

Teologia e filosofia in Tommaso d'Aquino

Inos Biffi

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il supremo interesse della teologia: Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo

Quando Tommaso d'Aquino scrive che la sacra dottrina «più che una scienza pratica è una scienza speculativa», non intende dire che la teologia si occupa di realtà astratte, non pertinenti o non connesse con la prassi dell'uomo. La ragione del carattere primariamente “speculativo” della teologia è il fatto – spiega l'Angelico – che essa «tratta più prevalentemente delle realtà divine che non degli atti umani, presi in esame in quanto mediante tali atti l'uomo viene ordinato alla perfetta conoscenza di Dio, nella quale consiste la beatitudine eterna» (*Summa Theologiae*, I, 1, 4, c.)¹.

In questo senso l'affermazione del carattere speculativo della teologia equivale al riconoscimento del primato di Dio, d'altronde in conformità con la genesi stessa della teologia, consistente nell'iniziativa di Dio che rivela all'uomo la propria vita intima, ponendosi così come l'attrattiva suprema dell'uomo. Non vi è nulla che possa essere più interessante della Trinità o di più avvincente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Non è per ciò negata l'indole pratica della sacra dottrina.

Sempre Tommaso asserisce che la sacra dottrina «include in sé tanto il sapere speculativo», «quanto il sapere pratico» o morale, relativo all'azione dell'uomo². Tuttavia, il suo Soggetto – noi diremmo l'Oggetto – è Dio, o in Sé o quale principio e

¹ *Principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.*

² *Sacra doctrina comprehendit sub se utramque [ossia la scienza speculativa e la scienza pratica].*

fine (*ibid.*, a. 7)³. Tutto quanto in essa viene considerato dal profilo teo-logico, o «in relazione a Dio»⁴.

E l'Angelico precisa: anche il contenuto cristologico della scienza sacra rimanda ultimamente a Dio. Gesù Cristo non ferma e non conclude a se stesso: egli rivela la Trinità e tutto rimanda ad essa, in particolare l'umanità. A predominare è sempre «il riferimento a Dio», quasi la passione divina, anche se la nostra conoscenza non riesce a cogliere la sua essenza ma si limita ai suoi effetti «di natura o di grazia» (*ibid.*)⁵.

Senza dubbio, occorre sottolineare che il Dio che è il “soggetto” della teologia è il Dio trinitario, e che a rappresentare l'attrazione e l'interesse supremo sono le Tre persone divine, in tal modo condividendo l'attrattiva di Gesù per il Padre.

Tommaso, parlando della sua scelta di impiegare la propria vita allo “studio della sapienza”, cioè a far teologia, dichiara che «tutte le sue parole e i suoi sentimenti saranno dedicati a dire Dio» (*Summa contra Gentiles*, I, 2)⁶.

Può invece avvenire che il teologo si stanchi di dire soltanto o prevalentemente Dio e trovi più gratificante e più attuale «dire l'uomo», oltre tutto in conformità con la cosiddetta «svolta antropologica» della teologia: una svolta carica di ambiguità, se non di equivoci. Certamente la precomprensione e quindi il profilo antropologico contrassegnano qualsiasi accostamento l'uomo faccia della realtà, compresa quella divina. Senza dubbio il suo sarà sempre un linguaggio “umano”, anche quando si riferisce a Dio; ma è proprio la tensione a Dio, la passione per lui, che definisce e qualifica il discorso della sacra dottrina e lo rende inesauribile.

Nessuna novità è più accattivante della Trinità; nessuna notizia è più stupefacente ed entusiasmante di quella riguardante il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo e la loro intima vita, per quello che ne possa trasparire all'intelletto del credente, che si applica all'inesauribile meditazione teologica, la cui sorgente è la fede.

Esiste una radicale improporzione tra le verità divine e la capacità umana di comprensione, ma non per questo il teologo si lascia deprimere o inibire. Scrive Tommaso: «La ragione umana nel conoscere le verità di fede, che possono essere

³ *Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.*

⁴ *Secundum quod [...] ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem.*

⁵ *Licet de Deo non possumus scire quid est, utimur tamen eius effectum, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae.*

⁶ *Ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur.*

evidenti solo a coloro che contemplan l'essenza di Dio, è in grado di raccoglierne certe analogie, che però non sono sufficienti a dimostrare codeste verità o a comprenderle per intuizione intellettuale. Tuttavia è proficuo per la mente umana esercitarsi in tali ragionamenti per quanto inadeguati, purché non si abbia la presunzione di comprendere o di dimostrare: poiché poter intendere anche poco e debolmente le cose e le realtà più sublimi procura la più grande gioia. Tale considerazione è confermata dall'autorità di S. Ilario, il quale afferma nel secondo libro del *De Trin.* [c. 10, 11], a proposito delle verità di fede: «Nella tua fede inizia, progredisce, insisti: sebbene io sappia che non arriverai 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 non ti immergere nell'arcano di una natura infinita, immaginando di comprendere il tutto dell'intelligibile: ma cerca di capire che si tratta di realtà incomprensibili» (*ibid.*, 8)⁷.

