

LO STUDIO DELLA TEOLOGIA SOTTO LA GUIDA DI SAN TOMMASO

I. LA CONCEZIONE TOMISTA DELLA TEOLOGIA COME SAPIENZA E SCIENZA.

a) *La conoscenza della realtà*

Se è vero che la sapienza e la scienza sono degli abiti intellettivi e l'atto proprio dell'intelletto è conoscere, così che la conoscenza fa parte della stessa definizione della scienza e della sapienza, occorre prima di tutto vedere ciò che significa per S. Tommaso la conoscenza umana, sia soggettivamente (come funzione dell'anima razionale) che oggettivamente (da parte del suo oggetto formale proprio che la specifica e la definisce). Anche per il pensiero moderno il sapere scientifico è un conoscere razionale, ma la svolta soggettivistica porta a una concezione radicalmente diversa della conoscenza e quindi, di conseguenza, anche della scienza.

Occorre notare soprattutto che, a differenza di alcune impostazioni psicologiche moderne che pongono il centro dell'anima umana nelle sue funzioni inconscie, per S. Tommaso la razionalità è quell'elemento specifico che in definitiva determina la stessa natura umana. Preoccupato più delle definizioni che delle descrizioni e più dell'essenza che dei fenomeni esteriormente apparenti, S. Tommaso costata che l'uomo, in quanto è formalmente uomo, è razionale. Il fatto poi che in alcuni individui l'uso della ragione può essere ostacolato o impedito e che addirittura in una parte notevole delle sue azioni l'uomo agisce senza servirsi della ragione o contrastando i suoi dettami non può cambiare nulla in questo stato di cose: « Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis...; perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam. Quidam tamen ratione sine arte utuntur; sed hoc est regimen imperfectum »¹. Da qui deriva l'immensa importanza di una

¹ *In Metaph.*, I, lect. 1, ed. Marietti, nn. 15 e 16.

certa rettitudine del pensiero speculativo come condizione necessaria di una vita morale sana e ben impostata. Leone XIII ammonisce perciò con inequivocabile chiarezza: « Cum enim insitum homini natura sit, ut in agendo rationem ducem sequatur, si quid intelligentia peccat, in id et voluntas facile labitur: atque ita contingit, ut pravitas opinionum, quarum est in intelligentia sedes, in humanas actiones influet, easque pervertat. Ex adverso si sana mens hominum fuerit, et solidis verisque principiis firmiter insistat, tum vero in publicum privatumque commodum plurima beneficia progignet... »².

Ora, nessun errore di ordine speculativo è tanto grave quanto quello che perverte la vera natura della stessa intelligenza umana³. Il soggettivismo non è solo una filosofia errata, è uno stato d'animo che intende in apparenza esaltare lo spirito umano, ma staccandolo dalla realtà oggettiva e in ultima analisi da Dio, fonte di ogni verità sia naturale che rivelata, esso avvilito e degrada nelle sue ultime conseguenze, coerentemente dedotte, ciò che a livello di principi almeno verbalmente proclamava e cioè la vera dignità dell'uomo fondata sulla sua razionalità, che dall'essere reale trae il suo vero perfezionamento connaturale. Il criticismo, nelle sue stesse radici kantiane, presenta questa contraddizione interiore: da un lato dichiara la finitezza dell'intelletto umano vietandogli ogni metafisica speculativa, dall'altro proclama con uguale fermezza l'assolutezza di questo stesso intelletto umano proponendolo nella sua funzione pratica come « legislatore autonomo » indipendente da ogni legge oggettiva della realtà e perfino da Dio, suo Creatore.

Una simile filosofia si è fatta strada anche nel pensiero teologico contemporaneo⁴. « Dove va la nuova teologia? », si chiedeva il P.

² « *Aeterni Patris* », Napoli (Ediz. Domenicane Italiane) 1979, n. 3, p. 34. Le parole citate spiegano ampiamente la ragione per cui l'autore della « *Aeterni Patris* » sia anche quello della « *Rerum Novarum* ».

³ « Le mal... a commencé par l'intelligence, il a gagné maintenant jusqu'aux racines de l'intelligence. Quoi d'étonnant si le monde nous apparaît comme envahi par les ténèbres? *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosus erit...* » J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, Paris (Desclée) 1932, p. 86.

⁴ K. RAHNER (S.J.), volendo spiegare la necessità di un'ermeneutica delle proposizioni escatologiche, dice che la loro mancanza in teologia ricorda « lo stadio in cui si trovava la filosofia come metafisica puramente oggettiva... prima della svolta soggettiva avvenuta all'inizio dei tempi moderni (*vor der subjektiven Wendung zum Beginn der Neuzeit*) ». Cf. *Zur Theologie der Zukunft*, München (DTV) 1971, p. 29, e ib. a p. 169 postula « un'unità originaria della conoscenza e della volontà ». Si

Garrigou-Lagrange⁵ e rispondeva: « Torna al modernismo. Perché ha accettato la proposta che le è stata fatta: quella di sostituire la definizione tradizionale della verità "adaequatio rei et intellectus" — come se fosse chimerica — con la definizione soggettiva "adaequatio realis mentis et vitae" ». L'irrazionalismo, il volontarismo unilaterale e lo storicismo relativistico ne sono le conseguenze fatali che tutti possono costatare come un fatto di esperienza comune.

Davanti a questa situazione preoccupante il Magistero propone ripetutamente la dottrina di S. Tommaso come rimedio efficace della intelligenza. Paolo VI disse davanti ai partecipanti a un Congresso: « Non vogliamo perdere ... l'opportuna occasione ... per ricordare ... quanto oggi possa essere utile sedere ancora alla scuola di S. Tommaso ... per apprendere, prima di ogni altra scienza, l'arte del ben pensare »⁶, e mise in guardia davanti all'« affluenza delle cognizioni sensibili e fenomenico-scientifiche », che potrebbero distogliere « dallo sforzo sistematico ed impegnativo di risalire alle ragioni superiori sia del sapere che dell'essere ». Giovanni Paolo II riprende lo stesso argomento: « La vera filosofia deve rispecchiare fedelmente l'ordine delle cose stesse, altrimenti finisce col ridursi ad arbitraria opinione soggettiva »⁷; e ancora: « La filosofia di S. Tommaso merita attento studio e accettazione convinta da parte della gioventù dei nostri tempi, a motivo del suo spirito di *apertura* e di universalismo, caratteristiche che è difficile trovare in molte correnti del pensiero contemporaneo... »⁸.

La conoscenza in tutte le sue dimensioni trova nell'oggetto reale la sua misura, la sua definizione e la sua perfezione. Solo in questa prospettiva la definizione della scienza non si soffermerà soltanto sugli aspetti soggettivi del conoscere umano (quel che Aristotele chiama *akribēia*), ma metterà al primo posto l'oggetto⁹. La precisione metodica della scienza potrà perciò ammettere delle variazioni dovute alle caratteristiche del suo oggetto. Ebbene, l'oggetto comune dell'intelletto è l'ente in quanto è ente, anche se la ragione umana trova il

vede come la perdita del contatto con l'oggetto porta all'incapacità di definire e di distinguere le singole facoltà psichiche.

⁵ *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, in: « Angelicum », XXIII (1946), p. 143.

⁶ Cf. AAS LXVI (1974), 5, pp. 266-267.

⁷ Cf. AAS LXXII (1980), 7, p. 1039.

⁸ Cf. AAS LXXI (1979), 15, p. 1478.

⁹ *De Anima*, I, 1, 402 a 1 sgg.

suo oggetto formale proprio nell'essenza delle cose materiali. Di conseguenza, ogni ente è oggetto possibile di scienza e come è analogico il concetto dell'ente, così dovrà essere analogico anche il concetto della scienza. Il soggettivismo kantiano, riducendo la conoscenza all'applicazione delle forme 'a priori' nell'ambito dell'esperienza possibile, è il fondamento teorico del riduttivismo positivisticò il quale limita la scientificità ai soli dati sensibili, sperimentali e in qualche modo quantificabili (provando poi un comprensibile imbarazzo quando si tratta di definire le scienze cosiddette « umane »). Il realismo universalistico dell'epistemologia tomista consente invece la vera definizione di scienza che abbraccia tutti i suoi oggetti possibili e rimane aperta alle dovute sfumature analogiche a livello delle diversità metodologiche. La scienza definita come *conoscenza certa ed evidente per cause proprie* (mentre alla sapienza spetta giudicare non solo per cause proprie, ma anche per cause altissime) presenta quattro caratteristiche fondamentali¹⁰: la certezza, l'oggettività, la discorsività e il procedere dimostrativo. Le ultime due caratteristiche sono valide per la sola intelligenza umana, che conosce per mezzo di un discorso raziocinativo il quale, per avere la certezza e l'evidenza richieste, deve collegare le conclusioni con i principi della ragione in un procedimento dimostrativo. Il conoscere scientifico consiste perciò nell'apprensione della verità stessa delle cose per applicazione della causa all'effetto, cioè manifestando il nesso causale in un discorso sillogistico dimostrativo¹¹. Una tale definizione della scienza (che è l'unica accettabile in una prospettiva epistemologica realistica) consente un'ampiezza universale degli oggetti possibili di scienza e quindi fonda teoricamente il carattere scientifico delle discipline sapienziali e quasi « divine » e cioè della metafisica nell'ambito del sapere naturale e della teologia di fede nell'ambito della rivelazione soprannaturale.

¹⁰ Cf. l'analisi accurata del concetto di « scienza » in S. Tommaso fatta da T.H. GILBY (O.P.), *St Thomas Aquinas, Summa Theologiae*, vol. I, Christian Theology (I, 1), London (Blackfriars) - New York (Mc Graw) 1964, appendix 6, p. 67.

¹¹ *In Posteriorum Analyticorum*, l. I, lect. IV, ed. Marietti, n. 32 (5): « ...scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius; eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius... Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. Si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret in actu, quod est scire simpliciter, sed virtute tantum, quod est scire secundum quid et quasi per accidens. Et ideo oportet scientem simpliciter cognoscere etiam applicationem causae ad effectum ».

b) *La dottrina dell'essere*

L'intelletto umano, in quanto umano, è legato alla conoscenza sensibile e quindi ha come oggetto proprio l'essenza delle cose materiali conosciuta per astrazione dal sensibile concreto, eppure, in quanto è intelletto, facoltà spirituale, esso pure presenta un'apertura infinita alla realtà¹² e nel suo oggetto proprio che è l'ente materiale conosce le leggi dell'ente in assoluto, cioè dell'ente in quanto ente. Il concetto dell'ente si trova quindi all'inizio e alla fine di ogni processo conoscitivo, perché l'ente è la nozione più immediata e più comune ed è all'ente che l'intelletto riconduce risolutivamente tutte le sue cognizioni¹³. Si potrebbe allora dire che l'intelletto umano ha due oggetti formali: uno *proprio e univoco* (essenza delle cose materiali) e un altro *comune e analogico* (ente in tutta la sua infinita estensione concettuale) in modo tale che il secondo si ricava per una ulteriore astrazione dal primo e il primo trova il compimento della sua conoscenza alla luce del secondo.

