

La teologia nella relazione con la filosofia e nei suoi linguaggi

Inos Biffi

Facoltà di Teologia (Lugano)

Occorre partire dalla Parola di Dio. Ma subito aggiungendo queste avvertenze:

- 1) che la "filosofia" non denota originariamente un sistema filosofico determinato, ma una dimensione strutturale e trascendentale dell'uomo;
- 2) che di fronte alla Parola di Dio non sta, realmente "separata", o necessariamente diffidente e obiettante una "filosofia".
- 3) che la stessa Parola di Dio genera la teologia e primariamente non consiste in una trasmissione di concetti, ma in un "avvenimento", che enunzia e dona.

1. A partire dalla Parola di Dio

Il contenuto della prima avvertenza sarà sviluppato con l'analisi del livello della conoscenza e dell'esperienza "razionale", e col richiamo dei temi dell'*inclusione* e del *riconoscimento*, dove – restando in sé inalterata la figura della filosofia – essa verrà ritrovata dalla teologia come "ingrediente" di un "intero" noto solo al credente e al teologo e fondamento ultimo del linguaggio teologico.

Iniziamo, invece, dalla Parola di Dio, da cui, tramite la fede, sorge la teologia.

1.1. L'evento della Rivelazione

1. Tale Parola non avviene anzitutto come notificazione, o nella forma di una discorsività, ma come un *avvenimento* o una *storia* concreta consistente in una "reale" condiscendenza di Dio, che – a partire dalla stessa creazione – rivela alla coscienza e, insieme, affida all'esperienza dell'uomo la sua «sapienza» o il suo «mistero».

Ossia rivela e affida gli impenetrabili «segreti di Dio», le sue «profondità» inaccessibili, “originariamente” manifeste solo all’eterno ascolto del Figlio – di Gesù che rende noto quello che ha udito dal Padre (cfr. Gv 15,13) – e unicamente scrutabili allo Spirito.

2. La natura “evenemenziale” conferisce alla Rivelazione il carattere della “storicità”, che la differenzia radicalmente dalla figura della concettualità o del puro sapere dottrinale, configurabile come sistema di sapere. È un “fatto” non necessario, indeducibile, che si dispone “temporalmente” e “spazialmente” ed è riscontrabile nella modalità delle parole e dei segni – «per verba et signa» –, in una loro circolarità, per cui le parole trovano conferma e si illustrano nei segni e i segni sono illuminati dalle parole. Per altro non in una riduzione dei segni a pura intenzionalità sul piano intellettuivo, ma in un loro spessore di presenza e di assenza: nel caso nostro di presenza e assenza o rimando del contenuto del mistero, di cui subito parleremo.

La teologia viene, così, a costituirsi come una scienza storica o interpretazione del concreto, attingibile con le categorie e le condizioni ermeneutiche proprie della storicità. La storicità, una volta ancora, del medesimo mistero.

Lo statuto della teologia – e quindi antecedentemente lo statuto della fede –, dal profilo sia del contenuto sia del metodo, trova la sua fondazione e i suoi tratti distintivi esattamente nelle affermazioni di Paolo sulla «sapienza di Dio, che è nel mistero»: la teologia cristiana si istituisce e trova la sua possibilità e identità nella rivelazione e tradizione di questa sapienza.

“La sapienza di Dio, che è nel mistero”

«Tra coloro che sono perfetti parliamo sì di sapienza, ma di sapienza che non è di questo mondo [...]. Parliamo invece della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria [...]. Ma, come sta scritto: *Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano.* Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti conosce bene ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi infatti conosce i segreti dell'uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, non con

parole suggerite dalla sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, esprimendo le cose spirituali in termini spirituali. Ma l'uomo lasciato alle sue forze non comprende le cose dello Spirito: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché di esse si può giudicare per mezzo dello Spirito. L'uomo mosso dallo Spirito, invece, giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Infatti *chi mai ha giudicato il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare?* Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo» (1 Cor 2,6-16).

1.2. I caratteri distintivi della Rivelazione

Dal testo di Paolo risaltano con chiarezza i caratteri che distinguono la Rivelazione.

1) Anzitutto la sua *trascendenza*.

Il contenuto della Rivelazione è di assoluta pertinenza divina, in quanto esso viene a toccare l'intimità o i «segreti di Dio», affatto indisponibili all'uomo.

Da qui, la imprescindibilità dell'*iniziativa* di Dio perché essa sia fruibile all'uomo.