È un programma stupendo e stimolante per il teologo, dove si intessono umiltà e audacia, e dove a muovere la ricerca non è la presunzione – «che è madre dell'errore» (*ibid.*, 5)⁸ –, ma l'amore, a cui è innato il desiderio della visione ed è quindi incitamento per l'intelletto.

Anche il più piccolo frammento di verità divina e trinitaria è più prezioso e dà più gusto della più sottile verità concernente le creature. Lo affermava san Tommaso, citando (*ibid.*, 5) quanto diceva già Aristotele, a suo modo: «Per quanto sia poca la nostra conoscenza delle nature superiori, tuttavia questo poco è più amato e desiderato di tutta la conoscenza che abbiamo delle nature inferiori [...]. Sebbene i problemi relativi ai corpi celesti non possano avere che una soluzione modesta e solo probabile, tuttavia producono in chi l'ascolta un grande godimento. Per cui appare a tutti che una conoscenza delle realtà più alte, per quanto imperfetta sia, arreca all'anima la più grande perfezione»⁹.

⁷ *Humana [...] ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exercent, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet. Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit in libro de Trin., loquens de huiusmodi veritate: haec credendo incipe, procurre, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse.*

⁸ [Praesumptio] mater erroris.

⁹ [Philosophus in xi de animal.] dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus,

Aristotele parlava delle «nature superiori». Il teologo è invece teso alla conoscenza di Dio, meglio della Trinità, nella quale d'altronde egli incontra in luogo privilegiato l'uomo, collocato col Figlio di Dio fatto carne nel cuore della Trinità.

E allora da speculativa la teologia diventa pratica. O più esattamente: proprio in quanto speculativa e quindi fissata sulla Trinità, essa si configura come scienza pratica, o scienza dell'azione umana progettata da Dio come riflesso e continuità con l'azione dell'Unigenito del Padre fatto uomo.

Trovando il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, il «sapiente» (*sapiens*) (*Summa contra Gentiles*, I, 1) – come Tommaso definisce il teologo – sorprende l'uomo con la sua vocazione e il suo destino di grazia; ossia l'unico uomo che Dio abbia eletto dall'eternità.

2. La teologia da scienza speculativa a scienza pratica, ossia dalla Trinità a Cristo all'uomo

La sacra dottrina, dedicandosi primariamente alla considerazione di Dio, inteso come suo supremo interesse, non smarrisce le creature e in particolare non trascura l'uomo. Al contrario, proprio fissandosi su Dio, essa lo riscontra come Creatore, mentre volgendosi alla Trinità trova il disegno dell'incarnazione del Figlio di Dio predestinato dall'eternità a farsi uomo.

Dio – che professiamo «Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili» – non solo ha eternamente preceduto l'uomo nella cura degli esseri, ma, quale Essere supremo, li ha chiamati alla luce, quando ancora non c'erano, facendoli salire ed emergere dal loro nulla nativo. Noi amiamo gli esseri che ci sono; Dio li ha amati così che ci fossero e li sostiene incessantemente, perché, lasciati a se stessi, ricadrebbero nel non essere da cui sono venuti.

E risalta così l'assoluta gratuità del Creatore, la cui presenza nell'intimo delle creature non solo non le condiziona, ma le libera e le fa salire all'essere. Ecco perché, se una prossimità ci deve inquietare, è non quella di Dio, bensì quella degli uomini che, a motivo della loro costitutiva indigenza, sono esseri bisognosi, incapaci di una relazione di pura gratuità e sempre tentati di appropriarsi dell'essere altrui.

tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam in II cael. et mund. quod, cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert.

Come lucidamente scrive Tommaso d'Aquino: «Dio ama tutte le realtà esistenti [...]. Non però come le amiamo noi. La nostra volontà, infatti, non causa il bene che si trova nelle cose, ma al contrario è mossa da esso come dal proprio oggetto, per cui l'amore, con il quale vogliamo del bene a qualcuno, non è causa della sua bontà, ma piuttosto la sua bontà, vera o creduta tale, provoca l'amore, che ci spinge a volere che gli sia mantenuto il bene che possiede e acquisti quello che non ha; e ci adoperiamo a tale scopo. L'amore di Dio, invece, infonde e crea la bontà nelle cose» (*Summa Theologiae*, I, 20, 2 c)¹⁰; esso «è causa della bontà delle cose» (*ibid.*, 3, c)¹¹.

Fissandoci in Dio rinveniamo, dunque, l'Origine di tutte le cose, che stanno "fuori" di lui ma sono da lui intimamente amate al punto che le fa esistere, e tra di esse reperiamo l'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio. Per quanto, poi, riguarda l'uomo, la scoperta è stupefacente, poiché lo riscontriamo collocato nell'intimo della Trinità: è l'umanità del Figlio di Dio che «si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14).