L'ente si definisce in funzione dell'atto entitativo come « ciò che ha l'essere », e siccome l'essere pervade universalmente tutte le realtà particolari, ma secondo un grado diverso di partecipazione, così anche il concetto stesso dell'ente sarà universalissimo, ma allo stesso tempo analogico, cioè predicato di ogni realtà singola, ma diversamente di ciascuna. Al vertice di questa struttura di partecipazioni graduali si trova l'Ente che ha l'essere non per partecipazione, ma per sé, l'ente per se sussistente che è Dio. E come la ragione dell'ente è universale secondo la predicazione, così l'ente per se sussistente è universale secondo la causalità. Da qui l'affinità essenziale tra la scienza dell'ente (metafisica) e la scienza di Dio (teologia naturale e rivelata). La metafisica è scienza « divina » sotto un duplice aspetto: quanto al *soggetto* (perché solo Dio, causa di ogni ente, ha conoscenza adeguata della ragione stessa di ente) e quanto all'*oggetto* (perché il suo sommo pensabile è Dio, ente per se sussistente). La teologia di fede è « divina » per un terzo motivo ancora e cioè quanto al *modo* di conoscere (perché, partendo dal dato rivelato, intende esplorare il miste-

¹² « Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III *de Anima* (c. 8; 431 b 21), quod 'anima est quodammodo omnia' secundum sensum et intellectum ». *S. Th.*, I, q. 16, a. 3 c.a.

¹³ Infatti è sull'ente che si fondano i primi principi della ragione, donde la celebre tesi di S. Tommaso: « Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens... » - *De Verit.*, q. 1, a. 1 c.a.

ro intrinseco della Deità non rifacendosi alla conoscenza naturale, ma appellandosi a quella conoscenza che Dio solo può avere di se stesso). La metafisica generale ha per oggetto l'ente immateriale precisivamente (che astrae dalle condizioni di materialità e abbraccia sia l'ente causato, partecipato, potenziale, che l'ente incausato, per se sussistente, puramente attuale), la teologia naturale tematizza esplicitamente l'ente immateriale positivamente (che è incausato in sé e conosciuto dai suoi effetti naturali), la teologia di fede infine considera l'ente incausato conosciuto nella sua stessa essenza partecipata alle creature razionali nei suoi effetti soprannaturali. Orbene, come l'ordine soprannaturale suppone la natura, così ogni conoscenza teologica suppone e implicitamente contiene una concezione metafisica.

In genere si può dire che tutto il sistema di S. Tommaso (sia in filosofia che in teologia) è fondato sull'ente (e sull'essere che è l'ultima attualità di ogni ente) il che, data l'estensione infinita del principio fondante, conduce nell'elaborazione del sistema alle caratteristiche di universalità, unità e sinteticità¹⁴. È un sistema *universale*, perché aperto a ogni realtà e a tutte le sue sfumature (comprese quelle particolari e concrete che, pur non essendo oggetto di conoscenza umana, sono tuttavia rispettate nell'universale che le sussume: « abstrahentium non est mendacium »); *unitario*, perché la ragione dell'ente che lo fonda è una sola in tutti i suoi analogati, anche se è diversamente partecipata in ognuno di essi; *sintetico*, perché aperto a ogni nuova cognizione suscettibile di trovare in esso il posto che le spetta secondo la realtà stessa delle cose¹⁵. Nella prospettiva tomista l'opposizione tra l'essere statico (Parmenide) e il divenire dinamico (Eraclito) è un falso problema¹⁶ in quanto tale struttura dialettica è

¹⁴ A.D. SERTILLANGES, *L'avenir du thomisme*, in: *S. Tb. d'Aq.*, II concl., Paris (Alcan) 1925, p. 327, chiama il sistema di S. Tommaso: « synthétisme unitaire » contrapponendolo al superficiale eclettismo il cui pluralismo forma al massimo un'unità 'per accidens'.

¹⁵ Si noti come questa proprietà garantisce un certo *dinamismo* di sviluppo intensivo paragonabile alla crescita di un'unità sostanziale vivente. Si noti inoltre come il vero (similmente al bene) esige una certa integrità, suscettibile tuttavia di gradualità secondo la vicinanza dell'errore ai principi del sistema. Si noti infine che, data la « vitalità » del sistema, il sistema vero sarà anche psichicamente sano, a differenza dei sistemi falsi.

¹⁶ Cf. P.G.M. MANSER (O.P.), *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg Schw. (Rütschi) 1935, p. 45. Un'interpretazione troppo esistenzialistica del tomismo (sotto l'influsso di Heidegger) può essere almeno tanto pericolosa quanto l'opposta ridu-

superata e conglobata dalla struttura analettica (analogica) dell'ente.

Solo la filosofia dell'ente può costituire il preambolo e lo strumento della teologia cristiana evitando parimenti gli eccessi dell'agnosticismo e del razionalismo¹⁷, dello pseudosoprannaturalismo e del naturalismo. Il soggettivismo contemporaneo conduce invece fatalmente ad entrambi: se l'intelletto umano ha accesso solo al mondo fenomenico, non c'è dubbio che dovrà limitarsi alle sole ricerche di scienza positiva (razionalismo, naturalismo), mentre alla vita religiosa in genere e alla fede cristiana in particolare assegnerà un posto nella sfera affettiva o comunque volitiva (fideismo e pseudosoprannaturalismo per i quali è caratteristico il « *sit pro ratione voluntas* » di Lutero). Nessuna meraviglia, quindi, se i Sommi Pontefici esortano i teologi cristiani a fondare le loro ricerche sulla metafisica realistica, sulla filosofia dell'ente e dell'essere. Così Pio X avverte severamente che, « se ci si allontanasse anche di un solo passo, soprattutto in metafisica, da Tommaso d'Aquino, ciò non sarebbe certo senza un grave danno »¹⁸; e Paolo VI fa notare come dalla gnoseologia realistica, seppure criticamente elaborata, « prende il suo inizio la sana ontologia e quindi l'edificazione di tutta la dottrina teologica... »¹⁹; infine, più recentemente, Giovanni Paolo II²⁰ ha voluto descrivere il sistema tomista in questi termini: « ...la filosofia di S. Tommaso è filosofia dell'essere, cioè dell' 'actus essendi', il cui valore trascendentale è la via più diretta per assurgere alla conoscenza dell'Essere sussistente e Atto puro che è Dio. Per tale motivo, questa filosofia potrebbe essere addirittura chiamata filosofia della proclamazione dell'essere, il canto in onore dell'esistente ».

zione essenzialistica. La separazione assoluta dell'essere dall'essenza (una specie di « platonismo ontologico ») non valuta rettamente l'unità dell'atto entitativo e della essenza nell'ente concreto (al limite l'essere stesso può costituirsi come essenza in Dio, ma un essere privo di essenza è pura astrazione).

¹⁷ Cf. J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, Paris (Desclée) 1932, p. 27: « Foncièrement opposé à l'agnosticisme et au rationalisme, engins adverses qui disjoignent tous deux l'intelligence et le mystère, le réalisme thomiste marie l'une et l'autre au cœur de l'être ».

¹⁸ Cf. « *Doctoris Angelici* », motu proprio del 22.VI.1914 riportato nella versione francese da J. MARITAIN, *op. cit.*, pp. 247-248.

¹⁹ « *Lumen Ecclesiae* » in: AAS LXV (1974), 12, p. 688.

²⁰ Cf. AAS LXXI (1979), 15, p. 1478.

c) *L'oggetto della teologia e il suo metodo*

1. - *I principi della teologia.* Ciò che è primo in ogni scienza ed è causa delle sue conclusioni sono i suoi principi. La teologia si propone di studiare il dato rivelato e quindi dovrà procedere da principi rivelati e conosciuti per fede. Così la necessità stessa della teologia è fondata sulla necessità della rivelazione, la quale, del tutto gratuita e libera da parte di Dio rivelante, è tuttavia necessaria supponendo l'elevazione dell'uomo al fine soprannaturale²¹, il quale, per poter essere desiderato, dev'essere conosciuto. Già la conoscenza naturale offerta dalla filosofia intende elevare l'uomo « dai piaceri sensibili all'onestà » rivolgendo la sua attenzione verso le cose « immortali e divine », la cui conoscenza, pur essendo modesta a causa della debolezza dell'intelletto umano, costituisce nondimeno ciò che c'è di più nobile, desiderabile e perfetto. La religione cristiana rafforza e ripropone a livello soprannaturale queste sublimi aspirazioni dello spirito umano²² promettendo all'uomo « dei beni spirituali ed eterni e proponendo quindi molte cose che oltrepassano la conoscenza umana ».

Siccome la fede, che è principio della scienza teologica, consiste in una partecipazione oscura (intellettualmente invidente), ma certa, alla stessa scienza che Dio ha di se stesso e che i beati partecipano nella visione dell'essenza divina, la sacra dottrina si presenta come una scienza subordinata²³, in virtù dei suoi principi, alla stessa scienza divina consistente nell'immediata visione della divina natura. Ciò significa che i principi della teologia non sono principi in assoluto, ma sono come delle conclusioni derivate da una scienza superiore, nella quale però non si può parlare di « conclusioni » vere e proprie trattandosi di una conoscenza intuitiva e immediata.

Così la sacra dottrina è una *scienza di fede*²⁴: è *scienza*, perché procede manifestando le cose sconosciute per mezzo di quelle già note; è *di fede*, perché deriva la sua certezza dalla stessa verità prima che è Dio, oggetto terminativo della fede. Ebbene, la luce della fede

²¹ Cf. I, q. 1, a. 1 c.a.

²² Cf. CG I, cap. 5, n. 29 e n. 32: « de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert... ».

²³ Cf. I, q. 1, a. 2 c.a.

²⁴ Cf. TH. GILBY (O.P.), *St. Thomas* etc., London (Blackfriars) New York (Mc Graw) 1964, ap. 6, p. 80.

è quella della rivelazione divina. La teologia però non considera la rivelazione in se stessa, bensì in quanto è *oggetto* (discorso *circa* i rivelati) o *principio* (discorso *dai* rivelati) di una riflessione razionale²⁵. A questo proposito osserva giustamente il P. Chenu²⁶ che, pur essendo distinta dalla fede come un altro abito intellettuale, la teologia come scienza ne è tuttavia una conseguente continuazione in quanto « la fede è di natura sua e per promozione spontanea della sua grazia carica di una teologia », così che l'assenso della fede, al di là di un ossequio obbediente alle verità rivelate, « sprigiona una certa curiosità in cui natura e grazia, la natura dell'intelligenza e la grazia della fede, sono al lavoro ». Secondo S. Tommaso infatti tale 'curiosità' della ragione, se ha luogo nell'ambito della fede stessa, non solo non toglie nulla alla sua dignità, ma anzi, le dà un certo compimento di esplicitazione. Così, anche se l'argomento tratto dall'autorità è prevalente in teologia per accertarsi del dato rivelato (*quia*), l'argomento di ragione è pure necessario nella sacra dottrina per esplorare il nesso razionale tra le singole verità soprannaturali (*propter quid*): « ...alioquin, si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquireret et vacuus abscedet... »²⁷.