Non c'è Rivelazione senza la condiscendenza, o il «descensus» – come lo chiama Tommaso d'Aquino (*S.c.G.*, IV, 1, n. 15) – di Dio stesso, che, per un suo disegno e una sua deliberazione concepita «prima dei secoli», senza nessuna antecedente motivazione, si “confida” – o comunica e consegna “Sé” stesso – all'uomo.

2) Con la trascendenza, la Rivelazione si presenta con la prerogativa della *inattendibilità* da parte dell'uomo, che, esaminando razionalmente la propria natura, non trova alcun indizio della decisione divina della condiscendenza. In questo senso egli non è in grado di attenderla o di esprimere un esplicito desiderio. La reazione primaria dell'uomo di fronte alla Rivelazione non può che essere oggettivamente lo stupore come verso una realtà di cui s'accorge, o che riconosce, solo una volta che sia avvenuta.

3) Un terzo contrassegno della Rivelazione è, di conseguenza, la sua *inarrivabilità*. Il realismo della condiscendenza non può eliminare la strutturale e insuperabile improporzione dell'uomo e delle sue possibilità rispetto al mistero di Dio aperto dalla medesima condiscendenza.

Ma, con questo, proprio per il realismo della Ri-velazione, che toglie il nascondimento (Dis-velazione) e libera la donazione divina, che si rende disponibile all'uomo, questi *veramente accede* alla «sapienza di Dio, che è nel mistero».

Da qui l'inaccettabilità sia di una teologia esasperatamente negativa sia di una teologia assolutamente positiva.

1.3. Tra equivocità e univocità: l'analogia

1. La teologia *assolutamente negativa* significherebbe una preclusione alla stessa possibilità di una condiscendenza di Dio – o, più esattamente, della Trinità –, vanificando una reale destinazione o “interlocuzione” antropologica della Rivelazione.

L'uomo resterebbe inattingibile da Dio, insuperabilmente estrinseco e vietato all'iniziativa della concessione, con la conseguenza alla fine di un'impotenza divina – o dello Spirito – a manifestare all'uomo, graziosamente scelto, «le profondità di Dio», come Paolo le definiva, e a renderlo efficacemente partecipe del suo mistero.

L'uomo si troverebbe dinanzi a un equivoco e, ultimamente, a un “assurdo”. E in tal caso, si tratterebbe di una sproporzione e di una distanza che solo in apparenza ridonderebbe a esaltazione del mistero e della sua trascendenza; in realtà, esso verrebbe, equivalentemente, dichiarato incomunicabile e “insolubile”. Avremmo una Rivelazione all'uomo che rigetta l'uomo e lo “fonde”; una ripulsa che lo stempera sotto il suo insopportabile peso.

Per coerenza, in questa prospettiva, si dovrebbe aggiungere che persino la creazione resterebbe impossibile e interdetta, poiché anch'essa è una parola e una epifania di Dio all'uomo; di più una parola e una epifania, che è l'uomo.

2. A sua volta, e correlativamente, non è accettabile una teologia *assolutamente positiva*, che, dissolvendo l'improporziona e il radicale divario, fa coincidere «i segreti di Dio» con «i segreti dell'uomo», per usare ancora le espressioni di Paolo; assimila «lo Spirito di Dio» con lo «spirito dell'uomo».

Si passerebbe dalla “equivocità” alla “univocità”, che vanifica il mistero stesso.

3. Si deve, invece, osservare che a volgere all'uomo «la sapienza che è nel mistero» è Dio stesso. La vertenza all'uomo si trova nella determinazione di Dio di “parlargli” e di manifestarsi a lui in molteplicità di modi (cfr. Eb 1,1). Ma, se tale sapienza ha come termine l'uomo, essa deve conseguentemente risultare riconoscibile, e quindi antropologicamente intelligibile, dicibile e rappresentabile; d'altronde, restando inesauribile, e perciò – adeguatamente – indicibile e irrappresentabile, perché solo adeguata a Dio che nei limiti umani la rende palese e la comunica.

È la peripezia dell'*analogia*, che definisce la modalità con cui l'uomo riesce a

comprendere e a dire gli insondabili segreti divini, ricevuti e partecipati realmente e non illusoriamente e precariamente, e pure non esaurientemente “posseduti”.

