico nella realtà di Dio vista in se stessa. Questa fede nella capacità della *ratio* di penetrare nella *revelatio* trova il suo riscontro nei semi di verità teologiche presenti in filosofi distanti dalla fede cristiana, come Platone,

²⁶ Tommaso D'Aquino, *Exp. s. libr. Boethii de Trin.*, qu 2, art. 3.

²⁷ Tommaso D'Aquino, *Exp. s. librum De Trin.*, q.5, art.4..

²⁸ Questa distinzione è rimasta famosa nella teologia cattolica e verrà ripresa nella *Summa Theologiae*; viene trattata da Tommaso nell'*Expositio s. librum Boethii*, all'articolo 1 della questione 3: "*Utrum humano generis sit fides necessaria*".

Aristotele, o Averroè e Avicenna. La stessa possibilità è poi confermata dalla Rivelazione, la quale non può dire cose in contrasto con la ragione naturale. Rimane però ancora presente in gran parte il parallelo di struttura, in quanto Tommaso parla di due tipi di teologia, che hanno in comune solo i *preambula fidei*.

2) I modi in cui si esprimeva il lavoro del teologo attraverso la *lectio*, la lettura della Bibbia, vengono razionalizzati e ridotti ad un unico modo. Infatti, a partire dal fatto che la teologia ha come oggetto Dio in se stesso, e si muove nel suo procedimento dalla *fides* (principio) alla *ratio* (conclusioni), la teoria dei modi per la lettura della Sacra Scrittura subisce un processo di accorpamento, nell'intenzione di unificare la disciplina teologica e renderla una scienza in senso aristotelico. Perciò Tommaso in questo scritto, alla questione 6, *De modis quos scientiis speculativis attribuit*, descrivendo il modo di procedere delle scienze, le divide in tre categorie: nelle scienze naturali il procedimento è razionale, nelle scienze matematiche è disciplinare, nella teologia è intellettuale. Viene ripresa la distinzione boeziana tra ragione ed intelletto, due momenti dell'attività conoscitiva dell'uomo che passa dalla molteplicità delle esperienze (ragione) all'universalità della conoscenza (intelletto), e viene attribuito a quest'ultimo momento l'attività della teologia, che così prende con questo autore decisamente la strada della metafisica. Questa distinzione avrà nel metodo teologico conseguenze d'importanza storica per lo sviluppo della disciplina teologica, in quanto i successivi sviluppi del pensiero in teologia porteranno ad un progressivo distacco dal dato rivelato, dall'esperienza, dall'ascolto della Parola di Dio, per diventare spesso un gioco metafisico senza significato. Di fatto gli epigoni di Tommaso screditeranno lo stesso maestro, che pure è un genio di equilibrio tra razionalizzazione ed esperienza. E' anche da notare che però nel XIII secolo i maestri, e non solo S. Tommaso, accettarono questo rischio per non ridurre la teologia ad un semplice discorso moralistico o esplicativo della *sacra pagina*, e per poter assimilare le novità culturali provenienti sia dalla filosofia greca e araba, sia dalla nuova diffusione della teologia greca, molto più sensibile alla speculazione, mentre quella latina era tendenzialmente più pastorale.

E' anche da notare che quando Tommaso definisce *intellectualiter* il modo di procedere in teologia, stabilisce per la prima volta un'unità di metodo, al di là della lettura e della divisione dei generi letterari della Bibbia. Infatti, se la teologia studia Dio in se stesso basandosi sulla rivelazione che egli ha fatto di sé, e che il teologo crede, la rivelazione sarà vista come principio unitario che attraverso segni e simboli sparsi nella storia della salvezza richiama alle realtà metafisiche del Dio Uno e Trino. Perciò le esperienze di fede trasmesse nella Bibbia saranno corrispondenti alle esperienze sensibili nella filosofia, che sono compatibili con la fede e che vengono quindi studiate *rationabiliter*. Quando esse verranno riferite all'unico Dio Uno e Trino che si rivela, diverranno universali, e quindi verranno studiate *intellectualiter*. Non è però ancora precisato quale nesso c'è in comune tra i due modi, che rimangono quindi ancora distaccati, perchè è chiaro che la fede come principio non è scienza in senso aristotelico, e che la riduzione dei fatti storici alla metafisica deve trovare ancora un sistema che colleghi i due piani, una ragione teologica comune all'esperienza della Rivelazione ed alla speculazione metafisica.

3) A partire da questo scritto la *sacra doctrina* viene chiamata da Tommaso *theologia*, nel senso letterale di discorso o ragionamento che riguarda Dio in se stesso. Questo passaggio metafisico è importante non solo perchè esso segna un passo significativo verso la metafisica teologica, ma anche in vista dell'elevazione della *sacra doctrina* a scienza in senso aristotelico. Infatti, poichè i filosofi hanno cercato in metafisica le cause prime di tutte le cose, identificando la causa prima con Dio, e quindi postulandone l'esistenza, la coincidenza di questo tema filosofico con lo studio della teologia comporta la necessità di saper usare le ragioni filosofiche per strutturare la teologia stessa. Ciò comporta anche una profonda ristrutturazione non solo della teologia ma anche della stessa filosofia greco-araba e aristotelica in particolar modo. I concetti di persona, di separazione degli esseri spirituali, di analogia e gradualità dell'essere, di essenza ed esistenza (*esse e quod est*) nonchè i concetti cristiani di creazione, di provvidenza, di Dio Uno e Trino, ecc. sono sconosciuti ad Aristotele. Quindi Tommaso non fu solo un aristotelico, non trascinò di peso la filosofia dello Stagirita nella fede e nella teologia. Operò invece profonde modifiche, e, pur riferendosi ad Aristotele come il massimo dei filosofi allora conosciuti, egli rimane un filosofo e soprattutto un teologo originale e insuperato per