L'uomo rimane sempre una creatura, e, pure, un vincolo inscindibile lega la natura umana alla seconda Persona della Santissima Trinità, che la assume personalmente, rendendola esemplare. Essa rappresenta il capolavoro e il vertice della creazione, la massima riuscita dell'opera divina, il termine dell'amore divino più grande. Tommaso dirà: «Dio ama Cristo non solo più di tutto il genere umano, ma più di tutte le creature dell'universo» (*Summa Theologiae*, I, 20, 4, 1m)¹². Non che stornarlo dall'interesse per l'uomo, la contemplazione trinitaria rimanda necessariamente all'uomo e al prestigio della sua inimmaginabile dignità.

Anzi, tutte le creature acquisiscono, a motivo di Gesù Cristo, un pregio nuovo e un valore inedito: tutto quanto, infatti, appartiene al mondo terreno e a quello celeste è stato ideato e posto in atto «per mezzo di lui», «in lui» e «in vista di lui» (cfr. Col 1,16).

Come sappiamo, la scienza pratica tratta delle azioni umane (*Summa Theologiae*, I, 1, 4)¹³: ora, la teologia prende in considerazione tali azioni, ma a partire dalla

¹⁰ *Deus omnia existentia amat [...] Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.*

¹¹ *Amor Dei [est] causa bonitatis rerum.*

¹² *Deus Christum diligit non solum plusquam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum.*

¹³ *Scientia practica est de rebus operabilibus ab homine.*

Rivelazione, cioè dal profilo di Cristo, modello di condotta. In tal modo l'aspetto speculativo della sacra dottrina si estende a quello della prassi. Tuttavia non se ne distacca. Il comportamento stesso del cristiano è associato al cammino di Cristo verso il Padre, la cui visione rappresenta la somma aspirazione. Afferma ancora il Dottore Angelico: «La visione del Padre è il fine di tutti i nostri desideri e di tutte le nostre azioni, così che non si richiede nulla di più» (*Super evangelium Iohannis reportatio*, cap. 14, lectio 3, n. 1883)¹⁴.

Il teologo irenico è attento a spartire equamente in due campi distinti ciò che spetta a Dio e ciò che spetta all'uomo, con la cura di non eccedere né in un senso né nell'altro.

Il teologo, e basta, non ha questa vana preoccupazione: poiché egli sa che, proprio “salendo” a Dio, con lui “discenderà” all'uomo autentico, quello che la Trinità ha ideato e attuato attraverso l'umanità del Verbo fatto carne, ossia l'uomo plasmato e amato come figlio. Non dobbiamo impegnarci a insegnare l'umanesimo a Dio, che dell'uomo è il Creatore e per la sua redenzione ha donato il Figlio crocifisso.

Questo stesso teologo e il predicatore che gli terrà compagnia con la sua parola sono persuasi che la materia del loro studio e della loro parola non si esaurirà e non invecchierà mai; ma, al contrario, insegneranno e diranno sempre cose interessanti e originali, tali da non annoiare lettori o uditori, e semmai ne risveglieranno il gusto e il bisogno. Quando una teologia o una predicazione annoiano c'è il rischio che neppure siano vere.

3. La teologia creatrice di filosofia

I grandi teologi sono stati per lo più anche dei grandi filosofi – da Agostino ad Anselmo, da Tommaso d'Aquino a Duns Scoto e a tanti altri –. E questo non sorprende. Attratta dalla Parola di Dio, la mente umana si esercita – come afferma il Dottore Angelico – a indagare con passione sui divini misteri, a metterne in luce e raccogliervene “verosimiglianze” e analogie, a esplorare i sentimenti che essi suscitano. Mirando alla comprensione della fede, l'intelletto trova uno stimolo potente alla riflessione, all'analisi, alle connessioni e agli sviluppi logici, alla sistematicità. La ragione si sente a suo agio nel campo della sacra dottrina; non vi si trova né alterata né smarrita,

¹⁴ *Visio Patris est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ita ut nil amplius requiratur*; Ps. xv, 11.

anche se non può fruire dell'evidenza a cui aspira e che è riservata «a coloro che contemplan l'essenza di Dio», ai beati (Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 8)¹⁵.

E il motivo più profondo di un tale agio per la ragione è che la teologia è il campo dell'«essere», dell'Essere supremo, che è Dio, e delle creature da lui chiamate ad esistere.