2. - *L'oggetto della teologia*. La determinazione dell'oggetto formale *quod* definisce ogni scienza e da essa dipende anche lo stesso metodo che la scienza deve usare. Non è quindi il metodo che limita l'oggetto (come avviene nella prospettiva soggettivistica), ma, al contrario, è l'oggetto che imprime le sue caratteristiche al metodo adattando così una varietà di metodi a una pluralità legittima di discipline scientifiche. Riprendendo una tesi di Aristotele S. Tommaso osserva che pretendere lo stesso rigore metodologico in ogni materia scientifica è segno di una mente poco disciplinata²⁸. Ora, l'oggetto forma-

²⁵ Cf. *Ibid*, ap. 2, p. 48: « Christian theology, however, is not naked faith, but faith invested by grace with reason and imagination... ».

²⁶ M.D. CHENU (O.P.), *S. Thomas d'Aq. et la théologie*, Paris (Seuil) 1963, pp. 37-38.

²⁷ *Quodl.* IV, a. 18 (q. 9, a. 3) c.a.

²⁸ *In Eth. Nic.*, I, lect. III, n. 32: « Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia debet esse conveniens ei quod subiicitur sicut materia in illa scientia... »; CG I, cap. 3: « ...non omnis veritatis manifestandae modus est idem; disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit... »; *I Sent.*, prol., q. 1, a. 5, sol.: « ...modus cuiusque scientiae debet inquiri secundum conditiones materiae... ».

le della teologia è Dio nel mistero intrinseco della sua Deità, ossia Dio in quanto supera la conoscenza di ogni intelletto creato o creabile. Per conseguenza la luce alla quale tale oggetto viene conosciuto (oggetto formale *quo*) è la stessa divina rivelazione, considerata però non attivamente dalla parte di Dio rivelante (come nella fede e nella visione beatifica), ma passivamente in quanto è comunicata all'intelletto umano, non immediatamente però (come la profezia o i doni dello Spirito Santo), bensì mediante la stessa ragione discorsiva che è ordinata virtualmente ad essa. In tal modo la luce conoscitiva della teologia è radicalmente soprannaturale, formalmente naturale²⁹. La « *revelatio virtualis* » non significa però esclusivamente il fatto che la teologia usa di premesse razionali come assunzioni dipendenti da proposizioni di fede in vista di conclusioni scientifiche, perché così la funzione della teologia si restringerebbe al solo procedimento scientifico, come osserva acutamente il P. Muñiz³⁰, ma la sapienza teologica considera, oltre alle sue conclusioni, anche i suoi stessi principi e i preamboli naturali ordinati alla fede, così che la sua luce conoscitiva è quella della ragione naturale sotto la positiva direzione della fede³¹. La teologia conosce quindi alla luce della ragione guidata dalla virtù della rivelazione divina. Dato però che l'abito sapienziale della teologia nel suo significato più ampio è operativo, l'ordine finalistico alla rivelazione incide sullo stesso uso effettivo della ragione naturale in materia teologica, ragion per cui il suo oggetto formale *quo*, pur essendo naturale formalmente, è soprannaturale radicalmente.

3. - *L'unità della teologia*. Siccome il sapere teologico considera tutte le cose « o in quanto sono Dio o in quanto sono ordinate a Dio »³², la ragione formale del suo oggetto è in ogni materia una sola e cioè la conoscibilità alla luce di Dio in quanto tutte le cose sono rivelate o almeno rivelabili soprannaturalmente³³. Anche le discipline filosofiche si estendono a ogni ente, ma si dividono come un

²⁹ Si veda l'analisi magistrale di J.M. RAMIREZ (O.P.), *De hom. beat.*, I, *Sal-manticae* (Ap. 17) 1942; prol. I, pp. 73-74.

³⁰ In: *De diversis muneribus S. Theologiae sec. doctrinam D. Thomae*, « *Angelicum* », XXIV (1947), p. 110.

³¹ Cf. *ibid.* con rif. a I. *Sent.* prol. q. 1, a. 3, sol. 3: « *ratio manuducta per fidem* », e al Conc. ecum. Vaticano I (Denz. 1796, DS 3016): « *ratio fide illustrata* ».

³² I, q. 1, a. 7 c.a.

³³ I, q. 1, a. 3 ad 2 e a. 4 c.a.

tutto potenziale analogico secondo la diversità dei modi formali di considerare i diversi oggetti (diversa è la conoscenza di verità speculative e quella delle verità pratiche, diversa è la considerazione dell'ente materiale e dell'ente immateriale a diversi gradi di immaterialità); la sacra teologia invece conosce tutto alla luce partecipata della scienza divina, che è una sola rispetto a tutte le cose, così da essere una vera e propria « impressio divinae scientiae »³⁴. Infatti, la ragione guidata dalla fede non impone le sue leggi alla rivelazione, ma, al contrario, la rivelazione illumina, subordina a sé e imprime la sua direzione alla ragione naturale sostenuta dalla fede. L'unità della teologia (che esclude ogni divisione in parti soggettive) è in tal modo un riflesso, certo remoto e derivato, ma nondimeno reale, della semplicità della scienza che Dio ha di se stesso e in se stesso di tutte le altre cose. L'oggetto formale non conferisce però alla teologia solo un'unità superiore al sapere umano, ma anche una dignità che nessuna disciplina naturale può raggiungere. Ciò riguarda la certezza derivante dalla luce dell'infalibile scienza di Dio, la nobiltà della materia elevata al di sopra della comprensione dell'intelletto umano e, nell'ambito pratico, l'elevatezza del fine ultimo soprannaturale al quale ogni altro bene è subordinato³⁵. A questo riguardo si pone la domanda se in teologia valga ancora il principio secondo cui la certezza dell'oggetto in sé è sempre accompagnata da una proporzionale incertezza del suo rapporto alla nostra conoscenza (*quoad nos*)³⁶, cosa che tuttavia sembra essere confermata dalla stessa esperienza concreta del lavoro teologico, nel quale la nostra mente diventa pienamente consapevole delle sue insufficienze (non a caso lo studio ben impostato della sacra dottrina è uno degli esercizi più efficaci di umiltà intellettuale). Ebbene, a questo proposito occorre ben distinguere tra l'essenza stessa (il contenuto, per così dire) della luce teologica che è partecipe dell'intelligibilità divina, e il suo modo concreto di essere nella mente umana, il quale risente delle imperfezioni del soggetto nel quale si realizza.

³⁴ I, q. 1, a. 3 ad 2.

³⁵ I, q. 1, a. 5 c.a.

³⁶ Cf. ARIST., *Metaph.*, l. II, c. 1; 993 b 9-11: « ...come gli occhi dei pipistrelli si comportano di fronte alla luce del giorno, così anche la parte intellettuale della nostra anima si comporta di fronte alle cose che, per natura, sono della massima evidenza », trad. italiana di A. Russo, Bari (Laterza) 1971, p. 49.

4. - *La varietà di compiti della teologia*³⁷. L'abito della teologia è essenzialmente sapienziale e quindi contiene in sé eminentemente sia l'intelletto dei principi (fede rivelata, doni intellettuali dello Spirito Santo) che la scienza delle sue conclusioni (teologia come scienza 'sensu stricto'). La scienza infatti consiste formalmente nella conoscenza delle conclusioni in virtù dei loro principi, ma solo la sapienza ha il compito di spiegare e difendere i suoi stessi principi, perché è la scienza delle cause supreme. In tal modo, *rispetto all'oggetto*, la teologia dovrà nel suo *compito sapienziale* spiegare e difendere i principi della fede (apologetica), determinare la loro esatta estensione (teologia positiva) e illuminare i contenuti (teologia scolastica). Come si vede, la funzione sapienziale consiste nel ragionare *circa revelata*, la *funzione scientifica* invece consiste nel ragionare *ex revelatis* e quindi nel dedurre delle conclusioni dalle verità di fede. Questa concezione proposta dal P. Muñiz presenta la teologia come un tutto potenziale che è realizzato in ogni sua parte con gradi diversi di intensità.

Né si pensi che ciò contraddica a quanto si è detto della diversa unità in philosophicis e in theologicis. Infatti, la filosofia è divisa come un tutto analogico nei suoi analogati in un modo simile a quello in cui l'ente si divide nei suoi generi supremi. Ogni genere tuttavia è nel suo contenuto essenziale distinto da ogni altro, anche se la « ratio entis » è intrinsecamente partecipata in tutti. Ogni parte della filosofia studia dunque l'ente, ma non immediatamente in quanto è ente (compito, questo, riservato esclusivamente alla prima filosofia) dimodoché *formalmente* (dalla parte dell'oggetto formale quo) *le discipline filosofiche sono distinte ratione speciei*. Rimane tuttavia sempre vero (e tale fatto è di capitale importanza per la distinzione tra discipline filosofiche e scientifiche-positive) che secondariamente, quanto, cioè, alla scientia reatrix, tutte fanno in qualche modo riferimento alla sapienza metafisica. Nella teologia *l'unico oggetto formale quo* (revelatio virtualis) è applicato a oggetti materiali diversi mantenendo l'unità formale e diversificandosi solo materialmente. Ogni ente in-

³⁷ Per approfondire l'argomento, che qui può essere solo brevemente riassunto, si veda l'articolo di F.P. MUÑIZ (O.P.), *De diversis muneribus S. Theologiae sec. doctrinam D. Thomae*, in: « Angelicum », XXIV (1947), pp. 93-123. Si veda anche TH. GILBY (O.P.), *S. Thomas etc.*, London (Blackfriars) - New York (Mc Graw) 1964, ap. 5, pp. 58-66 e M.D. CHENU (O.P.), *S. Thomas d'Aq. et la théologie*, Paris (Seuil) 1963, pp. 33-46.

fatti è ente, ma non necessariamente è *conosciuto come ente*. Al contrario, tutti gli oggetti materiali possibili della teologia *non sono* necessariamente la Verità prima rivelata, ma vengono *attinti conoscitivamente* alla luce della Verità essenziale di Dio. Alla diversa analogicità della filosofia (*ratio entis*) e della teologia (*ratio Deitatis*) corrisponde un diverso tipo di partecipazione: la *ratio entis* si comunica ontologicamente, la *ratio Deitatis* è comunicabile solo intenzionalmente (come oggetto soprannaturale del conoscere e dell'amare); l'ente è differenziato anzitutto per limitazioni intrinseche che costituiscono i diversi modi di essere (essenze), la Divinità è diversamente partecipata per composizione conoscitiva (e volitiva) con soggetti razionali diversi e diversamente disposti ^{37 bis}.

