

IL *DE DEO* DI SAN TOMMASO D'AQUINO - II \*1) LA TEOLOGIA COME *SCIENTIA* IN QUANTO PARTECIPAZIONE  
ALLA CONOSCENZA CHE DIO HA DI SÉ NEL VERBO

Non è il caso di ricostruire in questa sede il vivace dibattito circa lo statuto di scienza e/o di sapienza della *sacra doctrina* (e cioè della teologia), nel contesto del quale si staglia la soluzione presentata da san Tommaso <sup>1</sup>. Ciò che importa, nel percorso che stiamo tracciando, è il concetto di teologia che Tommaso fa valere nella *quaestio* 1 della *Summa Theologiae* e che funge da necessaria premessa epistemica al *De Deo* sviluppato subito appresso. La sua caratteristica di *scientia* (cf. a. 2), e non solo di *sapientia* (cf. più oltre a. 6), dice la dignità “scientifica”, appunto, della teologia e la sua collocazione accanto alle altre *scientiae* nella *universitas studiorum*, e ne afferma la portata realistica e speculativa (cf. a. 4), nonché la capacità e forza argomentativa (cf. a. 8). Soprattutto, esprime la fondata asserzione secondo cui essa, se correttamente esercitata, trasmette una conoscenza vera. La garanzia del suo realismo e della sua portata veritativa è ultimamente fondata sul fatto che la teologia riceve i suoi principi (gli

\* Il primo articolo della presente serie è apparso in «Nuova Umanità», XXVII (2005/3-4), n. 159-160, pp. 441-465.

<sup>1</sup> Basti rifarsi al classico saggio di M.D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, tr. it., Jaca Book, Milano 1971; in sintesi, cf. quanto abbiamo scritto a proposito della questione e della soluzione di san Tommaso in *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2005, 2a ed. rivista e ampliata, pp. 194-200.

*articula fidei*, le verità rivelate e in quanto tali confessate dalla Chiesa) dalla luce di una scienza superiore: la *scientia Dei et beatorum*. Ovviamente, in questo caso – e Tommaso ne è ben consapevole –, il concetto di *scientia* è usato in senso analogico <sup>2</sup>. Ma è importante sottolineare la prospettiva complessiva che qui di fatto egli introduce.

Dio conosce Se stesso, ha *scientia* di Sé: Tommaso ne parlerà più avanti, trattando delle *operationes* in Dio <sup>3</sup>. Ed è proprio la luce espressiva e conoscitiva che per sé si sprigiona nel cuore stesso del mistero di Dio (la Luce che è il Verbo di Dio, in cui Dio conosce Se stesso e le realtà altre da Sé, in quanto da Lui create), in definitiva, quella che fonda e permette la conoscenza di Dio anche da parte delle creature. Ciò si realizza in pienezza nella *scientia beatorum*, nella *visio*, cioè, che i beati hanno di Dio per la partecipazione a Cristo, suo Verbo fatto carne, glorificato e asceso al seno del Padre: non in una forma qualunque o per modo di dire, ma come conoscenza della sua stessa essenza. Un tema, questo, che Tommaso riprenderà già nella prima parte della *Summa* <sup>4</sup>, e che è – come vedremo – decisivo nella concezione tommasiana del discorso su Dio e, di conseguenza, nell'impianto complessivo dell'*ordo disciplinae*. Esso dice, infatti, che Dio realmente e fino in fondo rivela Se stesso, e che il fine dell'uomo è realmente, per grazia, la conoscenza di Dio *sicuti est*, così com'Ègli è in Sé. Niente di meno. La teologia, poiché riceve e accoglie

<sup>2</sup> San Tommaso lo spiega molto bene nella *Quaestio secunda de veritate: de scientia Dei*, art. 1: *An scientia Deo conveniat*. Nella *responsio ad obiecta*, 4, egli afferma: *scientia quae in nobis invenitur habet quidem aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem quidem eius pertinet certitudo ipsius quia quod scitur certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia (...). Dicitur igitur in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis non autem ratione discursus praedicti* (La scienza che si rinviene in noi ha qualcosa di perfezione e qualcosa di imperfezione. Alla sua perfezione pertiene la sua certezza, perché ciò che è saputo [per scienza] è conosciuto con certezza; ma all'imperfezione pertiene il discorso dell'intelletto dai principi alle conclusioni, delle quali vi è scienza. Si parla dunque di scienza in Dio a motivo della certezza delle cose conosciute, ma non a motivo del discorso predetto).