Chi è credente è perciò stesso un «realista»; non può confondere il soggetto e l'oggetto; non può essere filosoficamente un «idealista» e neppure può limitare la conoscenza umana al puro fenomeno. Il riconoscimento dell'oggettività dell'essere è implicato nella professione di fede; diversamente tutto il contenuto della Rivelazione divina si sfalderebbe, a cominciare da Dio, «l'Essere perfettissimo, Creatore e Signore di tutte le cose» – come recitava il Catechismo di Pio X –, «la pienezza dell'essere e di ogni perfezione», Colui che «solo è, da sempre e per sempre», «Essere spirituale, trascendente, onnipotente, eterno, personale, perfetto» – come dichiara l'attuale *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Étienne Gilson annotava: «Quando lo spirito di un giovane cristiano si sveglia alla curiosità metafisica, la fede della sua infanzia l'ha già messo in possesso di risposte vere alla maggior parte delle domande fondamentali. Egli si può ancora chiedere come esse sono vere ed è quello che fanno i filosofi cristiani quando cercano le giustificazioni razionali di tutte le verità rivelate accessibili al lume naturale, ma quando si mettono all'opera i giochi sono già fatti da molto tempo»; e confessava: «Il *Simbolo degli Apostoli* e il *Catechismo* della diocesi di Parigi hanno occupato, sin dalla mia infanzia, tutte le posizioni chiave che dominano la conoscenza del mondo. Io credo ancora quello che credevo allora, e senza confondersi affatto con la mia fede, che rigetta qualsiasi miscuglio, la mia filosofia di oggi si trova tutt'intera all'interno di quello che credo». «Il fanciullo a sua insaputa rinnova l'esperienza dei poveri e degli ignoranti d'un tratto forniti dalla prima predicazione del cristianesimo di una visione totale del mondo più completa di quella di qualsiasi filosofia. Si pensi soltanto al *Credo* delle preghiere quotidiane [...] Esiste un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore dell'universo e suo fine ultimo...»; «Così, molto tempo prima di affrontare lo studio della filosofia propriamente detta, il cristiano si impegna di nozioni metafisiche definite»¹⁶.

Queste, nella misura in cui avvenga la riflessione sul mistero cristiano, si svilup-

¹⁵ *Fidei [veritas...] solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima.*

¹⁶ *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960, 16. 16-17. 19.

peranno criticamente, comportando la formazione di tutto un fascio di concetti, anche molto sottili e rifiniti. In questo senso si può dire che l'esito di una fede, elaborata in sacra dottrina, e quindi in teologia, è tutto un sapere di natura filosofica.

Al riguardo, tuttavia, non è superfluo osservare che la funzione dei concetti, con gli enunciati che vi sono collegati, non equivarranno mai a una dimostrazione o a una comprensione «per intuizione intellettuale» – l'espressione è ancora di Tommaso –. Essi non mirano assolutamente a ridurre il mistero rivelato alle dimensioni della ragione. Sono invece espressamente a servizio del mistero, che in sé rimane incomprendibile. Si potrebbe invece dire che mirano in certo modo ad assuefarvi l'intelletto e la sensibilità, perché ne possano ricevere qualche lume o qualche impronta.

Non sono, quindi, i concetti a piegare la Parola di Dio, ma è la Parola di Dio che li suscita, li plasma e, senza deteriorarli o scioglierli, sempre però oltrepassandoli con la sua originalità incontenibile: il linguaggio e il discorso della ragione saranno sempre inadeguati all'ineffabile contenuto della Rivelazione.

Da questo profilo appare meno preciso parlare di una ragione "di fronte" o "in accordo" con la fede. Invece che di accordo ci sembra più rigoroso parlare di "inclusione": è la fede stessa e quindi la teologia a richiedere e quasi a risvegliare la ragione e la filosofia, al fine di poter «dire Dio».

Due domande e un invito, per terminare.

È possibile dalle verità razionali presenti nella scienza sacra istituire un progetto di filosofia in ogni caso razionalmente valido in stesso? Risponderei affermativamente. Non immaginerei una reazione di san Tommaso verso chi volesse raccogliere – come è avvenuto – i dati specificamente razionali presenti nella sua opera teologica per ottenerne una sintesi filosofica.

È d'altronde vero che quei dati, negli scritti teologici di Tommaso come di Bonaventura e crederei di tutti i dottori medievali, sono presenti in atto o in esercizio teologico, quindi radicati e connessi con la Rivelazione quale oggetto della sacra dottrina. In tal caso sarebbe legittimo parlare di «filosofia cristiana» alla stregua di Gilson? Riterrei di sì, in quanto si tratta di filosofia, specificamente razionale, ma appunto operante nella sacra dottrina.

L'invito, a conclusione, è ai teologi, perché siano tenaci e illuminati nel pensare la fede: un tale impegno non può che risultare estremamente benefico alla ragione e al suo risanamento. È di questo che la nostra cultura ha somma necessità.

4. La ragione risanata dal vangelo

«Il sapiente – scrive Tommaso d'Aquino – ama e onora l'intelletto; l'intelletto, infatti, è la realtà umana a cui Dio riserva il suo amore più grande» (*Sententia Ethicorum*, lib. 10, cap. 13, n. 9)¹⁷.

Ecco perché nella tradizione cristiana è costante sia il richiamo al valore della ragione e alla razionalità della stessa fede, sia l'esercizio della ragione nella costruzione della teologia.

Lo stesso Angelico dichiara che, in mancanza di accordo sul piano religioso, «è necessario ricorrere alla ragione naturale, a cui tutti sono obbligati a dare il loro assenso» (*Summa contra Gentiles*, I, 2, 4)¹⁸.