A questo punto però si pone la domanda in quale delle sue parti la sacra dottrina nel senso più ampio della parola trova il suo pieno compimento. Ebbene, non c'è dubbio che l'illuminazione sapienziale ('sensu stricto') dei principi (verità formalmente rivelate) è *per sé* la parte suprema della teologia, in quanto i principi sono la causa della conoscenza delle conclusioni. La causa è sempre prima (secondo l'ordine di natura) del suo effetto. *Quoad nos* però, ossia attendendo alla struttura essenzialmente discorsiva dell'intelletto umano, i principi della deduzione si presentano pure sotto un aspetto potenziale che viene attuato dalle conclusioni derivate ed esplicitate (non a caso l'intelletto umano nel raziocinare muove in qualche modo se stesso); e così, sotto questo aspetto particolare, le priorità si trovano in un certo senso capovolte e la funzione scientifica appare come completiva del *negotium theologicum* (la virtù delle cause si manifesta nella produzione degli effetti più remoti, anche se la produzione dell'effetto non aggiunge nulla all'attualità e alla perfezione della causa). Questa constatazione ci dovrebbe indurre ad avere una certa stima della teologia fondamentale e positiva, ma anche a non disprezzare (come è purtroppo di moda) la teologia sistematica e argomentativa, ossia ciò che si chiama « teologia speculativa ».

Per quanto riguarda il compito della teologia *rispetto al soggetto* (sia nella funzione speculativa-dogmatica che pratica-morale) ci limitiamo a sottolineare come pure sotto questo aspetto la sacra dottrina è una realtà molto ampia che comprende in sé, oltre alla cono-

^{37 bis} Per l'unità della filosofia e della teologia cf. J. RAMIREZ (OP), *De hominis beatitudine*, tom. I, Salmanticae (Apartado 17) 1942, pp. 5 sgg.

scienza puramente speculativa, anche la conoscenza pratica ordinata all'agire e la conoscenza « affettiva » per un giudizio di connaturalità, corrispondente ai doni dello Spirito Santo. Contro chi obietta che la teologia talvolta, invece di condurre a Dio allontana da esso (si cita spesso il detto paolino: « scientia inflat, caritas vero aedificat » 1 Cor. 8, 1), si deve rispondere che « abusus non tollit usum » e quindi che una teologia ben impostata « è propriamente e veramente un fattore della vita spirituale »³⁸.

5. - *Il metodo argomentativo.* S. Tommaso ammette la natura argomentativa della teologia per tutta la sua ampiezza sapienziale. La teologia argomenta non certo dimostrando i suoi principi, ma difendendoli e spiegandoli e, nella sua funzione più strettamente scientifica, deducendone delle conclusioni. Ogni articolo del Santo Dottore presenta perciò una struttura sillogistica e per la sua piena comprensione non c'è metodo migliore che quello di metterlo in forma evidenziando soprattutto il *medium demonstrationis*³⁹. Il metodo teologico consiste perciò nella « via inventionis medii » sia nella rivelazione (termine medio della maggiore) che nella ragione naturale (termine medio della minore). Il mezzo teologico mantiene tuttavia sempre lo stesso significato in tutto il discorso deduttivo perché è sempre visto alla luce della « ragione illuminata dalla fede », così che, come osserva acutamente il P. Ramirez⁴⁰, « in theologia fides se habet ut magistra, dum ratio naturalis se habet ut ministra » (I, q. 1, a. 5 ad 2).

La specificità del mezzo dimostrativo è alla base delle singole scienze⁴¹. Per poi trovare il modo giusto della dimostrazione in concreto, occorre prima di tutto porre bene la questione esplicitando il

³⁸ Cf. M.D. CHENU (O.P.), *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris (Seuil) 1963, p. 43 (trad. dal francese).

³⁹ Cf. TH. PEGUES (O.P.), *Puot articulos scripsit* etc., Paris (Blot) 1926, pp. XXI-XXII: « Potest enim quicumque ponere in forma quemcumque articulum D. Thomae, ita quod servetur iste mirabilis ordo principiorum ad conclusiones, quo ex praecognitis ducitur discipulus in cognitionem ignotorum et quasi experimentum sumit de certitudine infrangibili conclusionum S. Doctoris ».

⁴⁰ J.-M. RAMIREZ (O.P.), *De hom. beat.*, I, Salmanticae (Ap. 17) 1942, prol. I, p. 76.

⁴¹ Cf. I, q. 1, a. 1 ad 2: « ...diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit... ».

dubbio che essa contiene ⁴². Trovare la verità significa sempre per lo intelletto umano risolvere un dubbio la cui proposizione indica il termine e quindi l'indirizzo stesso della ricerca. Così appare la necessità di un'elaborazione dettagliata dello *status quaestionis* manifestando la diversità delle questioni opposte ⁴³. Nella determinazione della questione poi ci si deve servire sia dell'autorità che della ragione dando però preferenza alla prima, in quanto i principi propri della teologia sono le verità rivelate nella S. Scrittura e nella Tradizione della Chiesa, la cui autorità supera quella di ogni teologo, anche quella dei santi Padri ⁴⁴. In tutti i suoi argomenti, sia di convenienza che di necessità, il cultore della sacra dottrina deve essere docile prima di tutto alla voce del Magistero e non già alle molteplici opinioni più o meno « aggiornate » di dottori privati. La teologia o è ecclesiale o non è teologia affatto.

II. L'ORDINE DELLA SACRA DOCTRINA.

a) *La necessità di un sistema*

Essendo la scienza una scoperta della verità per mezzo di deduzioni delle conclusioni tratte dai principi e dato che tra le singole proposizioni del processo dimostrativo vi è un certo ordine articolato, non c'è dubbio che ogni scienza consiste in un sistema, ossia in un insieme ordinato di tesi o proposizioni dimostrate. La dimostrazione è, secondo Aristotele, un sillogismo che comunica conoscenza, e il procedere sillogistico è un certo moto immanente della ragione che, dall'atto circa la conoscenza dei principi, si riduce in atto circa la conoscenza delle conclusioni. E come il moto transeunte parte da un principio per raggiungere un termine dopo aver attraversato ordinatamente i luoghi intermedi, così anche il processo raziocinativo passa da una verità già conosciuta ad un'altra ancora ignota secondo un preciso ordine dettato dal suo fine, che è quello di conoscere la verità del suo oggetto. Dato poi che il vero e l'uno sono concetti con-

⁴² Si veda a questo riguardo quanto scrive S. TOMMASO, *In Metaph.* l. III, lect. 1, nn. 339-342.

⁴³ *Ibid.*, n. 342.

⁴⁴ Cf. II-II, q. 10, a. 12 c.a.

vertibili, non c'è dubbio che l'unità del termine imprime la caratteristica di unità anche ai mezzi ordinatamente adoperati per il suo raggiungimento, così che, mettendo da parte delle modifiche accidentali, ad es. di carattere didattico, in ogni scienza non si deve cercare un qualche sistema tra i tanti sistemi possibili, ma il sistema in assoluto, ciò che S. Tommaso chiama semplicemente « ordo disciplinae ».

I teologi contemporanei hanno la tendenza a rifiutare i sistemi o al massimo affermano la loro contingenza, storicità e pluralità. Ciò non sorprende perché è solo una conseguenza coerente della negazione del carattere scientifico della teologia, la quale, a sua volta, deriva dalla negazione del realismo epistemologico. « La comprensione soggettiva della fede », sempre inadeguata rispetto al dogma, farebbe sì che ogni teologo debba « ammettere la possibilità di errore da parte sua », con la prontezza a cambiare la sua opinione, che è il presupposto di ogni dialogo e il segno della « storicità della teologia »⁴⁵. Ma se la teologia è scienza, non può essere altro che un sistema di proposizioni conosciute con certezza come vere. Le ipotesi e le opinioni mutevoli possono preparare e seguire l'elaborazione del sistema, ma propriamente non ne fanno parte. Certo, la ricerca teologica è sottoposta a evoluzioni storiche di esplicitazione e di approfondimento *in eodem sensu eademque sententia*, ma non in contrasto con le verità accertate ed elevate al di sopra delle contingenze temporali. Per quanto poi riguarda il dialogo, non c'è dubbio che ogni teologo debba saper prudentemente dubitare delle cose opinabili e incerte, ma è altrettanto vero che il « pregiudizio ermeneutico » è tutt'altro che sufficiente in vista di un dialogo scientifico. Solo chi ha delle certezze può comunicare con gli altri: i primi principi della ragione sono le condizioni necessarie di ogni pensiero e 'a fortiori' della sua comunicazione. Per quanto riguarda infine le conclusioni false, eppure tenute con un'apparente certezza, non c'è dubbio che vanno abbandonate e cambiate, ma solo quando è dimostrata l'evidenza del contrario, il che suppone di nuovo la certezza delle verità dimostrate nell'ambito di un sistema scientifico.

« Nulla è perfetto se non ha fine; il fine poi è un termine », insegna Aristotele⁴⁶ facendo vedere come la determinazione di ogni cosa è il suo fine e la sua perfezione. La stessa infinità perfetta è

⁴⁵ Cf. K. RAHNER (S.J.), *Zur Theologie der Zukunft*, München (DTV) 1971, p. 73.

⁴⁶ Cf. *Phys.*, III, 207a.

mancanza di potenzialità, ma è il sommo di determinazione proprio perché è anche il sommo di attualità. Ogni atto è forma determinata e determinante che, con l'essere, conferisce alle cose anche la loro unità (identità con sé, distinzione dalle altre cose). Così l'essere, l'atto, la forma, sono all'origine dell'ordine delle cose, e come l'essere e la forma derivano da Dio nelle creature, così anche l'ordine delle creature rispecchia la somma e fontale bellezza di Dio: « Le cose tutte quante hann'ordine tra loro; e questo è forma che l'universo a Dio fa simigliante » (DANTE, *Paradiso*, I, 103-105). Ora, se la realtà delle cose è ordinata, e se la conoscenza umana rispecchia la realtà, non c'è dubbio che pure la scienza consiste in un ordine di verità e quindi in un sistema.

Un sistema è perciò necessario in ogni scienza umana; eppure la sua stessa necessità rivela l'imperfezione della mente che è alla sua origine. Ciò appare con chiarezza proprio nella teologia, che studia Dio secondo quel modo essenzialmente soprannaturale in cui Dio è conoscibile solo a se stesso. Ora la conoscenza di Dio è assolutamente semplice, mentre il sistema suppone una composizione di parti diverse. In questo senso è giusto dire che ogni sistema teologico è inadeguato; eppure la teologia ossia la scienza divina partecipata nell'intelletto umano non può realizzarsi diversamente nel suo soggetto, perché tutto ciò che è ricevuto è ricevuto al modo del ricevente e ciò che è semplice in Dio è diversificato nelle sue creature, che ne partecipano le perfezioni. Chi accusa la teologia scolastica di « troppa logica » o « troppa tecnica » non sa che, pur dicendo una cosa vera in astratto, è del tutto nell'errore per quanto riguarda l'uso concreto della scienza teologica. È vero che l'intuizione immediata è più perfetta di un sillogismo, ma la ragione umana non è fatta per le intuizioni, bensì per i sillogismi. Pretendere troppo conduce spesso a delle illusioni che ci fanno perdere anche quel poco di cui la nostra mente è veramente capace. Chi esalta in teologia i grandi slanci intuitivi spesso perde anche il senso delle dimostrazioni più semplici. L'umiltà è indispensabile nella sacra dottrina, e al teologo che si sottopone alla sua ardua disciplina va giustamente ricordata la beatitudine evangelica di « coloro che piangono, perché saranno consolati »⁴⁷.