<sup>3</sup> Cf. *S.Th.*, I, qq. 14-18.

<sup>4</sup> Cf. *S.Th.*, I, q. 12.

nella fede i suoi principi dalla *scientia Dei et beatorum*, e cioè *immediate a Deo per revelationem* (cf. a. 5, ad 2), è di quest'ultima *quaedam impressio* (cf. a. 3, ad 2), una certa impronta<sup>5</sup>, e per tale motivo è tra tutte le scienze speculative la più alta: sia *propter certitudinem*, poiché riceve la sua certezza dalla luce della scienza divina che non può ingannarsi; sia *propter dignitatem materiae*, perché principalmente si occupa di quelle realtà che per la loro altezza trascendono la ragione (cf. a. 5, *corpus*). Lo statuto epistemico della teologia, in questo modo, è saldamente ancorato, da un lato, alla verità oggettiva della rivelazione che Dio fa di Se stesso all'uomo e, dall'altro, alla nativa capacità della *ratio* umana che, illustrata dalla fede, può realmente attingere anche ciò che per sé eccede la sua portata.

La determinazione delle verità di fede in quanto principi ricevuti da una scienza superiore – in questo caso dalla *scientia Dei et beatorum* –, non dev'essere interpretata in forma riduttiva, come purtroppo è spesso poi avvenuto, quasi si trattasse di semplici dati teorici, di verità meramente concettuali. Le verità che Dio conosce riguardo a Se stesso e alle sue creature, infatti, concernono il Suo stesso essere e l'essere da Lui partecipato alle creature. Per restare alla sola *quaestio* 1, nell'articolo 9, con linguaggio che si richiama a quello di Dionigi l'Areopagita, san Tommaso parla in proposito di *radius divinae revelationis*: ogni verità della rivelazione è la comunicazione di un raggio della divina rivelazione, nel quale Dio, trasmettendo qualcosa di Sé, in definitiva trasmette Se stesso, secondo la logica del «tutto nel frammento».

<sup>5</sup> Così scriveva San Tommaso, prima della *Summa Theologiae*, nel *Super Boetium De Trinitate*: *fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis [cognitio in qua ipsa divina secundum se ipsa capiantur] participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam* (Si realizza in noi nello stato di via una certa partecipazione della conoscenza di lui [conoscenza nella quale le stesse realtà divine vengono ricevute secondo sé medesime] e assimilazione alla conoscenza divina, in quanto per mezzo della fede in noi infusa ineriamo alla stessa verità prima per se stessa) (q.2, a.2).

## 2. LA TEOLOGIA COME SAPIENTIA IN QUANTO CONTEMPLAZIONE NELLO SPIRITO DEL MISTERO DI DIO

La portata realistica, e dunque propriamente ontologica ed esistenziale della teologia, è sottolineata dal fatto che Tommaso, dopo aver acquisito nell'articolo 2, che la teologia è *scientia*, nell'articolo 6, in accordo con la tradizione agostiniana e in genere patristica, ribadisce che la teologia è insieme anche sapienza e anzi, tra tutte le sapienze umane, è sapienza in sommo grado, *non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter*. Sapiente, infatti, è colui che giudica e ordina gerarchicamente le verità, in un determinato ordine della realtà, a partire dalla causa più alta in quello stesso ordine. Ora, la *sacra doctrina* s'occupa di Dio in quanto Egli è la causa suprema di tutto ciò che è: e non solo per riguardo a ciò che di Lui è conoscibile per mezzo delle creature, ma anche per riguardo a ciò che per sé è noto a Dio solo di Se stesso, e che Egli gratuitamente comunica ad altri per rivelazione. In questo senso, riprendendo Agostino, Tommaso definisce sapienza la teologia in quanto *rerum divinarum cognitio*<sup>6</sup>. La teologia, in altri termini, è chiamata a *ordinare* e *iudicare* tutto lo scibile nella luce della rivelazione che Dio comunica di Se stesso. Essa lo fa con metodo razionale, individuando e percorrendo, alla luce della rivelazione, quell'*ordo disciplinae* che le è proprio.