Sennonché, l'esperienza storica attesta chiaramente la difficoltà di questo consenso, soprattutto quando si passi dal piano delle verità speculative a quello delle verità pratiche. Quale sia la causa di tale difficoltà non è noto al filosofo, ma appare chiara al credente, al quale la Parola di Dio ha rivelato l'esistenza del peccato originale, che si è riflesso sulla natura umana, turbandola profondamente.

Senza dubbio, l'identità umana non si trova, per questo, dissolta – «anche nei dannati, scrive Tommaso, rimane l'inclinazione naturale alla virtù; altrimenti la loro coscienza non li rimorderebbe» (*Summa Theologiae*, I-II, 85, 2, 3m)¹⁹ –. E tuttavia l'uomo è rimasto intimamente segnato. Sempre secondo l'Angelico, «tutta la natura umana è risultata ferita per la colpa dei progenitori», e «tutte le facoltà sono state in certo modo destabilizzate dal loro ordine» (*ibid.*, 3, c)²⁰; in particolare, «la ragione viene disestata nel suo orientamento alla verità» (*ibid.*)²¹.

Ora, uno dei frutti della grazia è esattamente l'assestamento della ragione, riportata a se stessa, così come viene risanata la volontà e restaurata la sua inclinazione al bene.

Per soffermarci sulla ragione: la grazia la riporta a se stessa, alla sua purezza originale, alla sua conformità col Verbo divino.

¹⁷ *Sapiens [...] diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas.*

¹⁸ *Necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur.*

¹⁹ *Etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiae.*

²⁰ *Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine.*

²¹ *Ratio destituitur suo ordine ad verum.*

Tommaso, di professione teologo, è stato filosofo non meno di Aristotele e di Platone; e, persino, più esigente e coerente ai loro stessi principi, il che ha fatto di lui uno dei più alti geni filosofici dell'umanità, purtroppo sotto questo aspetto non ancora sufficientemente studiato. In ogni caso, fu pensando nella fede e nell'esercizio teologico, che egli fu in grado di correggere i limiti e le alterazioni storiche della ragione stessa e di recuperarla nella sua piena identità.

Due, in particolare, sono gli indici evidenti e determinanti di questo recupero. Il primo riguarda l'itinerario razionale che conclude all'esistenza di Dio creatore; il secondo riguarda la dottrina sulla persona umana.

Tommaso, che da credente professa Dio «creatore del cielo e della terra», partendo dall'esperienza degli esseri mobili, limitati e precari giunge con un lucido cammino della ragione a un Essere che è «Atto puro», perfezione infinita, incomparabile, al quale l'esistenza appartiene necessariamente, e la cui essenza è il «suo stesso essere» (*S. Th.*, I, 4, c)²²: un Essere, di conseguenza, creatore, che dona a tutti gli enti di esistere – «creare è dare l'essere» (*Scriptum super libros Sententiarum*, I, 37, 1, 1)²³ –.

Non è difficile avvertire sotto il linguaggio stringato e i nessi rigorosi l'intima emozione di Tommaso che non si tratterrà dall'esclamare che questa coincidenza in Dio tra essere ed essenza, raggiunta dalla ragione e anche oggetto della Rivelazione, è «verità sublime» (*Summa contra Gentiles*, I, 22, 10)²⁴.

Ad essa Aristotele non pervenne espressamente, ma i suoi principi ontologici lo esigevano. Vi giunge l'Angelico, beneficamente illuminato dalla fede nel Dio creatore, ma dimostrando che quello era il traguardo coerente della dottrina aristotelica dell'essere. Sentiamo ancora Tommaso, che insiste nell'affermare che «non ci può essere nulla che non provenga da Dio, causa universale dell'essere nella sua totalità» (*Summa Theologiae*, I, 45, 2, c)²⁵ e che «tutte le creature hanno bisogno di essere conservate da Dio»²⁶, in quanto «l'essere di ognuna dipende a tal punto da Dio, che

²² Est [...] Deus suum esse.

²³ Creare [...] est dare esse.

²⁴ Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? quid dicam eis? Dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui Est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

²⁵ Nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse.

²⁶ Omnes creaturae indigent divina conservatione.

non potrebbero sussistere neppure per un istante, ma si risolverebbero nel nulla, se la forza divina non le conservasse nell'essere» (*ibid.*, 104, 1, c)²⁷.

La ragione mostra di essere corretta e integra in quanto da un lato percepisce la precarietà degli esseri, ma dall'altro non se ne lascia confondere o imprigionare, ma ne ravvisa la razionalità e il fondamento nell'Essere, cioè in Dio, che li apre e li libera attraverso la creazione. L'inevitabile smarrimento e sconforto provocati dalla fragilità e frammentarietà degli enti non connessi dalla ragione a Dio sono vinti dalla constatazione della liberalità divina, che dà loro di esistere e da cui sono custoditi e preservati dal nulla.

Una filosofia che non approdi a Dio manifesta un esercizio interrotto e fuorviato della ragione.

Ma c'è un altro segno della rettitudine della ragione, ed è il suo riconoscimento del valore della persona umana. Tale valore è affermato dalla fede cristiana, ma è nello stesso tempo una verità per sé conseguibile dalla ragione e che la filosofia antica non ha compiutamente acquisito, almeno come verità pratica.