⁴⁷ TH. GILBY (O.P.), *St Thomas* etc., London (Blackfriars) - New York (Mc Graw) 1964, ap. 10, p. 132: « Such is the bitter-sweet blessing of the theologian... For while he... is practising the ascetism demanded by any advanced technique, let

È un fatto storicamente certo ⁴⁸ che S. Tommaso, dopo aver commentato le *Sentenze* del Maestro Pietro Lombardo, sentì il bisogno urgente di un'altra sistemazione, non certo per una ricerca di novità o di originalità, ma per uno sforzo sincero in vista di una maggiore oggettività. Così S. Tommaso si mise alla ricerca, non del *suo* sistema personale, bensì del sistema corrispondente al duplice criterio di (a) adeguazione alla realtà della materia proposta e (b) facilità didattica ⁴⁹. Le proprietà del vero *ordo disciplinae* ⁵⁰ sono (1) *l'unità* (evitare la moltiplicazione di questioni inutili); (2) *l'ordine* (adeguare l'insegnamento alle esigenze della scienza); (3) *la semplicità* (evitare ripetizioni). *L'unità* deriva dall'oggetto principale (Dio) attorno al quale si raggruppano tutti i quesiti particolari; *l'ordine* deriva, a sua volta, dall'unità in quanto il fine della sacra dottrina (conoscere Dio) imprime le sue leggi alla disposizione dei mezzi (conclusioni particolari), secondo una maggiore o minore distanza da sé; *la semplicità*, infine, è fondata sull'ordine il quale, pur non escludendo la molteplicità delle articolazioni particolari (cosa inevitabile in una scienza umana essenzialmente discorsiva), ne evita tuttavia le composizioni superflue e ripetitive, con il risultato di ottenere la massima *chiarezza* didattica (almeno per una mente disciplinata nei riguardi della realtà oggettiva).

b) *Il teocentrismo*

Il principio ordinatore del sistema è il suo nucleo centrale, ossia l'oggetto principale alla cui conoscenza la disciplina scientifica tende come al suo fine proprio. Ebbene, se la teologia si propone lo studio del mistero rivelato di Dio alla luce della stessa rivelazione soprannaturale, non vi possono essere dubbi sul suo orientamento teocentrico. S. Tommaso stesso è molto esplicito a riguardo: « Omnia... pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse

him be warned by the promise to them that mourn, for they shall be comforted (*Mt.* 5,5; II-II, q. 9, a. 4 c.a.) ».

⁴⁸ Cf. la testimonianza di Bartolomeo da Lucca il quale avrebbe conosciuto una nuova versione aggiornata (in preparazione) del commento alle *Sentenze*, in seguito però abbandonata da S. Tommaso a favore dell'«*ordo disciplinae*» della *Summa*. PEGUES, *Quot articulos* etc., Parisiis (Blot) 1926, p. IX.

⁴⁹ Cf. *In Boethii de Trin.* c. 2, exp. textus, n. 3.

⁵⁰ Cf. *S. Th.*, prol.

Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem »⁵¹. E per far capire che non si tratta di una scelta contingente, che ammette una pluralità di alternative, S. Tommaso esclude esplicitamente ogni altra sistemazione (si intende sempre il centro *per sé* del sistema, non il centro *secundum quid*, perché sotto un aspetto ristretto e sempre subordinato a Dio, la cui conoscenza è intesa *per se* nella sacra dottrina, vi possono essere ovviamente anche altre realtà al centro dello studio teologico): « Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae: vel res et signa, vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum »⁵². Come la fede sottomette a sé la ragione naturale, così l'oggetto formale della sacra disciplina subordina a sé ogni altro oggetto materiale, non certo secondo una subordinazione « tirannica » (per contrasto dialettico)⁵³, bensì secondo una sistemazione gerarchica (per differenziazione analitica) duttile e soave, o, se si vuole, « politica ». I sarcasmi degli illuministi e dei loro seguaci riguardo all'« asservimento medievale della ragione » e la loro rivendicazione di « emancipare » quest'ultima non solo sono privi di fondamento reale, ma rivelano in maniera significativa l'assoluta insensibilità del cosiddetto « spirito moderno » per strutture analogiche e cioè per la stessa realtà oggettiva così strutturata.

In tal modo il sistema tomista è, come scrive il P. Mariano Maggiolo⁵⁴, « un sistema ontologico, scalare, teocentrico ». Ciò è valido per il tomismo in genere (sia nella parte filosofica che teologica), perché sempre il fondamento del sistema è l'ente, l'ordine del sistema è la scalarità (gerarchia) analogica, il vertice del sistema è Dio. *In filosofia*, però, l'ente è considerato in astratto come il concetto universa-

⁵¹ I, q. 1, a. 7 c.a.

⁵² *Ibid.*

⁵³ TH. GILBY (O.P.), *St. Thomas Aq. etc.*, London (Blackriars) - New York (Mc Graw) 1964, ap. 6, p. 83: « Subordination to faith will not be to its detriment, for to be subordinated, in St Thomas' sense, does not mean to be surrendered, subjected, submissive or servile, but to be subsumed, or, if you like, sublimated ». Qui come altrove, e forse più che altrove, vale il principio universale: « gratia naturam non tollit, sed supponit et perficit... ».

⁵⁴ Art. « L'essenza del tomismo » in: AA.VV., *La missione del tomismo*, Roma (S. Sisto Vecchio) - Napoli (Redenzione) 1967, p. 73.

lissimo realizzato per sé diversamente nei suoi inferiori (ragione per cui vi è una pluralità di discipline filosofiche sotto la guida della metafisica, divise come un tutto potenziale analogico), secondo una somiglianza con l'Ente per sé sussistente conoscibile dagli effetti creati nei quali si realizza intrinsecamente (analogia di proporzionalità) la 'ratio entis', ma solo estrinsecamente (analogia di attribuzione) l'impronta dell'essere per essenza ossia di Dio. *In teologia* invece si prende in considerazione la stessa essenza di Dio nel mistero della Sua Deità⁵⁵, la cui partecipazione intrinseca, formale e analogica, è comunicata per grazia alle creature razionali e per mezzo di esse a tutto il creato. Ciò che è partecipato non è quindi più l'ente comune e astratto, ma la stessa essenza di Dio, ente per sé sussistente. Si potrebbe dire che la filosofia è formalmente ontologica, virtualmente teocentrica, mentre la teologia di fede è formalmente teocentrica e virtualmente eminentemente ontologica da parte del suo oggetto.

Il principio del sistema impone le sue esigenze a ciò che ne fa parte, così che il teologo dovrà necessariamente partire dalla stessa essenza incausata di Dio per poi considerare i suoi effetti nelle creature, di cui Dio è il principio e il fine⁵⁶, con particolare attenzione a quella creatura (razionale *sensu stricto*, ossia umana) che tende a Dio, fine ultimo soprannaturale, per mezzo dei molteplici atti deliberati e liberi, nei quali non solo il principio efficiente, ma anche l'ordinamento stesso al fine è intrinseco al soggetto agente. In tal modo si ottiene subito la linea globale di sviluppo della sacra disciplina: 1) Dio nella sua essenza, una quanto alla sostanza, trina quanto alle Persone (I, qq. 2-43); 2) Dio principio (e fine) delle cose create (I, qq. 44-119); 3) Dio fine del ritorno della creatura razionale (I-II, II-II, III).

c) *Le linee principali dell' 'ordo disciplinae' secondo i diversi tipi di causalità*

S. Tommaso spiega l'ordine delle *Sentenze* partendo da ciò che è, secondo la sua stessa natura, la sacra dottrina, e cioè dal concetto della sapienza che, pur essendo comune alle tre divine Persone, è tuttavia particolarmente appropriata al Verbo: « *inter multas senten-*

⁵⁵ Cf. J.M. KAMIREZ (O.P.), *De hom. beat.* I, Salm. (Ap. 17) 1942, pr. I, p. 73.

⁵⁶ Cf. I, q. 1, a. 7 c.a.: « *vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem...* ».

tias quae a diversis de sapientia prodierunt, quid scilicet esset vera sapientia, unam singulariter firmam et veram Apostolus protulit dicens: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam nobis a Deo factus est sapientia (1 Co 1, 24.30). Non autem hoc ita dictum est quod, solus Filius sit sapientia, cum Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint una sapientia, sicut una essentia; sed quia sapientia quodam speciali modo Filio appropriatur, eo quod sapientiae opera cum proprietatibus Filii plurimum convenire videntur »⁵⁷. Ora, le funzioni della sapienza sono quattro: « ...per sapientiam enim Dei *manifestantur* divinorum abscondita, *producuntur* creaturarum opera, nec tantum *producuntur*, sed etiam *restaurantur* et *perficiuntur*: illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit »⁵⁸. Così si dovrà considerare prima di tutto *il mistero di Dio* in se stesso (1), poi *la creazione* (2); poi *l'Incarnazione del Verbo* (3), e infine il raggiungimento della perfezione (vita eterna) per mezzo degli strumenti salvifici istituiti da Cristo che sono *i sacramenti* (4). Già in questo schema, che S. Tommaso riprende dal Lombardo, appare il fondamento della causalità. Prima si parla della stessa essenza di Dio Uno e Trino, che in nessun modo è causata ma è la causa di tutte le cose; poi si parla delle cose stesse in ordine a Dio, che è *il principio* (soprattutto *efficiente*) della loro esistenza e che per la creatura razionale pone in Cristo, Verbo Incarnato, *la causa esemplare* di riparazione della natura corrotta dal peccato e si costituisce per essa come *il fine ultimo soprannaturale* (beatitudine perfetta) da raggiungere per mezzo di una vita cristiana onesta sostenuta dai sacramenti. La difficoltà di questo sistema, risolta nel nuovo ordine proposto nella *Summa Theologiae*, è che, nel ritorno della creatura razionale (umana) a Dio, non è ben distinta la moralità soprannaturale generale e quel mezzo specifico, particolare, della sua realizzazione, gratuitamente voluto e posto da Dio, che è l'umanità beata del Salvatore e i sacramenti che continuano nella storia l'opera redentrice del mistero pasquale.