1.4. La posizione di san Tommaso

1. Per san Tommaso D'Aquino fare teologia significa «dire Dio»; e, tuttavia, egli è ben persuaso che Dio rimane assolutamente trascendente e intimamente indicibile e che nulla sarebbe più antitetico alla professione teologica della «*praesumptio*», sempre, del resto, genitrice di errore (*S.c.G.*, I, 5).

Egli si compiace di citare uno stupendo testo di sant'Ilario:

«Nella tua fede inizia, progredisci, insisti; sebbene io sappia che non arriverai mai alla fine, mi rallegrerò del tuo progresso. Chi infatti si muove con fervore verso l'Infinito, anche se non arriva mai, tuttavia va sempre avanti. Però non presumere di penetrare il mistero – e pare qui di sentire san Bernardo in urto con Abelardo –, e non ti immergere nell'arcano di una natura divina, immaginando di comprendere il tutto dell'intelligibile, ma cerca di capire che si tratta di una realtà incomprendibile» (*S.c.G.*, I, 8).

Quella della teologia è una considerazione «*parva et debilis*», quasi un “frammento del divino”.

La conoscenza di fede – quindi la teologia – vive nella condizione dell'«*oculus noctuae ad lucem solis*» (*Sup. Boet. de Trin.*, 5, 4, c). Niente è più contrario al suo spirito e al suo metodo della pretesa su Dio.

2. Innumerevoli volte Tommaso, del resto accurato e convinto commentatore dello Pseudo-Dionigi e della sua teologia ineffabile, apofatica, torna sul tema dell'assoluta trascendenza di Dio.

«Di Dio possiamo comprendere che cosa non è, non che cosa è» – «non quid est, sed quid non est» – (*S.c.G.*, I, 30).

A Dio «siamo congiunti come a un Ignoto» – «Deo quasi ignoto coniungimus» – (*S.Th.*, I, 12, 13, 1m).

3. Ma con singolare lucidità nel *Super Boetium De Trinitate* Tommaso formula e risolve il tema della dicibilità di Dio. L'ideale della teologia non sarebbe il silenzio?: «Omnis honorificentia Deo debetur. Sed secreta per silentium honorificantur», e viene citato il testo dello Pseudo-Dionigi: «*Super nos secretum silentio honorifican-*

tes», a cui consente il Salmo: «Tibi silet laus, Deus» – «lo stesso silenzio è la tua lode» – (q. 2, 1, ob. 6). La risposta di Tommaso:

«Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicitur vel inquiratur, sed quia quidquid de ipso discamus vel inquiramus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse [la nostra intelligenza ha fallito]. Unde dicitur Eccli. XLIII [32]: Glorificantes Dominum quantumcunque potueritis, supervalebit adhuc» (6m):

Dio sta sempre, inaccessibilmente, al di là; imprendibile e impercorribile. È la prospettiva anselmiana: è il sempre “Oltre”, come Colui non disposto nella serie neppure come il primo e il più alto, perché sta nella inconcepibilità: «quiddam maius quam cogitari possit» (*Prosl.* 15). Colui che per sua natura non può essere mai “com-preso”.

Vi è, al riguardo, nello stesso Commento al *De Trinitate* di Boezio tutto un vocabolario sulla inarrivabilità e improporzione di Dio: «elongatus»; «subterugit», «nullo modo proportio», «infinitus excessus»; e ancora: «deficere de his quae sunt fidei».

Vengono in mente le parole di sant’Ilario: sul «muoversi verso l’Infinito, anche se non si arriva mai». La teologia è lo sforzo incessante, anzi non deprimente o depresso, ma, abbiamo visto, motivo di somma gioia, di rincorrere Dio, senza che possa mai essere raggiunto, perché irraggiungibile.

1.5. Un’antropologia e una analogia inclusa

1. E a proposito della analogia importa, ulteriormente, discernere un preciso e assicurato fondamento nella unicità del disegno divino sull’uomo, nella sua predestinazione in Cristo e nella sua consistenza totale e radicale in lui, termine e sostanza della Rivelazione.

A motivo di questa predestinazione “storica”, l’uomo – con la sua struttura, le sue potenze e le sue facoltà – è dal principio progettato in vista dell’accoglienza della Rivelazione, della sua accessibilità ad essa.

Non c’è prima un uomo “neutro”, “naturale”, cui successivamente si aggiunga o si sopraggiunga la predestinazione alla Rivelazione soprannaturale.