la profondità di pensiero a livello metafisico e per la capacità sorprendente di chiarezza e di semplicità, pur esprimendo concetti molto complessi. Rimane comunque la capacità tipica di Tommaso e di tutti i santi della sua epoca (Francesco e Domenico sopra tutti) di saper adattare le esigenze del loro tempo ad una nuova incarnazione del Vangelo nella storia che al volgere del XIII secolo proponeva confronti nuovi per la spiritualità e la teologia cristiana. In tal senso l'*Expositio* non è solo un commento anacronistico, ma è l'occasione per Tommaso per un nuovo e positivo momento di assimilazione e di trasformazione del pensiero dei filosofi in una sintesi originale, che resiste giustamente all'usura del tempo, proprio per la sincerità e la profondità del metodo teologico tomista. Bisogna anche dire che il metodo della teologia ha in questo scritto fatto un passo avanti, trovando come momento di contatto tra la *sacra doctrina* e la filosofia un punto in comune nei *preambula fidei*, ma ancora non è espresso un principio noto di per sè che colleghi la fede alla ragione teologica. Anche la triplice funzione della ragione in teologia tocca la materia teologica in maniera marginale, avendo come compito solo la spiegazione con esempi delle realtà teologiche espresse nella Scrittura. Funzione quindi essenzialmente esemplare: l'intuizione tomista sulla capacità naturale della ragione di accedere al mistero di Dio non è ancora sfruttata da Tommaso, ma quando lo sarà, essa avrà effetti di portata incomparabile nella produzione tomista ed in tutta la teologia fino anche ai nostri giorni. Ormai, con i due commenti a Boezio, il pensiero di Tommaso appare maturo per il grande salto di qualità, salto che avverrà con la *Summa contra Gentiles*, di cui adesso andiamo ad occuparci.

La *Summa contra Gentiles*

Ecco la prima grande opera di Tommaso, giustamente famosa ed apprezzata da generazioni e generazioni di filosofi e teologi. Si tratta di un'opera che non rientra negli schemi e nelle strutture scolastiche, non si richiama all'insegnamento, e quindi è una libera riflessione teologica che Tommaso svolge sui principali misteri cristiani. Per nostra fortuna, a differenza della *Summa theologiae*, Tommaso portò a compimento quest'opera, di cui è conservato alla biblioteca Vaticana l'autografo di una parte considerevole. La presenza praticamente continua di cancellature e correzioni mostra chiaramente come la chiarezza e la semplicità di espressione anche dei concetti teologici più difficile non deriva a Tommaso come puro dono innato, ma è anche il risultato di un duro lavoro di revisione, correzione, precisazione di pensiero e quindi anche di termini. L'opera fu iniziata a Parigi, secondo l'opinione più diffusa, nel terzo anno della reggenza alla cattedra di teologia per stranieri (1258-1259) e fu terminata ad Orvieto nel 1264²⁹. La prova che l'opera fu scritta in due momenti diversi della vita di Tommaso è riscontrabile nel brusco cambiamento persino di inchiostro che si nota nell'autografo, e gli studiosi, che hanno lungamente ricercato e dibattuto sulla data della composizione del libro IV, non hanno opinioni del tutto concordanti. Gauthier pone la fine della redazione dell'opera nel 1264-1265³⁰. Ma il dibattito, ormai abbastanza definito per quello che riguarda le date di composizione, è invece ben lungi dall'essere concluso per quanto riguarda invece i destinatari dell'opera, il suo scopo. Weisheipl³¹ accenna a quella che è stata la tradizione classica sullo scopo della *contra Gentiles*, scopo missionario, che avrebbe coinvolto i predicatori spagnoli, a stretto contatto con l'Islam, per cui S.Raimondo di Penafort avrebbe richiesto al suo confratello questo manuale missionario. Torrel però, riassumendo il dibattito degli studiosi, concorda con essi nell'attribuire a quest'opera non tanto uno scopo missionario, quanto uno scopo di sapienza, come dice Gauthier, che nella sua originalità e profondità supera gli eventi contingenti di una specifica missione³², anche se essa, per l'applicazione dell'epistemologia aristotelica e di alcune intuizioni di Avicenna, è quanto mai calata nel suo tempo, pienamente storica quanto a metodo, al di là della storia quanto ai contenuti. Infatti nella *contra Gentiles*, S. Tommaso rompe il parallelo di struttura filosofia-teologia che aveva caratterizzato sostanzialmente le opere fin qui esposte. Egli, dietro l'esigenza di mostrare la connessione tra ragione e fede, tenta di penetrare con la *ratio* nelle *veritates fidei*. Ciò corrisponde infatti alla struttura antropologica naturale: l'uomo ha un desiderio naturale di vedere Dio

²⁹ J. A. Weisheipl, *op.cit.*, p. 137.

³⁰ Il dibattito è riportato in J.P. Torrel, *op.cit.*, pp.123-127.

³¹ J.A. Weisheipl, *op.cit.*, pp.138-139.

³² cfr. J.P. Torrel, pp.128-129.

ed un'apertura ontologica che gli permette una certa conoscenza naturale di Dio. Rimane comunque un'area inaccessibile alla ragione, che comprende quelle verità divine conoscibili solo tramite la Rivelazione. Si tratta dunque di un tentativo originalissimo, geniale, espresso con inaudita libertà di spirito, che non si ritroverà in altre opere, più conformi ai metodi scolastici, e che quindi a volte sembrano un po' restringere l'orizzonte mentale e le enormi possibilità intellettuali di Tommaso.