Ecco l'insegnamento di Tommaso: «La persona indica quanto di più perfetto esista in tutta la natura» (*Summa Theologiae*, I, 29, 3, c)²⁸; la creatura razionale, e quindi l'uomo dotato di intelligenza, esiste «per la somma perfezione dell'universo» (*Summa contra Gentiles*, II, 46, 4)²⁹; l'universo è percorso dalla ricerca e dal desiderio che mirano all'uomo³⁰; esso resterebbe inconcluso se l'uomo mancasse, (*ibid.*, III, 112, 7)³¹; da parte sua l'anima intellettiva «è in qualche modo tutte le cose» (*ibid.*, III, 112, 5)³².

Tra le creature, poi, «solo quella intellettiva» «è libera» (*ibid.*, 112, 2)³³ e quindi mossa non da una pura legge a servizio della specie (*ibid.*, 113, 2)³⁴, ma da

²⁷ *Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse.*

²⁸ *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura.*

²⁹ *Oportet [...] ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimitur.*

³⁰ *Sola [...] intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.*

³¹ *Individua [...] ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam.[...] Si [...] deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum.*

³² *Intellectualis substantia est quodammodo omnia.*

³³ *Sola intellectualis natura libera est.*

³⁴ *Secundum congruentiam speciei.*

una “propria” iniziativa «in quanto i suoi sono atti personali» (*ibid.*, 113, 6)³⁵. L'uomo non è un essere puramente governato, ma è un essere “governante”³⁶, che non può essere strumentalizzato o compromesso; ossia non è in funzione d'altro, mentre lo è l'universo, che è invece in funzione dello stesso uomo.

In sintesi: la riflessione razionale di Tommaso ha colto la libertà come iscritta nella natura dell'uomo, per cui la persona umana non può mai essere utilizzata come mezzo, o servire a un fine che le sia estrinseco. Anch'essa è un assoluto, a immagine dell'Assoluto divino, che non solo non si pone in alternativa o in antitesi dell'uomo, ma ne è il garante.

Nella ricerca delle verità fondamentali i «preclari ingegni» (*praeclara ingenia*) degli antichi filosofi, come li definisce l'Angelico (*ibid.*, III, 48, 12), dovettero affrontare molte «angustie»: in particolare, non sembra abbiano concluso a una affermazione evidente sia dell'esistenza di Dio Atto puro e creatore di tutti gli esseri, sia dell'ineccepibile intangibilità della persona umana sottratta a qualsiasi condizionamento o manipolazione.

La ragione, tuttavia, è in grado di pervenirvi e Tommaso l'ha provato. La «luce della fede»³⁷ non solo non ha compromesso la «luce della ragione» (*lumen rationis*)³⁸, ma ha aiutato il teologo a ragionare bene. D'altronde, il medesimo teologo non esita ad ammettere che un'affermazione razionale dell'esistenza di Dio è riservata a pochi, richiede molto tempo e si accompagna a parecchi errori. L'intelligenza del credente ne è preservata.

Ma qui vorremmo osservare che, quando lo stesso credente discorre di ragione con chi non ha la fede, non può sorprendersi che questa ragione sia soggetta a interruzioni e a inceppi e quindi che l'intesa sia ardua. La ragione, che il peccato originale ha disestato, ha bisogno di essere rimessa nel suo cardine e di ritrovare se stessa integralmente, e solo allora ci può essere un reale accordo.

Quanto ai credenti è urgente che, invece di associarsi ai non credenti nell'indebolire la ragione e denigrare le vie che portano a Dio, avvolgendole di sospetti, la esercitino con coraggio, persuasi che nella sana filosofia si riflette il Verbo di Dio e

³⁵ *Actus [...] rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus.*

³⁶ *Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare, gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia.*

³⁷ Cfr. *Sent.*, I, Prol. 1, 3, 2, 2m.

³⁸ *De veritate*, 11, 1, 9m.

che, mentre annunziano il Vangelo, preservano anche la ragione e ne rimarginano le ferite. Il facile e diffuso richiamo alla ragione sembra ignorarlo e dimenticarlo. Da qui i dialoghi e le trovate per l'intesa che sono tanti, e in conclusione tanto sterili. Per ragionare bene è indispensabile credere molto.

5. La mistica anima della teologia

La teologia è un sapere che nasce dalla grazia. Prende il suo avvio dall'iniziativa di Dio che comunica all'uomo la sua Parola e dalla fede dell'uomo che vi corrisponde.

Ma di fronte alla Parola di Dio la fede non può restare inoperosa e indolente; non può, dice san Tommaso, non «pensare» dopo aver assentito» (*Summa Theologiae*, II-II, 2, 1)³⁹.

Ora, la teologia può incominciare perché prima è Dio stesso che attira l'uomo (*S. Th.*, I-II, 26, 3, 4m)⁴⁰, e lo dispone e trae nel suo mistero, provocando in lui il desiderio di esplorarlo e di intenderlo.