L’uomo è da subito, ossia dall’eternità, concepito e voluto per l’accoglienza di Cristo e la conformazione a lui. Questo, indubbiamente, non per un’esigenza della natura dell’uomo, ma per il dono divino che liberamente vuole questa natura in Cristo, in sintonia con lui, che è il «Primeggiante» e si riflette nella forma storica dell’uomo. Esiste solo un’antropologia ultimamente o a unica finalità soprannaturale.

Non nel senso – importa precisarlo e ribadirlo – che l'uomo appaia “per natura” in grazia; solo che questa appunto non sopravviene in certo modo dall'esterno, ma fa parte della predestinazione; l'uomo scelto «prima della costituzione del mondo» (Ef 1,4) è voluto perché sia in grazia, perché abbia la Rivelazione. Viene al mondo non indisposto e neppure indifferente ad essa, con “inclinazione” nei suoi riguardi.

2. In altri termini, il realismo di questa predestinazione in Cristo – contenuta nel «beneplacito della volontà di Dio», nel suo «proposito» e nel suo «disegno» (Ef 1,4-5,11) – non può non toccare o non suscitare nell'uomo una “nativa” propensione o disposizione, in qualche misura preventiva, al riconoscimento e all'accoglienza della Rivelazione.

Con le affermazioni della Lettera agli Efesini, sono perspicue le dichiarazioni della Lettera ai Colossei, secondo la quale «Cristo è primogenito dell'intera creazione», «poiché in lui sono state create tutte le cose [...], per mezzo di lui», «in vista di lui» (Col 1,15,16).

Tutto questo per sottolineare che alla condiscendenza divina, o all'accoglienza della Rivelazione – la cui sostanza, come già abbiamo rilevato, consiste in Gesù Cristo – l'uomo è preparato dalla sua stessa creazione. L'uomo è “immaginato” per la corrispondenza alla Parola di Dio.

Ed è questa la ragione profonda, teologica, dell'analogia, della possibilità di “capire” e di esprimere il mistero.

Senza dubbio, l'avvertenza di questa antropologia predestinata o di questa natura dell'uomo di fatto “inclusa” nella Rivelazione – o nel soprannaturale cristico – è possibile solo in virtù dalla fede, che, aderendo alla Rivelazione, può riconoscere tale antropologia e tale fondamento storico dell'analogia.

1.6. La mediazione della fede

1. A questo punto si impone il discorso della fede. Essa è la mediazione della Rivelazione, significando l'adesione ad essa e quindi la corrispondenza al mistero, che, precisamente tramite la fede, inerisce nelle “risorse” del credente, le investe, così che egli possa “reagire” secondo tutte le sue facoltà.

Con la fede l'antropologia viene assunta nella «sapienza divina», e da tale assunzione nasce il linguaggio della teologia.

Ma prima di trattare del linguaggio, o dei linguaggi della teologia, occorre un ulteriore rilievo: quello relativo alla necessità, per l'esistenza della teologia e della sua espressione, della «forza dello Spirito»: «L'uomo lasciato alle sue forze – affer-

mava Paolo – non comprende le cose dello Spirito: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle». È un aspetto raramente messo in evidenza. Una teologia “reale” viene sostenuta e alimentata dalla fede e dall’energia dello Spirito.

2. Ma prima di trattare dei linguaggi della teologia, nel ventaglio dei quali si dispiega la Rivelazione e la sua assunzione, consideriamo la figura della filosofia.

2. La «naturalis ratio» e la sua Sapienza

Vista «la sapienza di Dio, che è nel mistero», o «il pensiero di Cristo» – «Noi abbiamo il pensiero di Cristo», asseriva Paolo –, sorge l’interrogativo sul senso della filosofia in relazione alla stessa Rivelazione e quindi alla teologia.

2.1. Necessità della filosofia

1. Una “sapienza” diversa da quella che è nel «mistero» non solo è possibile ma necessaria all’uomo, che di fatto l’ha elaborata e la elabora incessantemente attraverso l’attività critico-creativa che lo distingue, ossia con l’esercizio del pensiero e delle altre forme di conoscenza ed esperienza. Si tratta di una sapienza “umana” – levando la negatività che a tale termine il contesto di Paolo assegna – risultante dall’azione dello spirito che è nell’uomo.

Abbiamo avvertito, introducendo questo saggio, che la “filosofia” non denota originariamente un sistema filosofico determinato, e meno ancora un sistema assoluto e “chiuso”, ma una dimensione o una struttura dell’uomo: quella assegnata e delineata dalla «naturalis ratio», a cui pertiene la conoscenza e l’interpretazione dell’“essere” nella sua varietà.