Si affermano due modi per poter conoscere le verità divine. Il primo modo supera le capacità razionali naturali, come la conoscenza dei misteri della Trinità, dell'Incarnazione, ecc. Il secondo invece rientra nelle capacità della ragione, come la conoscenza dell'esistenza di Dio, della sua unicità, del suo essere principio e fine di tutte le cose, verità di fatto raggiunte con la ragione naturale dai filosofi greci, che non conoscevano la Rivelazione, o dagli arabi che non l'accettano. Avremo quindi la divisione del trattato in due parti: *De Deo Uno* e *De Deo Trino*; la prima, che occupa, si badi bene, tre quarti dell'opera, rientra nella sfera della *ratio*, l'ultima parte in quella della *revelatio*. Questa divisione influenzerà secoli di teologia e segnerà il distacco completo da Pietro Lombardo, preparando la definizione di scienza per la teologia. Le fonti per scrivere quest'opera a suo tempo rivoluzionaria sono in verità assai semplici: la Sacra Scrittura, i Padri della Chiesa, il magistero e la tradizione ecclesiale per quanto riguarda le fonti cattoliche, Platone, Aristotele, Avicenna, Averroè, Maimonide tra quelle non cristiane. Ma ciò che ne emerge è un'opera teologica pienamente personale, con quello stile piano, semplice, ma attento alle minime sfumature di pensiero. Quello che nell'*Expositio super Librum Boethii De Trinitate* era stato il punto di arrivo, diventa ora il punto di partenza per un vero e proprio salto in avanti nel pensiero tomista. Nell'*Expositio* Tommaso constatava che la fede non può essere in contrasto con la ragione e che il dono di grazia non elimina la natura, ma la perfeziona. La prima affermazione fa da punto di riferimento a tutti i primi tre libri dell'opera (*De Deo Uno*: Dio in se stesso, Dio come fonte di tutte le cose, Dio come fine di tutte le cose), mentre la seconda affermazione fa da perno per la speculazione teologica e metafisica sui misteri che superano la ragione umana (*De Deo Trino*). A partire dalla possibilità di vera conoscenza dovuta all'*analogia entis*, si risale a Dio in se stesso, visto come essenzialmente inconoscibile (e qui si vede il contributo dello Pseudo-Dionigi), per scoprire qualcosa di lui attraverso i suoi attributi (unicità, potenza, eternità, beatitudine, ecc.). Addirittura Tommaso prospetta per la prima volta la necessità di dimostrarne l'esistenza, cosa che egli poi farà in maniera compiuta nella *Summa Theologiae*, nelle famose cinque vie. Già questa necessità razionale è una novità assoluta per la teologia, ma anche esprimere tra le questioni propedeutiche alla teologia la dimostrazione dell'esistenza di Dio rende perfettamente l'idea che S. Tommaso ha della ragione e della sua importanza nello studio teologico. Lo studio di Dio in se stesso occupa il primo libro dell'opera, e quindi viene confermato lo spostamento che si era avuto nell'*Expositio*, in quanto la speculazione metafisica passa in primo piano nella teologia. Questo studio però comporta uno spostamento anche a livello filosofico, perchè il Dio che viene studiato in teologia non è solo causa prima, fonte quasi meccanica di tutte le altre cause. E non è neanche sostanza perfetta ma impersonale, distribuita in maniera più o meno elevata in tutte le creature, senza una separazione. E' invece il Dio personale, anzi il Dio Uno in tre Persone, che si è rivelato nella storia e si è incarnato in Gesù Cristo. Perciò il lavoro di Tommaso in questo primo libro della *contra Gentiles* è sostenuto da gli indispensabili riferimenti biblici, patristici, magisteriali. Questo lavoro di adattamento, di inserimento, di trasformazione delle idee aristoteliche da una metafisica delle sostanze ad una metafisica dell'essere è il contributo più significativo dal punto di vista filosofico nella *contra Gentiles*. L'essere di Dio rimane come abbiamo detto essenzialmente trascendente, e tutto il movimento di creazione che da Lui nasce è puramente gratuito, mosso solo da un amore che non tiene per sè la pienezza dell'essere, ma lo dona a tutte le creature. Ma proprio per questo la ragione, immagine dell'intelletto divino, può attingere al vero mediante l'*analogia entis*. In tal senso Dio è visto come colui che possiede in pienezza l'essere, e che donando l'essere alle creature le rende simili a lui nella libertà, sia a livello dell'istinto, sia a livello della ragione; certamente il tutto è iscritto in un ordine, in una gradualità di essere e di libertà che, nell'universo sensibile, ha l'uomo come massima espressione.

Perciò nel secondo libro della *contra Gentiles* Dio è visto come fonte di tutte le cose, non nel senso meccanico di causalità necessaria, ma come essere e libertà assoluta che vuol trasmettere per amore il

suo essere e la sua libertà a tutta la creazione. Questa prospettiva corregge in senso cristiano anche la visione platonica di partecipazione di tutte le sostanze alla sostanza prima, che le emana senza separarsene. E' invece sul concetto di essere che si muove tutta la novità di impostazione tomista, perchè essere e libertà vanno di pari passo nell'ordine dell'universo creato. I concetti di emanazione, causalità efficiente, sostanza e natura vengono tutti raccolti nella concezione personale dell'Essere supremo, Dio, il quale liberamente crea. Lo stesso punto di vista è anche espresso nel terzo libro, nel quale Dio è visto come fine di tutte le creature. L'*analogia entis* e la partecipazione creaturale all'essere divino fa nascere nelle creature, e nell'uomo in particolare, il desiderio di vedere Dio e di tornare a Lui. Questo anelito è ben più di una meccanica causa finale e qualcosa di profondamente diverso del ritorno necessario di tutte le sostanze alla sostanza primigenia, di cui esse non sarebbero che una pallida ombra. Questo desiderio coinvolge istinto e volontà, ed è sempre più consapevole proporzionalmente al grado di essere. Perciò i gradi di perfezione delle creature rimandano e postulano un fine divino: tutte le creature, anche inconsapevolmente, tendono a Dio, proprio per la loro struttura ontologica. Dio quindi predispone, nel suo essere personale, tutto l'universo e soprattutto l'uomo al ritorno verso di Lui (concetto di provvidenza), lasciando le stesse creature libere, e in particolar modo lasciando l'uomo, unico essere dotato di volontà cosciente, libero di cercare questo ritorno tramite la grazia, o di rifiutarlo tramite il peccato. Lo schema plotiniano emanazione-ritorno subisce quindi modifiche radicali, non tanto in riferimento all'intuizione strutturale, quanto nella motivazione fondamentale e nel meccanismo di questo moto universale di salvezza.