La sacra dottrina si annoda sull'accondiscendenza divina e sul consenso e assenso del credente, che vi si affida. Essa si muove quindi nel campo suscitato e delineato da una relazione di amore. Se poi assegniamo a questa relazione il nome che più le si conviene, cioè quello di mistica, appare rigorosa e ineccepibile l'affermazione che la teologia nasce dalla mistica; ne è alimentata e vi si risolve. La conseguenza è il superamento della deleteria giustapposizione o separazione, se non opposizione, tra dimensione speculativa e dimensione contemplativa della sacra dottrina, tra teologia «e» spiritualità.

Questa dicotomia si può fondare soltanto su una concezione errata sia della scienza sacra sia della mistica e della spiritualità.

Anzitutto della scienza sacra, risolta in una specie di arido giuoco intellettualistico, mirante a ridurre la Rivelazione a rigorose enunciazioni razionali, e alle loro trame logiche, divelte dal rapporto di grazia e di comunione che ha iniziato la teologia, per poi esserne l'incessante risorsa.

³⁹ [*Credentis*] *cognitio non est perfecta per manifestam visionem. [...] Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet.*

⁴⁰ *Magis [...] homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit.*

Ricordiamo la luminosa definizione del teologo data da Padre Marie-Dominique Chenu: «Il teologo è colui che osa parlare umanamente della Parola di Dio», e le seguenti considerazioni: avendo udito questa Parola, il teologo «la possiede; o più esattamente: essa lo possiede al punto che egli si mette a pensare attraverso e dentro tale Parola; si mette a pensarla. Il dono di Dio è talmente dono da divenire proprietà umana. [La fede] è incarnazione della verità divina nel tessuto stesso del nostro spirito. [...] Essa risiede *nella* ragione, abilitata così a teologare. [...] La fede, generando la teologia, è nella logica stessa della sua perfezione»⁴¹. D'altronde, «tutte le tecniche della ragione saranno poste in atto all'interno e a beneficio della percezione mistica del credente»⁴². Esse equivalgono all'«armatura interiore che la fede stessa si crea in tutta la sua totalmente divina e totalmente umana sanità intellettuale»⁴³, fermo restando che, mentre crea i suoi strumenti, la fede mantiene la signoria su di essi, e senza dubbio nella lucida persuasione che, di fronte alla trascendenza indomabile del mistero, le conclusioni degli strumenti speculativi sono segnate da una insuperabile precarietà.

D'altro canto, a trovarsi affatto travisate, se non si supera quella contrapposizione o quel divario, sono la stessa mistica o spiritualità, che risulterebbero inevitabilmente ridotte ad esperienza religiosa soggettiva, posta confusamente sotto l'insegna di una vita “interiore”, autonoma, e sovrapposta alla riflessione teologica. Sempre Chenu: «La teologia, la fede in esercizio di intelligenza teologica, è veramente e propriamente un fattore di vita spirituale. Non si fa teologia, aggiungendo dei *corollaria pietatis* – dei “pii corollari” – a tesi astratte, sradicate dal loro *dato* oggettivo e soggettivo, ma tenendosi nell'unità profonda dell'ordine teologico»⁴⁴. Vita spirituale e teologia non sono «due quantità eterogenee»⁴⁵.

La verità è, quindi, tutt'altra, e ne riscontriamo il modello in Tommaso d'Aquino, acuto indagatore della Parola di Dio e per questo mirabilmente contemplativo, così com'è contemplativa la sua teologia, in coerenza con la sua vocazione di predicatore, consistente nel «trasmettere agli altri le realtà contemplate» (*Summa Theologiae*,

⁴¹ M.-D. CHENU, *La théologie au Saulchoir*, in *La Parole de Dieu. 1, La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, 260-261.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 263.

⁴⁴ *Ibid.*, 262.

⁴⁵ *Ibid.*, 267.

II-II, 188, 6)⁴⁶. «Non ci si avventura (o quasi più!) – scriveva lo Chenu nel 1940 – a negare a san Tommaso lo scolastico la qualifica del teologo mistico; al contrario, si vanno comunemente cercando in lui le leggi della vita spirituale o la struttura dell'esperienza mistica»⁴⁷.

Il medesimo domenicano Chenu – che fin dagli anni '30 del secolo scorso aveva denunciato con vigore come un inaccettabile e inveterato fraintendimento il divorzio tra teologia e mistica – osservava: «In san Tommaso il lavoro tecnico si sviluppa in piena coerenza all'interno della contemplazione più profondamente religiosa. [...] Il principio e il fine della sua vita – o del suo “stato” di vita, secondo la sua espressione – e della sua teologia è la contemplazione. Definendo la struttura e le leggi di questa vita contemplativa, san Tommaso sotto l'oggettivismo impersonale della dottrina ci ha lasciato il segreto della sua personalità»⁴⁸.

Come accennavamo, la grazia del mistero, amorevolmente offerta da Dio e accolta nella fede, provoca nel credente, che ne rimane conquistato e permeato, l'investigazione dell'intelletto. Questo ne ricerca la comprensione, che pure resta sempre connessa e dipendente dal sapere divino, che ne rappresenta la risorsa inesauribile, permanendo intimamente trascendente.