Nella *Summa Theologiae* è mantenuto lo schema fondamentale dell' *'exitus-reditus'*⁵⁹, familiare al pensiero platonico ed elaborato

⁵⁷ I *Sent.*, prol.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Cf. GILBY, *St Thomas etc.*, London (Blackfriars) - New York (Mc Graw) 1964, ap. 1, p. 43.

particolarmente da Giovanni Scoto Eriugena⁶⁰. La sacra doctrina prima di tutto dovrà trattare del suo oggetto principale, che è Dio incausato, causa prima e fine ultimo di tutte le cose⁶¹. Da Dio procedono in linea di *causalità efficiente* le creature, la cui molteplicità trova una rappresentazione esemplare nelle idee divine e il cui moto al fine avviene secondo l'ordine del governo divino. *La prima parte* è quindi puramente speculativa considerando tutto ciò che è presupposto al « motus rationalis creaturae in Deum » e che, come tale, non dipende in nessun modo dall'agire umano. Sia *la seconda* che *la terza parte* trattano invece del ritorno della creatura umana a Dio. Se il processo delle creature da Dio è dominato dalla causalità efficiente, che è costitutiva delle creature, il ritorno avviene sotto il segno della *causalità finale ed esemplare*. L'uomo, come agente libero, soggetto del 'reditus ad Deum', è l'immagine di Dio in linea di causalità formale estrinseca (esemplare)⁶², e il suo agire propriamente umano, costitutivo dello stesso 'reditus', dipende da Dio come dal suo fine ultimo. L'atto umano, oggetto materiale della morale, è infatti intermedio tra il soggetto agente (immagine esemplata di Dio) e il suo fine (Dio come Sommo Bene). Siccome poi ogni realtà pratica riceve la sua specie dal fine, la teologia morale dovrà trattare prima del fine e poi di ciò che è ordinato al fine. Ora, la parte morale della teologia è una scienza pratica in virtù sia del suo oggetto (azioni umane) che del suo fine, non quello immediato che è conoscere, bensì quello remoto, che è condurre l'uomo ad agire secondo i dettami della scienza morale. Ma, se la conoscenza consiste in un processo astrattivo, l'agire pratico si svolge invece sempre nella realtà concreta⁶³. Da qui la divisione della teologia morale in una parte generale (I-II) e in un'altra speciale e particolare (II-II). Infine, il ritorno dell'uomo a Dio si realizza attraverso la via gratuitamente tracciata⁶⁴

⁶⁰ *De divisione naturae*, lib. I, cap. 75; PL, t. 122, col. 521 C: « Ipsa (scil. divina virtus) enim est super omnem similitudinem, omneque excellit exemplum. Quae dum per se et in se immutabiliter aeternaliterque stat, movere tamen omnia dicitur, quoniam per eam et in ea omnia subsistunt, et ex non esse in esse adducta sunt. Essendo enim est: omnia vero de nihilo ad esse procedunt. Et ad se omnia attrahit: moveri quoque dicitur, quoniam seipsam ad seipsam movet, ac veluti a seipsa movetur... ».

⁶¹ I, q. 2 prol.

⁶² I-II, prol.

⁶³ II-II, prol.

⁶⁴ Cf. III, q. 1, a. 2 c.a.

da Dio nella mediazione della natura umana di Cristo⁶⁵, assunta all'unità della Persona del Verbo. Il trattato di Cristo e dei sacramenti fa parte del 'reditus' perché è la via del ritorno a Dio, eppure è un trattato speculativo 'ratione obiecti' perché l'uomo, che deve percorrere la via della sua salvezza, non la realizza con la sua azione, ma la trova preparata per sé dalla misericordia divina. Così, riguardo alla salvezza umana, Cristo è *la causa meritoria ed esemplare* e, riguardo a Dio salvatore, la sua umanità beata e i sacramenti da lui istituiti sono delle *cause strumentali efficienti* della salvezza umana e conducenti al 'finis in executione' ossia al termine del ritorno a Dio nella risurrezione e nella beatitudine eterna. Non c'è dubbio che Cristo è presente in tutta la *Summa*, che è certamente scritta tutta intera « dans l'ordre chrétien », come osserva giustamente il P. Patfoort⁶⁶, ma il fatto che diventa oggetto esplicito del lavoro teologico nell'ultima parte dell' 'ordo disciplinae' non deve né stupire né, tanto meno, scandalizzare. Così infatti è messo in risalto che (a) in Cristo *si compie* la salvezza dell'uomo e quindi il suo ritorno a Dio⁶⁷ e (b) nella via stabilita e proposta all'uomo in Cristo Dio manifesta la pienezza della sua bontà gratuita (è già una grande misericordia che Dio abbia voluto salvare il genere umano con la sua grazia, ma che gli abbia voluto dare un tale Redentore è il sommo dell'amore condiscendente). X

Ogni parte è suddivisa a sua volta secondo le esigenze della materia proposta. *La prima parte parla prima di Dio e poi della creazione*. Riguardo a Dio si tratta prima dell'*unità della sua essenza* e poi della *Trinità delle Persone*. Per quanto riguarda l'essenza divina, prima si tratta del suo *aspetto entitativo* (esistenza, essenza in sé e nella sua conoscibilità da parte dell'uomo), poi dell'*aspetto operativo* (scienza e vita, volontà, potenza e beatitudine). Rispetto alla creazione prima si accenna alla sua *costituzione* (in sé, produzione, e rispetto alle altre creature, distinzione) e poi alla sua *conduzione al fine* (conservazione e governo). *La prima secundae* (morale generale) parla prima *del fine* che determina ogni azione e poi delle stesse *azioni ordinate al fine*, sia in se stesse (atti umani e passioni), sia *nei loro*

⁶⁵ III, prol.

⁶⁶ A. PATFOORT (O.P.), *L'unité de la I.a pars et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas D'Aquin*, in: « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », Paris XLVII (1963), 4, pp. 533-534.

⁶⁷ Cf. III, prol.: l'espressione « consummatio totius theologici negotii ».

principi intrinseci (abiti, virtù, peccati e vizi) ed *extrinseci* (legge e grazia). La *secunda secundae* (morale speciale) tratta prima di *ciò che è comune a tutti*, e cioè delle *virtù teologali*, che hanno per oggetto Dio (fede, speranza e carità), e *cardinali*, che realizzano secondo gradi diversi il bene della ragione (prudenza, giustizia, forza e temperanza), e poi di ciò che spetta ai diversi *stati particolari* (carismi, tipi di vita, uffici e stati). La *terza parte*, infine, tratta prima della *via a Dio*, che è il Cristo, considerato *in se stesso* (secondo la costituzione del suo essere divino-umano nell'Incarnazione e secondo la sua azione e passione salvifica) e *nei suoi sacramenti* trattati sia in generale che in particolare, secondo la loro analogia con le tappe della vita umana⁶⁸, poi del *termine* che è il fine della vita immortale.

In questo modo la divisione della materia teologica tiene conto sia dell'oggetto (mistero di Dio) che del soggetto (intelletto umano), rispecchiando così la stessa essenza della sacra dottrina, intesa come conoscenza sapienziale ed eminentemente scientifica del mistero soprannaturale di Dio.

III. LA RAGIONE UMANA DAVANTI AL DATO DI FEDE.

a) La « razionalità » della Rivelazione

La fede e il suo oggetto, cioè il mistero rivelato da Dio, sono delle realtà razionali sia soggettivamente (la fede è un abito infuso nell'intelletto speculativo) che oggettivamente (la rivelazione è fatta da Dio all'intelletto umano, il quale, pur non potendo dimostrarne la esistenza, deve tuttavia sforzarsi di esplorarne il contenuto per quanto gli è possibile). È la convinzione agostiniana, e più tardi anselmiana, del « credo ut intelligam » e della « fides quaerens intellectum ». Ricardo da S. Vittore⁶⁹ la esprime servendosi dell'immagine biblica dell'asina di Balaam, la ragione umana, che, questa volta, non trattiene, ma sprona il cavaliere a « cercare il volto del Signore ».

Nella concezione tomista il rapporto tra fede e ragione è ana-

⁶⁸ Cf. III, q. 65, aa. 1 et 2.

⁶⁹ *De Trinitate* III, 1; PL, t. 196, col. 915D-916C: « Quid si currendo deficio? Gaudebo tamen inquirendo faciem Domini mei semper pro viribus cucurrisse, laborasse, desudasse... Et ecce asina illa Balaam quae sessorem suum in suo itinere retardavit nescio quo pacto me ad currendam viam inceptam urget et impellit... ».

logico a quello tra grazia e natura. L'ordine soprannaturale partecipato nelle creature razionali non solo non annulla, ma necessariamente suppone ed eleva la loro natura finita e creata, che è il soggetto di partecipazione. Il tema della « ratio manuducta per fidem » non è oggetto di un trattato particolare soltanto, ma è la stessa luce conoscitiva della sacra dottrina che pervade tutta la *Summa Theologiae* e tutta l'opera teologica dell'Angelico Dottore⁷⁰. Nel disprezzo della natura creata da Dio è implicito il malinteso rispetto alla grazia infusa da Dio. Dio non si contraddice nelle sue opere e chi abbassa o confonde la natura per esaltare la grazia, di fatto assieme alla natura oltraggia anche la grazia che in apparenza voleva esaltare. Una delle deviazioni più preoccupanti della « nouvelle théologie »⁷¹ consiste proprio nel non ammettere la consistenza ontologica ed operativa precisa della natura, con la conseguenza di confondere i due ordini tra loro riducendoli l'uno all'altro in una prospettiva o fideistica o razionalistica.

Il rapporto tra fede e ragione, come quello tra grazia e natura, ripropone la struttura di partecipazione soprannaturale, che trova il suo vertice e modello nell'Incarnazione del Verbo⁷², in cui la natura umana è essenzialmente unita a quella divina; in tutti gli altri analogati inferiori (creature razionali partecipi della natura divina per grazia santificante) tale unione con Dio si può realizzare solo accidentalmente e per partecipazione. E se in Cristo è assunta una natura umana individuale completa, anche se priva di supposito connaturale, 'a fortiori' nell'uomo (o angelo) divinizzato il soggetto della parteci-

⁷⁰ TH. GILBY (O.P.), *St Thomas etc.*, London (Blackfriars) - New York (Mc Graw) 1964, ap. 2, pp. 47-48: « The activity of grace goes far beyond the resources of nature, yet presupposes the activity of nature which it enlarges. Texts may be quoted in support, but if you seek a reminder, then enter the whole *Summa* and look around you... ».

⁷¹ Cf. K. RAHNER (S.J.), *Zur Theologie der Zukunft*, München (DTV) 1971, pp. 202-203. Oltre all'erronea affermazione « dass Thomas den Begriff eines 'finis naturalis' gar nicht kennt » (per convincersi del contratio si veda la *Tabula aurea* di Pietro da Bergamo, Alba-Roma (Paoline) 1960, s.v. « finis » a p. 416, n. 63, dove si citano i testi riguardanti il « connaturalis finis ultimus hominis, scil. bene vivere tantum »), l'A. non ammette per la creatura razionale che un compimento soprannaturale. Ma allora tale compimento o non è gratuito o nulla è dovuto alla natura, il che equivale a negare la natura stessa.