A questo punto, san Tommaso precisa ulteriormente lo specifico spazio d'esercizio conoscitivo proprio della teologia. Distingue, infatti, due modi di giudicare le cose divine: *per modum inclinationis* e *per modum cognitionis*. Il primo modo pertiene alla sapienza che è dono dello Spirito Santo, secondo quanto affermano san Paolo in *1 Cor 2, 15*: «*spiritalis homo iudicat omnia*», e Dionigi nel *De divinis nominibus*: «*Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina*». Il secondo modo è invece quello proprio della teologia, e s'ottiene per mezzo dello studio e

<sup>6</sup> Cf. *De Trinitate*, 12, 14. Mi permetto rinviare, su tutto questo, al mio *Il "De Trinitate" di Agostino e la sua promessa*, in «Nuova Umanità», XXIV (2002), n. 140-141, pp. 219-248.

cioè dell'esercizio della ragione, anche se ricava i suoi principi dalla rivelazione. San Tommaso distingue, dunque, una sapienza di ordine spirituale, e persino mistico, da una sapienza di ordine propriamente razionale. La prima attinge la verità rivelata per inclinazione, la seconda la enuclea e la espone *secundum ordinem disciplinae*: ricevendo certamente i suoi principi e la sua stessa luce conoscitiva dalla rivelazione, ma procedendo secondo un ordine il cui discernimento e il cui sviluppo è "giudicato" dalla ragione illustrata dalla fede. Conviene indugiare un poco su questa distinzione, in quanto essa è di fondamentale importanza per comprendere, nella sua unità e insieme nella sua articolazione, la ricca dottrina di Tommaso circa la *cognitio Dei*. Nella *quaestio* 45 della *IIa IIae*, *De dono sapientiae*, l'Aquinate spiega:

L'intelletto ha due atti: e cioè percepire e giudicare. Al primo di essi è ordinato il dono dell'intelletto; al secondo, quando si tratta di giudicare secondo ragioni divine, il dono della sapienza, quando invece secondo ragioni umane, il dono della scienza <sup>7</sup>.

È importante notare, innanzi tutto, la distinzione tra *percipere* e *iudicare*: il primo atto indicando il coglimento puntuale e intuitivo della verità, il secondo un certo discorrere razionalmente intorno ad essa. Non solo l'*intelligere*, dunque, ma anche il *rationcinare* ha significato e valore in rapporto alla conoscenza umana della verità rivelata, il che sottolinea la consistenza e la capacità conoscitiva propria, redenta e perfezionata dalla *gratia*, che Tommaso riconosce alla *ratio* nella teologia. La *ratio*, infatti, è abilitata dalla *gratia* stessa, e cioè dall'illustrazione della *fides* e dai doni dello Spirito Santo, a giudicare della verità rivelata secondo due forme: quella della *sapientia*, dove la *ratio* giudica secondo ragioni divine, e cioè è resa partecipe, in qualche modo, della Luce con

<sup>7</sup> *S.Th.*, *IIa IIae*, q. 45, a.2, ad 3<sup>um</sup>: *intellectus habet duos actus: scilicet percipere, et iudicare. Ad quorum primum ordinatur donum intellectus: ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiae; sed secundum rationes humanas, donum scientiae.*

cui Dio stesso, nel Verbo, conosce e ordina le realtà; e quella della *scientia*, dove la ragione, guidata dallo Spirito Santo, giudica le stesse secondo ragioni umane.

Il primo modo, quello della *sapientia* in senso proprio, che è *de sursum descendens*<sup>8</sup> come dono dello Spirito Santo, il quale *omnia scrutatur etiam profunda Dei*<sup>9</sup>, Tommaso lo illustrerà ampiamente nella IIa IIae, *quaestiones* da 171 a 175. Egli vi spiega che la *sapientia*, per sé, è propria di tutti coloro che vivono in grazia, come dice *1 Gv* 2, 27: «unctio docet vos de omnibus» (è ciò che la tradizione della Chiesa definirà *sensus fidei*), ma che, al tempo stesso, è donata all'uno e all'altro dei credenti secondo diversi gradi<sup>10</sup>. Infatti:

Alcuni percepiscono il dono della sapienza in un grado più alto, sia quanto alla contemplazione delle cose divine, in quanto in realtà alcuni misteri più alti li conoscono e li possono manifestare agli altri; sia anche quanto alla direzione degli atti umani secondo regole divine, in quanto possono ordinare secondo esse non solo se stessi, ma anche gli altri. E questo grado della sapienza non è comune a tutti coloro che hanno la *gratia gratum facientem*, ma pertiene piuttosto alle *gratiae gratis datae*, che lo Spirito Santo «distribuisce come vuole», secondo quanto scrive *1 Cor* 12, 8ss<sup>11</sup>.