«Quando la volontà è ben disposta in rapporto alla fede – è la convinzione di Tommaso – ama la verità creduta, vi ritorna senza posa nel suo pensiero (*excogitat*), e abbraccia (*amplectitur*) tutte le ragioni che possa trovare a suo favore» (*S. Th.*, II-II, 2, 10, c.)⁴⁹.

Tommaso non manca di riconoscere alla teologia la qualifica della scientificità, ma definendola suggestivamente «una specie di impronta della scienza divina» (*Summa Theologiae*, I, 1, 3, 2m)⁵⁰, la concepisce intimamente segnata dal limite e dalla parzialità.

Propriamente e pienamente il sapere teologico è un sapere scientifico solo per Dio e per i beati; per noi lo è come derivazione e dipendenza. Come afferma Tommaso, commentando le *Sentenze*, la teologia è una scienza per noi non evidente, attinta per fede; una scienza “quasi subalternata” al «lumen» dell'autocontemplazione divina

⁴⁶ *Contemplata aliis tradere*.

⁴⁷ *L'équilibre de la scholastique médiévale*, in *La Parole de Dieu. 1, La foi dans l'intelligence*, 239.

⁴⁸ *Id.*, *St Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959, 51-52.

⁴⁹ *Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest.*

⁵⁰ *Sacra doctrina [... est] velut quaedam impressio divinae scientiae.*

e della visione dei beati⁵¹, al quale lume sono attinti i principi stessi della teologia (*Super Boetium de Trinitate*, 5, 4, 8m)⁵².

La nostra è una teologia strutturalmente sospesa e incompiuta; un assaggio, o esattamente un'“impronta”, che trova in Dio il suo modello originario attivo all'interno dell'intelligenza della fede e sempre esorbitante. Vale in modo speciale per la nostra conoscenza di Dio e quindi per la teologia che «la realtà significata è eccedente rispetto al nome che la significa» (cfr. *Summa Theologiae*, I, 13, 5, c)⁵³. E questo vuol dire che essa è intimamente e di continuo percorsa e accorata dal desiderio della visione e della comunione col mistero che l'ha avviata e che non l'abbandona mai: un desiderio che, mentre si esprime in multiformi enunciazioni, non dobbiamo esitare a chiamare “mistico”. Soprattutto se richiamiamo alcuni principi dell'insegnamento di Tommaso, come i seguenti: «la volontà e l'intelletto si includono reciprocamente» (*ibid.*, 16, 4, 1m)⁵⁴; «la conoscenza trova il suo compimento quando ciò che è conosciuto si congiunge col conoscente» (*ibid.*, I-II, 28, 1, 3m)⁵⁵; «l'amore è il termine (compimento) della conoscenza» (*ibid.*, II-II, 27, 4, 1m)⁵⁶; e infine: «grazie all'ardore della carità è data la conoscenza della verità» (*Super Evangelium Iohannis*, v, lectio 6, 812)⁵⁷.

Ora, se c'è una conoscenza a cui in maniera unica è connesso questo amore e questo ardore, questa è la conoscenza perseguita dalla teologia, incessantemente e sostanzialmente sostenuta dall'intelletto che «prorompe nell'affetto» (*ibid.*, I, 43, 5, 2m)⁵⁸. Solo che occorre dare ai termini “affetto” e “ardore” non il significato di una

⁵¹ *Sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tamquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius ea que sequuntur. Est ergo theologia scientia quasi subalternata diuine scientie a qua accipit principia sua* (A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Avec l'édition du Prologue de son commentaire des Sentences*, Paris 2006, 324).

⁵² *Fides, quae est quasi habitus principiorum theologiae, habet pro obiecto ipsam veritatem primam.*

⁵³ Tommaso parla di *res significata excedens nominis significationem*.

⁵⁴ *Voluntas et intellectus mutuo se includunt.*

⁵⁵ *Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti.*

⁵⁶ *Dilectio est cognitionis terminus.*

⁵⁷ *Ideo ardor praemittitur illustrationi, quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis; infra XIV, 23: si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diligit eum: et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus; infra XV, 15: vos autem dixi amicos, quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis.*

⁵⁸ *Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me; et in Psalm., in meditatione mea exardescet ignis.*

soggettiva emozione, ma quello di un'oggettiva sapienza, ottenuta quando «l'operazione dell'intelletto trova la sua perfezione e il suo compimento nella pacificazione dell'amore» (*Super secundam epistolam ad Corinthios*, XIII, lectio 3, 539)⁵⁹.

A questo punto non sarebbe assennato continuare a ritenere che, per essere mistica e religiosa, la teologia abbia bisogno, in aggiunta, di qualche esercizio di pietà. In realtà, per essere pia, le basta essere veramente teologia.

⁵⁹ *Tunc est vera sapientia, quando operatio intellectus perficitur et consummatur per quietationem et delectationem affectus.*