Tutta questa grandiosa costruzione teologica rientra nella sfera delle realtà razionalmente conoscibili, tramite concetti desunti da filosofi greci, ma anche con il necessario e sempre presente apparato biblico, patristico, magisteriale. L'epistemologia aristotelica rimane comunque il mezzo per affermare la compatibilità della ragione con i misteri della fede. Lo sforzo razionale di Tommaso è lucido, spinto a risolvere i problemi che si pone in maniera diretta, muovendo al cuore dei problemi stessi. La tensione razionale di Tommaso sfocia però nella contemplazione del mistero del Dio vivente, assolutamente unico, trascendente, inconoscibile. Di questo mistero, che dà senso a tutto il movimento dell'universo e delle creature da Dio e verso Dio, S. Tommaso espone i principali aspetti nel quarto libro, in cui vengono trattati tutti i misteri cristiani conosciuti dall'uomo tramite la Rivelazione, e che superano le capacità razionali. Ma incapacità razionale non significa affatto incompatibilità. Anzi, lo sforzo è proprio di tipo apologetico, cioè quello di mostrare la convenienza e l'armonia profonda tra ciò che della fede si può conoscere razionalmente e ciò che rimane essenzialmente inconoscibile.

Quest'opera altamente intellettuale apre alla ragione teologica un metodo nuovo, una nuova prospettiva di lavoro, che pone tutte le risorse intellettuali e morali del teologo al servizio della fede. Opera piena di ragione, ma soprattutto opera piena di fede, la *Summa contra Gentiles* è scritta forse per ragioni contingenti di difesa della fede, possiede le strutture lessicali ed epistemologiche tipiche del tempo, ma per la sua profondità e la sua struttura mentale essa è una riflessione teologica sul mistero di Dio che va al di là del tempo e delle circostanze contingenti. Questo noi pensiamo sia il punto di equilibrio fra le diverse e spesso opposte opinioni espresse da vari studiosi sul significato e lo scopo dell'opera. In questo nuovo quadro teologico si inserisce il metodo della teologia. S. Tommaso lo tratta nei primi nove capitoli del primo libro, che illustrano il compito del sapiente (cap.1), l'intenzione di Tommaso nella stesura dell'opera (cap.2), i modi di apprendere la verità divina (cap.3), l'importanza della fede nelle verità divine conoscibili razionalmente (cap.4), l'opportunità di proporre come materia di fede quelle che superano le capacità razionali (cap.5). Quest'adesione non è un atto di leggerezza (cap.6), ma è un'azione della ragione che ci fa scoprire la compatibilità delle verità di fede con la ragione (cap.7), che hanno tra loro un ben preciso rapporto (cap.8). Da questo rapporto deriva il piano dell'opera ed il metodo che il sapiente deve seguire per raggiungere la verità divina (cap.9).

Nel primo capitolo, Tommaso si chiede qual è il compito del sapiente, a partire da Pr 8, 7: "*Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium*"³³, ed a partire da Aristotele³⁴. Il

³³ «La mia bocca proclamerà la verità, e le mie labbra detesteranno l'empio»; la traduzione odierna del versetto è leggermente diversa, come risulta da AA.VV. (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, testo biblico desunto dalla Sacra Bibbia della CEI, *editio princeps*, con note e commenti de *La Bible de Jerusalem*, Bologna 1974.

³⁴ "*Sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant*": Tommaso cita *Top II, c.1*, cioè la Metafisica, I. I, c.

sapiente è colui che ordina le cose secondo il fine assoluto, che è anche principio di tutte le cose. Questo è un essere intelligente, il che significa che il fine dell'universo è un bene di carattere intellettuale, è la verità: “*Primus autem auctor et motor universi, est intellectus, ut infra ostenditur (I, II, c.23 et 24). Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas*”.³⁵

La sapienza quindi ha come fine la verità, non una qualsiasi, ma quella che riguarda l'Essere supremo, fonte di tutte le cose, Dio, che è principio di verità, perchè tutte le cose stanno alla verità come stanno all'essere:

“*Et ideo, ad veritatis manifestationem, divina Sapientia carne induta, se venisse in mundum testatur dicens: Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati (Gv 18,37). Sed et primam Philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis, non cuiuslibet, sed eius veritatis, quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritatis est omnis veritatis principium. Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse (Metaph., II, c.1)*”³⁶. La verità, come le altre scienze, respinge il suo contrario. Il sapiente ha quindi il doppio compito di cercare la verità divina e difenderla dalla menzogna: “*Convenienter ergo, ex ore Sapientiae, duplex sapientis officium in verbis propositis demonstrantur, scilicet: veritatem divinam, quae antonomastica est veritas, meditari, et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit: Veritatem meditabitur guttur meum; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit quum dicit: Et labia mea detestabuntur impium...*”³⁷. Quindi la verità respinge il suo contrario, ed il sapiente, quale ricercatore della verità, ha il doppio compito di proclamare la verità, che è la vera pietà, e respingere la menzogna, l'empietà. Tommaso mostra il nesso tra essere e verità, tra verità e pietà, e quindi la coincidenza tra empietà e menzogna. Il sapiente, che cerca la verità, ha quindi come fine della sua ricerca la conoscenza di Dio, essere e verità assoluta, e deve respingere l'empietà come non verità.