⁷² Cf. TH. GILBY (O.P.), *St Thomas etc.*, London (Blackfriars) - New York (Mc Graw) 1964, ap. 2, pp. 49-50.

pazione sarà la natura umana (o angelica) nella sua pienezza ontologica: essenza, individuo, supposito. Similmente la ragione umana, illuminata dalla fede rivelata, non perde per nulla la sua consistenza naturale e il suo atto proprio, anche se il bene soprannaturale partecipato la eleva e la sublima portandola a un livello essenzialmente superiore. Come ogni vero bene naturale è riproposto nella beatitudine soprannaturale, così ogni verità naturale è riconfermata alla luce della fede e dell'intelletto che la illumina.

b) *Il ruolo della filosofia nella ricerca teologica*

La sapienza naturale della ragione umana è la filosofia. Perciò, se la fede ha essenzialmente bisogno della ragione naturale come del suo soggetto, non c'è dubbio che la teologia, ossia la stessa ragione umana operante sotto la guida della fede, dovrà necessariamente servirsi della filosofia. Con questo non si intende abbassare la fede al livello della ragione, né aggiungerle qualcosa di estraneo, ma piuttosto sublimare la ragione portandola al livello della fede. Quasi prevedendo le obiezioni dei fideisti (in particolare di Lutero ⁷³) S. Tommaso afferma che usare della filosofia in teologia non è « mescolare acqua al vino, ma piuttosto cambiare acqua in vino » ⁷⁴.

Occorre tuttavia rendersi conto che cosa è esattamente la filosofia di S. Tommaso. Si è parlato di « filosofia cristiana », un concetto che trova un vasto consenso tra i fideisti, mentre è accolto con maliziosa ironia dai nemici della Chiesa, i quali vedono in esso solo la conferma di ciò che dicevano da sempre e cioè che nella Chiesa la cosiddetta filosofia non è altro che una teologia applicata a problemi di natura filosofica. Per chiarire il malinteso degli uni e degli altri (peraltro suscitato dall'uso troppo facile di un termine per lo meno problematico) occorre osservare subito che la filosofia, nella più profonda convinzione di S. Tommaso, è perfettamente indipendente dalla fede quanto ai principi, quanto all'oggetto e quanto al metodo ⁷⁵.

⁷³ Cf. ad es. *Promotionsdisputation von Palladius u. Tillemann* in: WA I/39(1), dove polemizza con il linguaggio scolastico, p. 229, vv. 22-26: « Cum vocabula physica in theologiam translata sunt, facta est inde scholastica quaedam theologia. Ideo moneo, ut ab hac confusione vobis summo studio caveatis », e nega la consistenza della verità, p. 229,27, 230,2: « Theologi Parisienses detonant: Quod est verum in physica est etiam verum in theologia... Haec propositio propter infinitos errores qui eam comitantur, est omnino falsa, stulta et inepta ».

⁷⁴ In *Boethii de Trin.*, II, 3 ad 5 (proem. q. 2, a. 3 ad 5).

⁷⁵ Cf. J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, Paris (Desclée) 1932, pp. XV-XVI.

Si tratta di un sapere puramente naturale, realmente distinto dalla sapienza teologica. La filosofia considera le cause proprie delle cose in se stesse, la teologia ne considera la causa prima che è Dio e mette poi in relazione con Dio ogni altro oggetto materiale della sua ricerca. La filosofia inizia dalle creature e termina a Dio naturalmente conoscibile, la teologia inizia da Dio soprannaturalmente rivelato e alla sua luce considera le creature. In tal modo la teologia assomiglia di più alla scienza divina in virtù della quale Dio vede in se stesso tutte le cose. Perciò la teologia è più sapienziale della filosofia perché considera la causa più alta ancora (il mistero della Deità) e, come nel sapere umano la sapienza più alta, cioè la metafisica, si serve delle conclusioni ottenute nelle discipline inferiori, così è del tutto naturale che la teologia si serva della filosofia e soprattutto della metafisica⁷⁶. Le conclusioni filosofiche, senza perdere in nulla la loro indole naturale, sono usate nella teologia per un triplice fine⁷⁷: a) per dimostrare quelle conclusioni naturali della ragione umana che sono come i presupposti o preamboli della fede, b) per spiegare per mezzo di somiglianze tratte dall'ambito naturale le verità della fede (così ad es. S. Agostino si serve della psicologia umana per dare un esempio della vita trinitaria) e c) per polemizzare con gli avversari della fede dimostrando o che le loro ragioni sono false o che non sono affatto apodittiche.

Spesso si solleva la domanda perché S. Tommaso abbia scelto Aristotele come *il* filosofo. Gli spiriti più superficiali pensano ad una « apertura » alla nuova moda introdotta nelle università latine dal mondo arabo. Maritain⁷⁸ ha già criticato con sufficiente asprezza questa idea, non priva di aspetti comici, facendo vedere come l'unico motivo che poté muovere l'Angelico Dottore alla scelta dell'aristotelismo era la congenialità di un sistema di ampio respiro, oggettivo, universale, sintetico: in breve « formalmente trasparente ». Ciò nonostante, alcuni teologi contemporanei⁷⁹ hanno risollevato la questione del « pluralismo filosofico » in teologia, impresa alquanto problema-

⁷⁶ Cf. CG II, 4, nn. 873-876.

⁷⁷ Cf. *In Boetii de Trin.* proem. q. 2, a. 3 o.a.

⁷⁸ *Le docteur angélique*, Paris (Desclée) 1932, p. 108.

⁷⁹ Cf. K. RAHNER (S.J.), *Zur Theol. d. Zukunft*, München (DTV) 1971, p. 246: « ...die kirchlichen Theologien der Zukunft können sich ruhig auf verschiedene Philosophien einlassen, die in einer gewissen Disparatheit u. gegenseitigen Fremdheit nebeneinander existieren... ».

tica, per non dire del tutto errata, in quanto un sistema teologico con la minima pretesa di carattere scientifico deve rispettare almeno la esigenza della consistenza logica, ossia della non-contraddittorietà, rispetto alle verità di fede, il che, come ammonisce severamente Paolo VI⁸⁰, trova scarsa garanzia nei sistemi filosofici moderni.

c) *Il procedimento razionale nella ricerca teologica*

La sacra teologia è una sapienza e come tale comprende in sé e si serve connaturalmente dei due altri abiti intellettivi, che sono l'intelletto dei principi (fede) e la scienza delle conclusioni (scienza teologica 'sensu stricto')⁸¹. Per questo motivo la sacra dottrina coinvolge in sé un po' tutte le dimensioni della razionalità umana. Essendo eminentemente scienza, il suo insegnamento esige un'adeguata pedagogia⁸², sia da parte di Dio rivelante, movente con la grazia attuale all'assenso di fede e illuminante interiormente l'intelletto creato, sia da parte del maestro umano, che è principalmente, anche se impropriamente, lo stesso intelletto agente del discepolo e solo secondariamente l'insegnante della sacra dottrina, il quale deve nella disciplina seguire il modo dell'invenzione come l'arte segue il modo della natura in quanto: a) rievoca alla mente del discepolo i principi già noti (offrendo « considerations discipuli principia ab eo nota »), b) deduce i principi nelle conclusioni (« principia in conclusiones deducendo ») e c) aiutando la capacità astrattiva del discepolo con la proposizione di esempi sensibili (« proponendo exempla sensibilia »). Così anche nell'insegnamento della sapienza sacra occorre che il maestro⁸³: sia 1) *abbondante di esempi sensibili* manifestando le cause per mezzo degli effetti, 2) *intelligibile* nelle dimostrazioni per causare nell'animo degli uditori vera scienza e non solo una convinzione più o meno profonda e infine, 3) *in tutto conforme alla verità insegnata*, che è altissima e spiritualissima, così che ogni esempio sensibile va limi-

⁸⁰ « *Lumen Ecclesiae* », in: AAS LXVI (1974), 12, p. 691: « Nam, tametsi Aristoteles alique philosophi... poterant admitti et adhuc possunt ob vim principiorum suorum plane universalem... idem tamen affirmari non licet de qualibet philosophia... cuius primaria principia nequeant cum religiosa fide conciliari... ».

⁸¹ Cf. *I Sent.* prol. q. 1, a. 3, sol. 1: « ...sapientia ... considerat conclusiones et principia; et ideo sapientia est scientia et intellectus ».

⁸² Cf. I, q. 117, a. 1, c.a.; I-II, q. 111, a. 4, c.a.; *De Verit.*, q. 11, a. 1, c.a.; CG II, cap. 75, n. 1558b.

⁸³ Cf. J.M. RAMIREZ (O.P.), *De hom. beat.* I, Salm. (Ap. 17) 1942, pr. I, p. 84.

tato a una mera funzione strumentale. L'insegnante di teologia deve sforzarsi sempre « di elevare piuttosto i suoi discepoli a Dio più che di abbassare Dio al livello dei suoi discepoli », il che da parte di chi ascolta le lezioni in questa materia suppone la consapevolezza della sua arduità e la volontà di sottoporsi alle sue dure esigenze per amore della divina sapienza.

Oltre alla dimensione scientifica speculativa, la sacra dottrina comprende in sé, rimanendo sempre una sola, anche quella pratica⁸⁴, sia perché i principi della sua ricerca sono come dei derivati della scienza divina, che è allo stesso tempo speculativa e pratica, sia perché il suo oggetto formale è allo stesso tempo « la somma verità da contemplare e il sommo bene da desiderare ed amare ». Le stesse verità di fede suppongono non solo l'adesione dell'intelletto, ma anche l'affetto della volontà movente, così che « in aliis scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum, in ista vero requiritur quod sit perfectus secundum intellectum et affectum »⁸⁵. Inoltre la conoscenza del mistero divino nella sua perfezione suscita l'amore soprannaturale di Dio e ordina la volontà ad agire rettamente secondo la sua legge. Infine la carità è congiunta con i doni dello Spirito Santo, i quali, soprattutto quelli intellettuali, portano a compimento lo studio teologico in quanto comunicano un sapere non solo razionale ed astratto, ma quasi intuitivo e sperimentale, in cui il soggetto non solo conosce, ma gusta le cose divine per una specie di presenza spirituale simpatetica (« pati divina »)⁸⁶. Si tratta di un giudizio che avviene non più per il buon uso della ragione soltanto, ma per una certa connaturalità della disposizione soggettiva rispetto a Dio⁸⁷. La conoscenza « sperimentale » di Dio è sempre fondata sull'atto della volontà al quale compete: a) dare al soggetto una certa somiglianza con l'oggetto desiderato e quindi un « istinto » connaturale riguardo ad esso, b) mettere il soggetto in moto verso l'oggetto e c) mettere il soggetto a contatto con l'oggetto assimilandolo ad esso. Ora, la dimensione appetitiva (affettiva) della teologia è strettamente congiunta a quella intellettuale sia *soggettivamente*, il che avviene *inizial-*

⁸⁴ Cf. F.P. MUÑIZ (O.P.), *De diversis muneribus* etc., in: « Angelicum », XXIV (1947), p. 114.