È coerente alla «naturalis ratio» da un lato l’esigenza di una interpretazione compiuta di tutta realtà, per cui non c’è ambito che non le sia pertinente, compreso quello relativo a Dio. Riferendo una alternativa obiettante all’esistenza di una «*sacra doctrina*», Tommaso scrive:

«*Doctrina non potest esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo [...]. Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberii*» (*S.Th.*, I, 1, 1, 2m).

L'Angelico non nega la pertinenza della «naturalis ratio» e quindi della filosofia a una conoscenza ed esegesi in certo senso intenzionalmente “illimitata” della realtà, ma rileva che il profilo di tale intelligenza e interpretazione è delimitato al campo investigato dalla «ratio»: «philosophicae disciplinae [...] secundum rationem humanam inventae» (in c.).

2. Se non che, la stessa ragione impertinentemente negherebbe un ambito di realtà “eccedente” quello appropriato alla «naturalis ratio», e tale è l'ambito della «Revelatio», proporzionata a un “eccesso” rispetto alla ragione e alle sue possibilità, qual è l’“eccesso di Dio”, che la Rivelazione manifesta e traduce.

Una sua negazione sarebbe innaturale alla «naturalis ratio», che solo per una «praesumptio» – «quae est mater erroris» (*S.c.G.*, I, 5) – si assolutizzerebbe fino alla pretesa di una propria adeguazione a tutta la realtà. «Sunt [...] quidam – scrive Tommaso d'Aquino – tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam rerum naturam se reputent suo intellectus posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur» (*S.c.G.*, I, 5).

3. Va riconosciuto, senz'altro, che la «ratio» è in grado di accedere a Dio e di elaborare una «scientia divina», ma attraverso il procedimento dell'ascesa e la «investigatio» «per rationem» (*S.Th.*, I, 1, 1, c.), «fino alla soglia» divina, non fino al mistero: «Naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit», mentre la «fidei cognitio – abbiamo già citato questo testo – a Deo in nos divina revelatione descendit» (*S.c.G.*, IV, 1, n. 15). È la differenza tra la «inquisitio» perseguita dalla ragione e il «suscipere per fidem» la Rivelazione (*S.Th.*, I, 1, 1, 1m).

4. D'altra parte, il riconoscimento del limite della «ratio» o meglio della trascendenza di Dio, non solo non fa violenza alla «ratio» stessa, ma ne professa la “trascendentalità” e ne ravvisa, nel suo stesso limite, l'intrinseca capacità o disponibilità all'intelligibile.

In tal modo la ragione “esce” da sé, in realtà rientrando essenzialmente in sé, nella sua – qui usiamo un termine teologico – obbedientialità alla ulteriorità, con la coscienza che questa obbedientialità non determina una sua contraffazione, ma ne esercita appunto la stessa “trascendentalità”.

La filosofia è “altra” rispetto alla Rivelazione e alla teologia, ma la «naturalis ratio», per coerenza alla disponibilità all'intelligibile appena accennata, non la rigetta come alterante.

Ecco perché la «naturalis ratio», e quindi la filosofia, non si pongono “di fronte” alla Rivelazione, come un circuito staccato.

5. E a operare l'unificazione, nella distinzione, è il soggetto medesimo del credente, che, per il fatto di essere tale, non si trova spenta la «ratio», con la sua esigenza di intelligibilità, né con essa le altre sue risorse, che dotano la sua antropologia.

Questa si trova attuata in una sua compiutezza filosofica grazie alla «naturalis ratio»: una compiutezza che non è resa superflua dall'adesione alla Rivelazione. Questa, d'altra parte, per un verso rende consapevole il credente dell'ulteriorità del mistero, in cui la compiutezza naturale si trova inclusa; e, per l'altro verso, sollecita l'antropologia del credente alla “corrispondenza” coerente col mistero attraverso la reazione del linguaggio, o dei linguaggi – o delle forme dell'analogia – che manifestano il realismo della fede e dell'adesione, contro una estrinsecità della stessa Rivelazione.

Si potrebbe anzi dire che, nella misura dello sviluppo e della raffinatezza della filosofia, il mistero estende e dilata le possibilità e la consistenza dei suoi linguaggi. Da cui: la filosofia nella validità della sua “autonomia” e l'attrazione della stessa filosofia da parte e come spessore o simbolo del medesimo mistero.