Si nota una prima novità: mentre nello *Scriptum super Libro Sententiarum* veniva solo posto il problema della teologia in parallelo con la filosofia, e nell'*Expositio super librum Boethii De Trinitate* i compiti del teologo erano tre, qui si sono ridotti a due, con un processo speculativo che tende ad avvicinare sempre più filosofia e teologia, per arrivare ad un comune terreno di lavoro. Questo compito Tommaso lo fa proprio come teologo, perchè “*ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur*”³⁸, con una nota personale che raramente appare nelle sue opere, e che è presente nel secondo capitolo. Il teologo ha quindi questo compito grandissimo e delicato al tempo stesso, anche perchè egli si trova in uno stato di grande forza, dovuta alla conoscenza superiore che gli viene dalla divina sapienza, ma al tempo stesso di debolezza quando, confrontandosi con le altre religioni o sette, egli si appoggia solo sulla Bibbia. Per questo Tommaso ribadisce l'importanza dello studio della sapienza, la necessità dell'uso della ragione, anche se essa non è sufficiente a spiegare tutto il mistero di Dio, né per quanto riguarda Dio in se stesso, nè tanto meno per i misteri della Rivelazione. Però, dato che la verità di Dio si è manifestata in varie maniere, tra cui anche quella razionale, è importante applicare la ragione nello studio di Dio.

Un passaggio essenziale nell'evoluzione del concetto di teologia si ha nel terzo capitolo. Tommaso afferma la specificità dei modi di manifestare la verità, perchè la verità è riferita alla natura delle cose che sono oggetto di studio, come è affermato da Aristotele e ripreso da Boezio:

“*Quia vero non omnis manifestandae modus est idem, 'disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare quantum natura rei permittit' ut a Philosopho optime dictum est (Ethic. I, c.2), et ut Boetius introducit (de Trini. c.2), necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam*”³⁹.

2, secondo la numerazione presente nella traduzione italiana a cura di Gabriele Giannantoni, Bari, 1984.

³⁵ Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, I, c. 1, ed. Leonina, t.13; cfr. anche ed. Marietti, Torino 1922, che sono nostri testi di riferimento.

³⁶ *ib.*, c.1

³⁷ Tommaso D'Aquino, *op.cit.*, c.2

³⁸ *ibid.*, c.2

³⁹ *ibid.* c.3.

Riguardo la conoscenza di Dio ci sono due tipi di verità: alcune superano le capacità razionali, altre si raggiungono con il lume naturale della ragione:

“Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis⁴⁰.

Per quanto riguarda poi le cose divine che trascendono la ragione, esse sono vere ma anche impossibili da conoscere con la sola ragione. Infatti l'intelletto umano conosce una cosa quando ne comprende la natura, ciò che essa è. E queste sono tutte realtà sensibili. Ma Dio non può essere conosciuto per essenza, perchè le nostre capacità naturali non sono adeguate per natura a portarci alla conoscenza di Dio in se stesso. Però possono portarci a conoscere i cosiddetti attributi divini: esistenza, unicità, beatitudine, causa e fine, ecc.

“Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Dicitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi, quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilia divinorum, quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero, quae omnino vim humanae rationis excedunt”⁴¹.

Questa affermazione è d'importanza fondamentale per il metodo di qualsiasi tipo di ricerca: la scienza non può essere sottoposta ai capricci del soggetto, dipende invece dall'oggetto e dalla sua natura. Per cui ogni oggetto di scienza porta in sé un grado di essere che è proporzionale alla sua verità: più l'oggetto ha la proprietà dell'essere, più tale verità è complessa, ma anche più ricca di contenuti. Si pone quindi il problema del modo di percepire tale verità, della capacità di risalire all'identità essere-verità, ed assimilarla con la ragione. Siccome in questa vita l'identità essere-verità è conoscibile all'uomo a partire dai sensi, è chiaro che tutti gli esseri che non sono materiali non potranno immediatamente essere conosciuti con un'intuizione sensibile. Possono però, con l'aiuto della Rivelazione confermata dalla ragione, essere conosciuti in modo razionale secondo l'analogia essere-verità, attraverso la quale noi arriviamo a scoprire qualcosa di Dio, dell'anima, degli esseri incorporei, il che non potrà essere in contrasto con la ragione naturale. Questo aspetto del metodo della conoscenza di Dio è confermato da Tommaso mettendo a confronto i gradi di intelligenza presenti nei vari individui, confrontandoli con l'intelletto angelico, e a sua volta con quello divino, con un'attenzione teologica agli esseri incorporei tipicamente medievale. E' invece sempre attuale l'affermazione che anche la nostra conoscenza razionale è imperfetta, e di fronte al mistero di Dio rimane sempre insufficiente, come è confermato da Aristotele⁴².

Di estrema chiarezza e attualità (cap. quarto) sono i tre inconvenienti che derivano dallo studio di Dio solo per via razionale, e non anche per fede: esclusione dei più deboli dalla conoscenza di Dio per via filosofica; difficoltà di conoscere Dio solo razionalmente e quindi esclusione per la stragrande maggioranza degli uomini dalla conoscenza di Dio; debolezza della ragione, che spesso mescola vero e falso, non riuscendo a capire spesso neanche le dimostrazioni più evidenti, il che causa una miriade di opinioni diverse su argomenti uguali. Si rende perciò necessaria una conoscenza intuitiva, rapida e sicura, che si ottiene tramite la fede, che aderisce alla verità di Dio in maniera immediata, senza dubbi o errori, come ad un principio naturale. La fede è protagonista delle realtà divine non raggiungibili con la ragione (cap. quinto). Anche qui Tommaso fa un'altra affermazione importante. L'uomo, pur essendo immerso nella realtà sensibile, ha avuto da Dio un dono diverso dalle altre creature, cioè un desiderio naturale di cercare beni superiori e trascendenti:

“Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (l.III, c.142), oportuit mentem

⁴⁰ ibid, c.3.