⁸⁵ *Ad Hebr.* V, lect. II, n. 273.

⁸⁶ I, q. 1, a. 6 ad 3.

⁸⁷ Cf. *ib.* e a. 8, c.a.; III *Sent.* d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1; I-II, q. 68, a. 1, ad 4; II-II, q. 9, a. 1, ad 1; q. 45, a. 2, c.a.; q. 97, a. 2, ad 2.

mente nel « pio affetto » della fede e *perfettivamente* nei doni dello Spirito Santo, che suppongono l'unione caritativa con Dio, sia *oggettivamente* nella sua funzione pratica (morale), in cui Dio è oggetto di conoscenza come il Sommo Bene e il Fine Ultimo soprannaturale. La teologia fa perciò parte della vita spirituale in quanto mira alla contemplazione che ha il suo soggetto nell'intelletto, ma produce il suo effetto di gioia e di pace nell'appetito intellettuale⁸⁸. Si potrebbe parlare anche di una funzione non più raziocinativa, ma intuitiva della teologia, ma qui occorre chiarire il concetto di intuizione usato in maniera troppo indifferente dalla psicologia moderna. Essa si verifica sia a livello sensitivo (nella conoscenza di sensi esterni e interni, soprattutto dell'immaginativa), sia a livello intellettuale nella prima operazione della mente che è la semplice apprensione. Conoscere la verità è però dato all'intelletto umano solo nel giudizio o raziocinio (seconda e terza operazione della mente) e quindi per evidenza del rapporto tra soggetto e predicato o per deduzione. L'uomo è per natura raziocinativo e non intuitivo, eppure la deduzione (« via inventionis, compositio ») trova il suo complemento perfetto nel collegamento della conclusione dedotta coi suoi principi (« via iudicii, resolutio ») in cui si intuisce per così dire l'evidenza della dimostrazione⁸⁹. In questo senso ogni scienza è « intuitiva » e in particolare la scienza sacra che si compie in un'intuizione contemplativa della stessa verità divina rivelata nel mistero.

S. Tommaso⁹⁰, partendo dall'ampiezza del modo in cui la teologia coinvolge tutta la razionalità umana, ne spiega l'eccellenza riguardo alle altre discipline. Lo studio della sapienza è: a) *più perfetto* perché in essa consiste la beatitudine dell'uomo, b) *più sublime* perché rende simili a Dio che fa tutto con sapienza e induce all'amore di Dio in quanto la somiglianza è causa di amore, c) *più utile* perché

⁸⁸ Cf. II-II, q. 180, a. 1, c.a.; q. 188, a. 5, c.a.; *In Cant. cantic. exp. altera*, cap. I (in: *Op. omnia*, Parma (Facciadori) 1863, t. XIV, p. 390b-391a: « Si quis ergo ad hoc studet ut sciat, non ut aedificet, et in dilectione Dei proficiat, cognoscat se vivere vita contemplativa secundum philosophos, non secundum theologos. ...contemplatio philosophica, quae consistit in sapere ... potissime reficit auditum et visum; contemplatio vero spiritualis, quae consistit in sapore et secundum quam est magis vita nostra, habet reficere gustum, odoratum et tactum, quae magis nobis deserviunt ad necessitatem vitae ». Cf. In 2 Cor II, lect. III, n. 73.

⁸⁹ Cf. *In Boet. de Trin.* VI, 1; lect. II, q. 2, a. 1 ad 3: « ...rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis... ».

⁹⁰ Cf. CG I, cap. 2, n. 8.

conduce al regno dell'immortalità, fine ultimo della vita umana, d) *più gioioso* perché « la sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza, ma contentezza e gioia » (Sap. 8, 16).

IV. CONCLUSIONE: LA VALIDITÀ PERENNE DI S. TOMMASO.

Il pensiero tomista è in primo luogo *oggettivo* e quindi non può venire mai meno a causa della sua verità (adesione incondizionata all'oggetto reale) intrinseca. In tutta l'opera di S. Tommaso manca ogni cenno biografico⁹¹, il suo linguaggio è sempre « formale » (come disse il card. Gaetano), il suo stile impersonale nasconde la sua soggettività dietro l'evidenza della verità oggettiva. Come osserva acutamente il Chesterton⁹², non è noto un solo caso in cui S. Tommaso avesse tentato di aggiungere del peso ai suoi argomenti mettendo in rilievo le sue capacità personali, cosa che diventa invece del tutto naturale nella mentalità moderna dominata dal soggettivismo.

L'oggettività del sistema tomista è garante della sua sostanziale immobilità (identità) e dell'adeguata serietà nel modo di trattare i problemi filosofici e teologici. Questo è il grande vantaggio che S. Tommaso possiede davanti ai tentativi di un qualsiasi pluralismo sincretistico del quale Leone XIII scrisse queste illuminanti parole⁹³: « Etenim multiplex haec ratio doctrinae, cum in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nitatur, mutabile habet fundamentum, eaque de causa non firmam atque stabilem, neque robustam, sicut veterem illam, sed nutantem et levem facit philosophiam... Et simili modo de sacra Theologia... omnino necesse est, gravi scholasticorum more tractari, ut, revelationis et rationis coniunctis in illa viribus, *invictum fidei propugnaculum* (Sixtus V, *Bulla Triumphantis*) esse perseveret ». Immobilità di identità sostanziale non significa però immobilismo statico assoluto perché il sintetismo universale « numerico o spaziale » trova il suo complemento in quello « temporale »⁹⁴, anzi il secondo esige il primo come suo presupposto. Non c'è dubbio

⁹¹ Cf. TH. GILBY (O.P.), *St. Thomas etc.*, London-New York 1964, ap. 1, p. 44.

⁹² Sv. Tomas Akvinsky (trad. ceca dall'orig. inglese *St. Thomas Aquinas*, London 1933), Praha (Universum) 1947, pp. 219-220.

⁹³ Cf. LEO XIII, « *Aeterni Patris* », Napoli (EDI) 1979, n. 29, pp. 53-54.

⁹⁴ Cf. A.D. SERTILLANGES, *L'avenir du thomisme*, in: *S. Th. d'Aq. II*, concl., Paris (Alcan) 1925, p. 328.

infatti che ogni realtà vitale cresce e si sviluppa col tempo, ma proprio per poterlo fare deve rimanere se stessa integrando alla sua unità sostanziale gli elementi estranei che nuovamente riceve. Solo la filosofia dell'essere è in grado di interpretare la storia senza farla decadere nella « contingenza dello storicismo » deplorata da Giovanni Paolo II ⁹⁵.

Un altro pregio del pensiero tomista, segno inequivocabile della sua serietà scientifica, è la *chiarezza*. S. Tommaso sa trattare con semplicità anche delle questioni più difficili: « Verità comune, chiarezza comune, illuminazione comune, ordine comune e dottrina che presto conduce alla comprensione perfetta » ⁹⁶. Innocenzo VI ⁹⁷ loda S. Tommaso per « la proprietà delle parole, il modo di esprimersi, la verità delle sentenze »; e che non si tratta di cose sorpassate ne dà prova Paolo VI ⁹⁸ quando annovera tra i grandi vantaggi di S. Tommaso quello di una lingua « perlucida, pressa, essentialis », e cita l'antico responsorio della festa del santo (II. not., IV. resp.): « *Stilus brevis, grata facundia: celsa, firma, clara sententia* ».

Infine ciò che più di ogni altra proprietà conferisce al tomismo un valore perenne è il suo *universalismo razionale*. Giovanni da S. Tomaso diceva: « *Maius aliquid in sancto Thoma quam sanctus Thomas suscipitur et defenditur* ». L'adesione al tomismo non è l'adesione a una persona storica, bensì alla stessa realtà delle cose (« vangelo naturale ») che è sempiterna. Già i suoi contemporanei hanno visto nell'Angelico Dottore un Maestro inviato dopo S. Paolo e S. Agostino dal nostro Salvatore « per illuminare il mondo e la Chiesa universale » ⁹⁹. L'universalità del tomismo ha le sue radici nella sua razionalità in quanto solo le facoltà spirituali (razionali) dell'anima umana consentono un'estensione infinita dell'oggetto formale. E proprio in questo consiste l'attualità del Santo Dottore il quale, perché è « l'apostolo dell'intelligenza », è anche « l'apostolo dei tempi moderni » ¹⁰⁰. Il problema cruciale dei tempi moderni infatti, prima ancora

⁹⁵ Cf. AAS LXXII (1980), 7, p. 1039.

⁹⁶ Parole di Giacomo da Viterbo a Bartolomeo da Capua citate in J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, Paris (Desclée) 1932, p. 26.

⁹⁷ Citato da LEONE XIII in « *Aeterni Patris* » Napoli (EDI) 1979, n. 25, p. 52.

⁹⁸ « *Lumen Ecclesiae* » in: AAS LXVI (1974), 12, pp. 692-693.

⁹⁹ Cf. la testimonianza di Bartolomeo da Capua al processo di canonizzazione (8 agosto 1319) citata da I. MARITAIN, *Le docteur angél.*, Paris (Desclée) 1932, p. 1.

¹⁰⁰ J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, Paris (Desclée) 1932, p. 99.

di essere un problema di fede, è un problema di sana ragione. L'esaltazione del soggettivismo personalistico, del particolarismo, dello storicismo, del pragmatismo ecc., manifesta una crisi acuta di razionalità e un dilagare preoccupante di irrazionalità, ossia, sempre formalmente parlando, di « stoltezza »¹⁰¹. La « terapia tomista » che ricostituisce la razionalità è l'unico mezzo per riportare nella cultura del nostro tempo quell'ordine che Dio stesso ha esemplarmente prefigurato in Cristo « potenza di Dio e sapienza di Dio » (1 Cor. 1, 24). È nell'interesse dell'uomo minacciato dalla sua propria irrazionalità prestare ascolto all'invito insistente di Pio XI¹⁰²: « *Ite ad Thomam - Andate da S. Tommaso per chiedergli il cibo della sana dottrina di cui egli abbonda e che nutre le anime per la vita eterna!* ».

Bologna - Studio Domenicano

TOMAS TYN, O.P.

¹⁰¹ Come la sapienza considera tutto per cause altissime, la stoltezza in quanto suo opposto, tende, al contrario, a ridurre tutto alle cause più basse. Cf. l'uso della parola in S. Tommaso riguardo al materialismo di Davide de Dinand. I, q. 3, a. 8, c.a.

¹⁰² Cf. *Studiorum ducem* del 29.VI.1923 in J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, Paris (Desclée) 1932, p. 167.

Digitalizzazione realizzata dallo studiodomenicano.com
Vicepostulazione della Causa di Beatificazione del Servo di Dio Padre Tomas Tyn, OP
Bologna