L'analogia con cui il mistero viene variamente espresso, o in cui tale mistero si rifrange, rinviene la sua possibilità e il suo incentivo.

Tanto più che proprio la Rivelazione presenta l'antropologia, con tutte le sue “irradiazioni”, connessa e unificata – come abbiamo visto – nell'unico disegno cristiano, a cui sono, quindi, “nativamente” consonanti. È la situazione non anomala, ma “sublimata” dell'antropologia quale, nella sua interezza, è offerta e interpretata dalla Rivelazione e quindi dal soggetto credente.

Il quale è strutturalmente pensante nel campo della verità – ossia capace di intelligibilità e di giudizio –; propenso all'oggetto mediante l'«affectus» e il desiderio; dotato della facoltà di senso nella narrazione storica; sostenuto dalla prerogativa estetica, ossia in grado di cogliere e di creare la bellezza.

Sono le proprietà che il mistero “rapisce” e attira a sé, tendendole e colmando le con la sua trascendenza; e, da questo aspetto, suscitando lo stato “teso” del credente, col suo «cum assensione cogitare», qual è la fede, che è insieme una ferma adesione non dubitante e però insoddisfatta, se non inquieta, sempre in accoramento, a motivo della sua condizione imperfetta (cfr. *S.Th.*, II-II, 2, 1).

E veniamo così ai linguaggi della fede e della teologia, sui quali ci soffermiamo brevemente.

3. I linguaggi della teologia

In questo contesto – come si può indurre dalle considerazioni precedenti – intendiamo per “linguaggio” la *forma antropologica* con cui la Rivelazione, tramite la fede, viene iscritta ed espressa dal credente nella molteplicità delle sue risorse, sul presupposto della relazione analogica.

1. La prima forma del linguaggio teologico è quella del *giudizio* o della intelligenza, iscrivendosi la Parola di Dio nell’intelligenza del credente. È il linguaggio che indica e riconosce la verità della Rivelazione, e vi individua una struttura «scientifica», attribuendo a questa qualificazione il significato di consistenza intelligibile, non per la riduzione della Rivelazione al livello del «lumen rationis», ma per la “trasfigurazione” intellettiva di questo «lumen» sotto la forza della sostanza nuova, che vi si imprime. Tommaso d’Aquino, per parte sua, afferma: «Cum [...] gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subseruat fidei, sicut et naturalis inclinatio obsequitur caritati» (*S.Th.*, I, 1, 7, 2m).

2. Sempre l’Angelico parla della sacra dottrina «velut impressio divinae scientiae» (*S.Th.*, I, 1, 1, 2, 2m).

È ciò che fa definire la teologia un “sapere”, sia pure singolare e in certo modo “anomalo”. Fosse diversamente, tale «lumen» si troverebbe spento con la fede, e di conseguenza, come notavamo, la Rivelazione risulterebbe estrinsecamente giustapposta, come in una scissione tra il soggetto pensante e il soggetto credente, senza fondamento.

È l’«intentio profundior» della dottrina di Tommaso d’Aquino sulla natura «scientifica», argomentativa e sapienziale della «sacra doctrina» (*S.Th.*, I, 1, 2, 6, 8), dove la teologia, in ogni caso, appare “sospesa” e derivata dalla «scientia Dei et beatorum» e da essa procedente e condizionata, nel senso di promossa (cfr. *ibid.*), e verso di essa – quale «res» di là dagli «enuntiabilia» – impazientemente e strutturalmente incamminata e orientata (cfr. *S.Th.*, II-II, 1, 2m).

Va però aggiunto che un simile giudizio trasparente nella «ratio» ha bisogno di essere come avvivato e supportato dalla forza dello Spirito – come sopra affermava il testo di Paolo – e non lasciato alle sole energie dell’uomo: «L’uomo lasciato alle sue forze non comprende le cose dello Spirito».

3. Una seconda forma di linguaggio teologico è quella *narrativo-ermeneutica*, consona con la modalità storica o di avvenimento della Rivelazione, in atto secondo la consistenza delle parole e dei segni. In una incapacità o impossibilità di questo genere di linguaggio, si riscontrebbero dei fatti o dei dati incollegabili e opachi, non spiegabili e incomprensibili; d'altronde, ancora una volta, l'acutezza dell'esegesi può venire solo dallo Spirito, il quale, certo, non prescinde dalla possibilità naturale di raccogliere e connettere i dati, ma la sostiene e la introduce nel "mistero" che vi è iscritto.