⁴¹ ibid. , c.3.

⁴² *Metaph.*, l.II, c.1, 993b 10.

evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere; ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit.”⁴³.

Questi beni sono indicati dalla religione cristiana, ed essi sono superiori alle capacità della ragione, a differenza della legge mosaica. I filosofi stessi hanno cercato di indirizzare l'uomo verso ideali di beni superiori alla semplice realtà sensibile, confermando questa tendenza all'eterno tipica dell'uomo. Sono tre i vantaggi che derivano dall'accoglienza e dall'apertura verso queste realtà divine sconosciute alla ragione: una conoscenza più vera di Dio, perchè è quella che lui ci ha rivelato di se stesso; l'impossibilità di tentativi di conoscenza di Dio fatti secondo esigenze personali; raggiungimento del vero scopo dell'esistenza umana, che desidera più di ogni altra cosa conoscere Dio e le realtà eterne, anzi ne ha bisogno. Non potendole però raggiungere con la ragione, è Dio stesso che si fa raggiungere, si fa conoscere, si rivela; e l'uomo, aderendo ad esse con la fede, raggiunge una conoscenza superiore, anche dal punto di vista razionale. Conoscenza certa, veritiera, perchè si appoggia sia su ciò che è possibile conoscere razionalmente di Dio, sia soprattutto su ciò che Dio ha detto di se stesso:

“Est etiam necessarium hujusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriore habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est (c.3). Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur, quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.”⁴⁴.

In effetti, la vera conoscenza fra due esseri intelligenti è possibile soprattutto tramite la volontà, altrimenti avremo solo una conoscenza sensibile o razionale. Ma nel caso di Dio questo è impossibile, perciò Dio, volendo nel suo amore e nella sua libertà farsi pienamente conoscere all'uomo, si è rivelato a noi tramite il Cristo. Questa rivelazione non sarebbe stata capita dall'uomo per via sensibile o di ragione. Ma Dio lo ha fatto donandoci il suo Spirito. Riprenderemo questo aspetto commentando il metodo teologico nella *Summa Theologiae*, ma già nella *contra Gentiles* è visibile l'apertura verso la piena scientificità della teologia. Ciò è confermato al capitolo sesto, in cui Tommaso sottolinea l'importanza dell'atto di fede, in quanto apertura di un essere razionale, l'uomo, verso l'Essere supremo, Dio, che si rivela. D'altra parte, quando l'uomo rivela ad un altro la profondità del suo essere, colui che parla non deve fare in modo di farsi capire dall'interlocutore? E colui che ascolta non fa un atto di fede tutt'altro che leggero nell'uomo che gli parla, credendo che il suo interlocutore, quando parla di se stesso, cerca di essere sincero?

Così Dio, nella sua sapienza e verità assoluta, ha rivelato se stesso agli uomini in maniera sicura, ma con un linguaggio simbolico adatto ad essi, dato che il linguaggio intellettuale avrebbe trascorso le possibilità dei suoi interlocutori:

*“Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebebat, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi doctas fabulas secuti, ut secunda Petri (1.16) dicitur. Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina Sapientia, quae omnia plenissime novit, digna est hominibus revelare, quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem...”*⁴⁵.

Oltre alle parole, sono seguiti i fatti: guarigioni, risurrezioni, ed il dono dello Spirito, che ha reso sapienti delle cose divine uomini semplici, privi di preparazione filosofica. Uomini che si sono dedicati completamente al Vangelo, con atti pienamente coscienti, e che per questo, mettendo Dio al centro della loro vita, hanno tenuto in secondo piano le cose del mondo. E la rapida e profonda diffusione del cristianesimo è un miracolo prodigioso, ottenuto per volontà di Dio, al di là dei miracoli e dei portenti *“Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum praedictis oraculis...”*⁴⁶. Il tutto poi

⁴³ *S. contra Gent., op.cit., c. 5.*

⁴⁴ *ibid., c.5.*

⁴⁵ *ibid., op.cit., c. 6.*

⁴⁶ *ibid., op.cit., c. 6.*

senza l'aiuto delle armi, ma con la potenza dello Spirito. Viene quindi ribadito ed allargato il principio di adattabilità della Parola di Dio all'uomo destinatario della comunicazione, principio confermato dalla rapida diffusione del cristianesimo. La connessione tra essere, verità e capacità comunicativa in senso assoluto da parte di Dio e capacità umana di cogliere la verità e la comunicazione divina è il principio di base per cui ormai è superato il parallelo di struttura *ratio-revelatio* e S. Tommaso è pronto a fare della teologia una scienza in senso aristotelico. Anche il settimo capitolo è denso di significato e di conseguenze. Tommaso afferma di nuovo la compatibilità delle verità di fede con la ragione naturale. Sono quattro le ragioni addotte:

1) I principi naturali della ragione sono veri, come anche quelli di fede, confermati da Dio. Essendo presente la connessione tra essere e verità, è impossibile che la verità di fede sia contraria alla ragione, altrimenti si avrebbe una contraddizione di termini;

2) conseguentemente i principi di verità presenti nell'intelletto divino sono gli stessi che sono presenti nell'intelletto umano, essendo questo creato da Dio. Tutto ciò che non si conforma a questi principi, non viene da Dio, perchè Dio sarebbe contraddittorio in se stesso, il che è impossibile;

3) perciò, procedendo in avanti con queste contraddizioni di termini sia da parte di Dio che da parte dell'uomo, ci si chiuderebbe in un vicolo cieco che ci porterebbe solo a non conoscere più la verità;

4) infine si avrebbe una contraddizione ontologica nel legame essere-verità, per cui si avrebbe la presenza di termini contrastanti come essere-non essere o verità-menzogna nell'essere divino, il che è impossibile. Per cui *“non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur”*⁴⁷.