4. Un terzo linguaggio con cui viene espressa la Rivelazione e la sua assunzione è quello tramite l'«*affectus*» e il desiderio: il linguaggio dell'amore, suscitato dall'attrazione del mistero: da cui l'elogio, il canto dello stesso mistero. Se la teologia scolastica ha privilegiato in certa misura la scientificità della teologia e quindi l'accesso e il linguaggio del sapere, la teologia "monastica" ha accentuato la seconda forma di linguaggio.

1) Questo va detto non dimenticando, per esempio nello "scolastico" Tommaso d'Aquino, la concezione della teologia come sapienza nel senso di esperienza, ossia con un giudizio non acquisito «*per studium*», o «*per modum cognitionis*», ma fruito «*per modum inclinationis*», per "connaturalità", «*non discens, sed patiens divina*», secondo l'espressione dello Pseudo-Dionigi.

Si potrebbe, in tal caso, parlare di linguaggio mistico, o che viene alimentato o che ridonda da una esperienza mistica – esperienza del mistero – grazie alla presenza dello Spirito Santo e al suo dono della sapienza soprannaturale (*S.Th.*, I, 1, 6, 3m)¹.

2) Più volte ricorre in Tommaso l'espressione «*pati divina*» – nel Commento alle Sentenze, nella Somma di Teologia, nel *De veritate* e nel Commento allo stesso Pseudo-Dionigi, esattamente per rendere questa forma di conoscenza teologica.

Ricordiamo un testo dal Commento alle Sentenze: la capacità del giudizio teologico sapienziale «in alcuni c'è con lo studio e l'insegnamento, aggiunto all'acutezza dell'intelligenza» – e allora si tratta di una virtù intellettiva –; «in alcuni, però, tale capacità si verifica grazie a una certa affinità alle realtà divine (*affinitas ad divina*), come dice Dionigi di Ieroteo (*De div. nom.* 2), che impara le realtà divine patendole

¹ Ci soffermiamo con qualche ampiezza su questo linguaggio in Tommaso d'Aquino, perché ci sembra abbastanza incompreso e frainteso.

– essendo toccato da esse – e di loro l’Apostolo dice che: “l’uomo spirituale giudica tutto”, mentre in 1 Giovanni 2,27 è scritto: “L’unzione vi insegnereà ogni cosa”» (3 Sent, 35, 2, 1, sol. 1).

3) Si tratta – precisa ulteriormente san Tommaso – di una conoscenza che deriva dall’amore: si avvera quando uno «non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo eis [divinis] unitus est per affectum», e spiega: l’unione per pura conoscenza intellettuva è più estrinseca e conosce la riduzione e il limite o la misura determinata dal soggetto che conosce; nella conoscenza affettiva invece la relazione con l’oggetto è più immediata: è l’oggetto a determinare la misura e a imprimersi nel soggetto e a “toccarlo”: «appetitus movet ad res secundum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res quodammodo afficitur».

La conoscenza perfetta avviene per la «compassio ad divina» ossia «ex hoc quod diligendo divina coniunctus est eis», quando la fede diventa unitiva con la carità (*In De divinis nominibus*, c. II, l. 4).

Nella *Summa Theologiae* aveva affermato: «Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti» (I-II, 28, 1, 3m).

4) Ovviamente lo stesso tema si ritrova nella dottrina di san Tommaso sull’«instinctus» e sui doni dello Spirito Santo, in particolare su quelli dell’intelletto e della sapienza; e sulla virtù teologale della carità, in virtù della quale si ricevono i doni dello Spirito Santo, per cui si può stabilire il rapporto: carità-doni dello Spirito Santo-teologia come “normale” sapienza per connaturalità.

Occorrerebbe qui esaminare la dottrina di Tommaso sul valore unitivo della carità, e quindi sulla condizione per una più intima conoscenza di Dio, per una teologia come sapienza che viene dal dono e dall’azione diretta dello Spirito.

Solo un accenno:

«Caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo» (*S.Th.*, II-II, 23 3, c.);
 «Caritas attingit Deum, ut in ipso sistat» (*ibid.*, 6, c.);
 «Dilectio Dei cognitioni praefertur» (*ibid.*, 6, 1m);
 «Sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem».

5) Quanto ai doni dello Spirito Santo: dispongono alla sequela dell’istinto dello Spirito Santo.

– Il dono dell'intelletto (*S.Th.*, II-II, 8) da cui «intellectus nominis» è reso «bene mobilis a Spiritu Sancto» (5, c.); infonde nell'uomo un «intellectuale lumen gratiae» (*ibid.*), un «supernaturale lumen, ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae lumen naturale conoscere non valet», ossia una percezione – un «percipere» – che perfeziona il «lumen naturae», nei riguardi delle realtà divine (1, c.), precisamente «ea quae nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus» (2m); o ancora, un «lumen supernaturale», che produce una «munditia cordis» (7, c.), per cui si diviene capaci di cogliere i primi principi della Rivelazione: «ea quae primo et principaliter cadunt sub fide» (3, c.); ed è dato a tutti quanti siano in grazia, almeno «circa ea quae sunt de necessitate salutis» (4, 1m).

Certo, si tratta di un «donum intellectus inchoatum», in attesa di essere «consummatum [...] in patria» (7, c.).

– Il dono della sapienza: è una conoscenza infusa dei misteri (*S.Th.*, II-II, 45, 6, 2m). Esso opera, di là dalla «inquisitio» sulle realtà divine; infonde la connaturalità o «compassio» con esse, e quindi un giusto giudizio a loro riguardo, e questo avviene grazie alla carità: «fit per caritatem quae quidam unit nos Deo», com'è detto in 1 Cor 6,17: «Chi aderisce a Dio forma un solo spirito con lui» (2, c.).

La sapienza come dono – che sorge «ex quadam connaturalitate sive unione ad divina» (45, 4, c.) – trova la sua causa nella volontà, cioè nella carità, e la sua espressione essenziale nell'intelletto, a cui appartiene l'atto di giudicare. Essa è una «contemplatio divinorum» (3, 3m).

– Senza dimenticare, continua Tommaso, quel «sapor quidam» che questa sapienza comporta. La conoscenza teologica come dono dello Spirito Santo è una conoscenza saporosa: anzi, «amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem» (*ibid.*).

Ed è superiore alla sapienza teologica «per studium et inquisitionem», in quanto è «magis de propinquuo Deum attingens per quandam scilicet unionem ad ipsum» (3, 1m).

Tale sapienza – precisa l'Angelico – «praesupponit caritatem», e non può coesistere col peccato mortale: «non potest esse cum peccato mortali» (4, c.).

Chi non abbia la carità, non possiede questa forma di teologia.

Mentre, la «cognitio divinorum, quae habetur per studium et inquisitionem» «potest haberi cum peccato mortali» (*ibid.*, 2m).

Uno può insegnare teologia, anche se non è in stato di grazia.

– D'altra parte, se tutti quelli che sono in grazia posseggono l'«unzione che insegna su tutto» (1 Gv 2,27), non tutti la ricevono in grado tale da poter manifestare la «*contemplatio divinorum*» agli altri: «Questo grado di sapienza non è comune a tutti quelli che hanno la grazia giustificante (*gratum faciens*), ma riguarda di più le grazie gratis date, che lo Spirito Santo distribuisce come vuole, secondo quanto è detto in 1 Corinti 12 [8ss.]: "A un altro è dato lo Spirito di sapienza"» (5, c.).

5. Ricordiamo, infine, *il linguaggio dell'estetica* o della rappresentazione secondo le esigenze e l'indole della bellezza, in ogni sua possibilità. Il mistero, "giudicabile", "desiderabile e sperimentabile", è anche "raffigurabile" e "cantabile" – si tratti del canto della poesia o della musica, o delle forme o dei colori e della varietà delle arti. Il pensiero va immediatamente alle cattedrali medievali come modalità teologiche o mistero nella forma del bello o alla *Commedia* di Dante, come mistero nella trasfigurazione e trasfigurazione poetica.

In fondo siamo ricorsi, nell'esposizione delle differenti forme di linguaggio teologico, ai trascendentali, come proprietà e come facoltà: ossia all'«esse», al «verum», al «bonum» e al «pulchrum».

4. A conclusione

Il nostro saggio non intendeva offrire una trattazione esauriente dell'argomento, ma proporre solo degli accenni o degli orientamenti, o spunti in vista di estensione e di approfondimento².

² Qualche approfondimento si può trovare in I. BIFFI, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano 1995; Id., *Grazia, ragione e contemplazione. La teologia, le sue forme, la sua storia*, Milano 2000; Id., *Cristo desiderio del monaco*, Milano 1998, 1-33; Id., *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, Milano 1999; Id., *Fede, poesia e canto del mistero di Cristo*, Milano 2003.