Il principio di connessione presente in Dio tra essere, verità, amore e comunicazione assoluta è comune per partecipazione a tutti gli esseri che ha creato, al cui vertice sta l'uomo, la creatura più dotata di essere, quindi più capace di verità, di amore, di comunicazione con Dio. *“Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium; quod esse non potest.”*⁴⁸. Questo legame ontologico costruito sull'*analogia entis* porta Tommaso ad affermare che *“Quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur”*⁴⁹.

In ultimo, all'ottavo capitolo, Tommaso affronta anche l'aspetto simbolico delle cose sensibili, che richiamano in parte, per analogia, la realtà di Dio. Certamente il simbolo non si identifica con il significante, anche se ne porta il significato, quindi le cose sensibili non raggiungono la somiglianza con colui che le ha create, anche se tutte ne partecipano in varia misura l'essere. Perciò la ricerca incessante sull'essere che anche inconsapevolmente tutti gli uomini fanno, è frutto del desiderio naturale di vedere Dio e della capacità razionale di risalire, sia pure in modo imperfetto, alle realtà divine, pur essendo incapaci in questa vita di contemplare Dio per essenza.

*“Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, cum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantia potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.”*⁵⁰

Questa ricerca, comunque imperfetta in questa vita, è causa di gioia, di elevazione spirituale, di comunione con Dio: *“Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed te ne inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprehensibilia esse”*⁵¹. L'espressione desunta da S. Ilario è di grande espressività e spiritualità: *“cerca di capire che si tratta di realtà incomprensibili”*. In una frase c'è tutto il paradosso della teologia e del teologo,

⁴⁷ *ibid.*, *op.cit.*, c.7.

⁴⁸ *ibid.*, *op.cit.*, c.7.

⁴⁹ *ibid.*, *op.cit.*, c.7.

⁵⁰ *ibid.*, *op.cit.*, c.8.

⁵¹ *ibid.*, *op.cit.*, c.8.

dell'uomo, creatura debole ma capace di penetrare il mistero di Dio, e di Dio, mistero inaccessibile che si fa accessibile all'uomo.

Qual è dunque il compito del teologo? Tommaso lo delinea nel capitolo nono, dove indica le linee pratiche di questo nuovo modo di fare e pensare teologia. Tommaso ribadisce i due compiti del teologo già apparsi nel primo capitolo: “*Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos. Ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam.*”⁵² Tommaso precisa che i due aspetti di verità non sono riferiti a Dio, nel quale essere e verità coincidono in un'unica operazione intellettuale, ma riguardo a noi, che conosciamo per suddivisioni e per collegamenti: “*Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, quid est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet*”⁵³. Quando si tratta poi di verità rivelate, inconoscibili con la ragione, non essendo la Bibbia riconosciuta dagli eretici come fonte di verità ed autorità divina, bisogna cercare “*ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit*”⁵⁴. Perciò, oltre che mostrare i fatti che Dio ha compiuto a conferma della sua parola, bisogna portare degli argomenti probabili, non probanti, che confermano nella fede il teologo “*non autem ad adversarios convincendos*”.

Da questo metodo deriva la divisione dell'opera in due parti. Nella prima parte (*De Deo Uno*) si usano argomenti patristici, magisteriali, ma soprattutto filosofici. Nella seconda (*De Deo Trino*) si cerca con argomenti probabili e d'autorità di sciogliere i dubbi sui principali dogmi di fede, “*ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus*”. A capo di tutto si pone la dimostrazione dell'esistenza di Dio, necessaria “*quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur*”.

Osservazioni conclusive

In questo breve percorso nelle tre principali esposizioni di metodo della teologia sviluppate da S. Tommaso emergono alcuni aspetti che ritengo significativi:

1) La domanda fondamentale che si pone è la seguente: com'è possibile parlare “scientificamente” di Dio? Quali sono le nostre possibilità di conoscenza razionale di Dio, compatibilmente con quello che egli stesso ci ha rivelato? Questo tema ci spinge a riflettere, sulla scorta dello sviluppo tomista, riguardo alle strutture fondamentali della conoscenza, su quella che in filosofia viene definita gnoseologia. Questa riflessione è di natura ontologica, riguarda l'essere di Dio e l'essere dell'uomo, entrati per volontà di Dio in comunicazione fra loro tramite la Rivelazione, e non invece gli aspetti delle singole storie di ogni uomo e del suo personale rapporto con Dio. E' quindi un discorso generale, a livello di categorie fondamentali, mentre la riflessione sul singolo individuo è fatta in quanto essere ontologicamente aperto a Dio, “*sub ratione deitatis*”.

2) Da questi scritti emerge che la verità della nostra conoscenza ed il grado delle sue possibilità dipendono dal fatto che tutto possiede la qualità dell'essere (*analogia entis*); il grado di possibilità di conoscenza è legato al grado di essere: più l'oggetto di scienza ne possiede, più c'è possibilità di conoscenza. Questo fatto aumenta però la complessità della conoscenza, tanto è vero che avremo tre gradi di conoscenza: conoscenza sensibile (con i sensi), conoscenza razionale (con la ragione che coglie gli universali e li mette in rapporto tra loro), conoscenza spirituale (quando l'oggetto della conoscenza si apre volontariamente per farsi conoscere, cosa altrimenti impossibile). Ne deriva che l'oggetto della nostra conoscenza diventa “soggetto”, cioè protagonista del nostro modo di conoscere, in quanto con il suo grado di essere più o meno elevato, determina lui stesso la possibilità di essere conosciuto. Le persone, per esempio, possono essere veramente conosciute solo se hanno la volontà, il desiderio di farsi conoscere. La persona che per definizione possiede la pienezza dell'essere, Dio, può essere veramente conosciuta solo se Egli decide di farsi conoscere (ecco l'importanza della Rivelazione). Ci resta comunque, anche nei confronti di Dio, un certo grado di conoscenza razionale,

⁵² *ibid.*, *op.cit.*, c.9.

⁵³ *ibid.*, *op.cit.*, c.9.

⁵⁴ *ibid.*, *op.cit.*, c.9.

che dipende dall'*analogia entis*. D'altra parte, una volta che Dio si fa conoscere, possedendo egli la pienezza dell'essere, offre delle possibilità infinite di conoscenza, e di queste si occupa la teologia. Perciò una conoscenza razionale di Dio non solo è possibile, ma necessaria al completamento dello studio filosofico. In questa prospettiva la teologia, come contemplazione del mistero di Dio è in questa vita in uno stato imperfetto, limitato, ma nella vita futura essa coglierà il suo oggetto con una sola intuizione, in quanto con la resurrezione dei corpi, saremo in grado di cogliere l'essenza di Dio a livello sensibile, razionale e spirituale con una sola operazione intellettuale, come adesso fanno i beati a livello razionale e spirituale. Questi gradi di conoscenza (e Tommaso lo specifica) sono validi rispetto a noi, non rispetto a Dio, che conosce se stesso con un'unica operazione intellettuale, in cui coincidono essenza ed esistenza.

3) Come si inserisce in questo discorso il dato rivelato, ciò che di Dio non si può conoscere se non fosse Lui a dircelo?. E' un po' la stessa cosa che succede nel rapporto tra persone: come si può conoscere una persona, se non è lei a farsi conoscere, a rivelarsi? Wittgenstein diceva che la parola non è mai qualcosa di astratto, ma è sempre riferita a qualcuno⁵⁵; si può dire quindi che rivela l'essere di colui che la pronuncia. L'uomo, limitato nella qualità d'essere e peccatore, dice parole che rivelano quello che egli è, un misto di pregi e difetti, di menzogna e verità, di qualità eccezionali e di profondo egoismo. Ma quando a parlare è Dio, la pienezza di essere che egli ha si esprime totalmente, per cui è impossibile che egli dica una menzogna: ciò che rivela è solo la verità del suo essere. Una persona che però vuole esprimere ciò che è attraverso la parola, entra in comunicazione con un'altra, e per farsi capire deve adattare il proprio linguaggio, i propri gesti, le proprie espressioni all'altro, oggetto della sua comunicazione. Ora, quanto è difficile che questo si realizzi fra le persone! A maggior ragione è difficile anche per l'Essere supremo, quando vuol comunicare con l'uomo, vista l'enorme distanza fra i due intelletti. Dio stesso, quindi, per poter comunicare con l'uomo, si serve di segni che, rispetto al significante che è Dio, assumono un ben preciso significato di salvezza. Dio si appoggia, come una qualsiasi persona, a parole, ad esempi, a fatti concreti, per rivelare qualcosa di immateriale ed inconoscibile razionalmente, cioè se stesso. Avremo quindi, seguendo questi scritti tomisti, tre modi di conoscere le persone e Dio, per analogia. Con i sensi: vediamo e tocchiamo le persone, e capiamo che Dio è trascendente ai nostri sensi; con la ragione: conosciamo le persone dal punto di vista delle categorie scientifiche fondamentali, sia fisiche che psichiche, e conosciamo di Dio l'esistenza, l'unicità, la perfezione, il suo essere causa e fine di tutte le cose; con lo spirito, conoscenza raggiungibile solo se la persona vuol farsi conoscere, aprirsi, entrare in comunione con l'altra, così come Dio rivela di sé cose che noi non potremmo conoscere, se non fosse lui a dircelo, come per esempio che Egli è nostro Padre. Attraverso i tre scritti tomisti che abbiamo analizzato, si opera quindi una costante evoluzione di pensiero, che porta Tommaso, nella *contra Gentiles*, a trovare, attraverso l'*analogia entis*, quelle categorie fondamentali della conoscenza che sono presenti sia in Dio che nell'uomo, per partecipazione; esse trovano la loro sintesi più alta nella Persona del Figlio di Dio incarnato, Gesù Cristo, e strutturano la teologia in una disciplina unitaria.

4) Le possibilità di una continuità tra conoscenza divina e conoscenza umana sfociano nella contemplazione del grande piano divino per la salvezza dell'uomo. Tommaso lo delinea usando come termine di paragone scientifico il moto circolare e come mezzo filosofico lo schema emanazione-ritorno di Plotino, che egli usa trasformandolo in senso cristiano:

"Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium".⁵⁶ Presente già nello *Scriptum super Librum Sententiarum*, questo schema circolare corrisponde anche alla visione cosmologica tipica del Medioevo, ed è fatto proprio da Tommaso come sintesi teologica, che conferisce finalmente alla teologia un *ordo disciplinae* accordando i dati biblici, spesso sfruttati solo in chiave moralistica o esemplare, in un unico disegno armonico, rispettoso del dato rivelato e della disciplina teologica, del piano storico e di quello metafisico. Questo circolo che ha come punto di avvio la contemplazione di Dio in se stesso,

⁵⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it., Torino 1967, pp. 21-67.

⁵⁶ *ibid*, *op.cit.*, I, II, c.46, p.136.

poi dell'universo creato, ed infine del ritorno di tutte le creature a Dio, è tagliato diametralmente in senso orizzontale dalla storia della Salvezza, ed ha come centro di questo moto circolare l'evento Cristo. Gesù sintetizza nella sua persona la parte inferiore del cerchio (ciò che di Dio è razionalmente conoscibile) e quella superiore (ciò che di Dio è conoscibile solo tramite la Rivelazione). E Tommaso è pronto ad inserire questo grande schema nel metodo e nell'ordine della scienza teologica, così come farà nella sua opera più famosa, la *Summa Theologiae*. Apprestiamoci quindi ad analizzare questa che rimane l'opera che ha reso celebre S. Tommaso come teologo e come filosofo fino ai nostri giorni.