La *sapientia*, in quanto *gratia gratis data* che concerne la conoscenza degli *altiora mysteria*, è propriamente quella *prophetia* che, col linguaggio del Vaticano II, possiamo identificare coi

<sup>8</sup> *S.Th.*, IIa IIae, q. 45, a. 2, ad 2um: Tommaso cita *Gc* 3, 15.

<sup>9</sup> *S.Th.*, IIa IIae, q. 45, a. 2, *corpus*, con rinvio a *1 Cor* 2, 10.

<sup>10</sup> Cf. *S.Th.*, IIa IIae, q. 45, a. 5.

<sup>11</sup> *Ibid.*: *Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus "distribuit prout vult", secundum illud I ad Cor. 12, 8 sqq.*

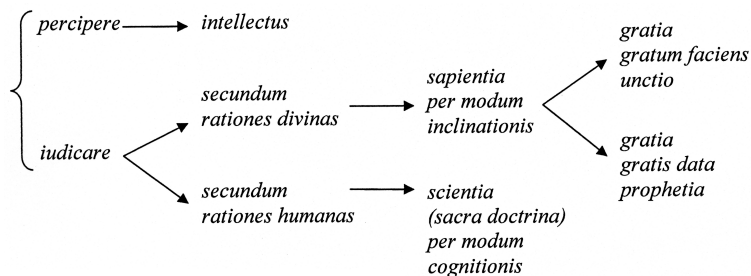
«charismata clarissima» (cf. *Lumen gentium*, 12) attraverso cui lo Spirito Santo arricchisce l'illustrazione e l'esperienza del mistero rivelato. Non per nulla, san Tommaso, con precisione, sottolinea che tramite tali *gratiae gratis datae* taluni vengono resi partecipi di alcuni misteri divini per manifestarli agli altri, in modo non solo da illuminare le loro menti ma anche da «ordinare» la loro esistenza. Ancora una volta torna qui, nell'ottica di una penetrante illustrazione teologica, l'ispirazione del *contemplari et contemplata aliis tradere* che muove e indirizza l'opera teologica dell'Aquinate. Da notare che la scelta del concetto di *prophetia* ha in Tommaso un duplice riferimento. Da un lato, rimanda al Nuovo Testamento, là dove si dice che la Chiesa è edificata «sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti» (*Ef* 2, 20); dall'altro, rinvia all'esperienza carismatica degli Ordini mendicanti. Ma perché vi sia autentica *prophetia* – egli prosegue – si richiedono:

l'ispirazione quanto all'elevazione della mente, secondo ciò che scrive Giobbe 32, 8: «l'ispirazione del Signore dà intelligenza»; e la rivelazione quanto alla percezione stessa delle realtà divine (...), per mezzo della quale è rimosso il velo dell'oscurità e dell'ignoranza, secondo ciò che scrive Giobbe 12, 22: «Colui che rivela il profondo dalle tenebre»<sup>12</sup>.

Tutto questo Tommaso intende quando parla di *cognitio per inclinationem* o *per connaturalitatem*, frutto del dono della sapienza da parte dello Spirito Santo. Da notare la forza pacata con cui egli sottolinea che la *revelatio* delle cose divine concesse dal dono della *sapientia* – che è una *gratia gratis data* capace d'intensificare il dono d'adesione alla verità rivelata mediante la fede –, rimuove il *velamen* dell'oscurità e dell'ignoranza, introducendo l'intelletto nella

<sup>12</sup> S.Th., IIa IIae, q. 171, a. 1 ad 4um: *inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Iob 32, 8 «Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam»: revelatio autem, quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia; per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiae velamen, secundum illud Iob 12, 22: «Qui revelat profunda de tenebris».*

percezione dei *profunda Dei*. Evidente, ancora una volta, il superamento dell'apofatismo quale riaffermazione del *velamen* impenetrabile e oscuro del mistero di Dio anche dopo la rivelazione. Accanto al dono della sapienza spirituale o, meglio, ad esso strettamente articolato, vi è quella sapienza propria della teologia, la quale è anch'essa illustrata da un dono dello Spirito Santo, la *scientia* e, come *scientia*, giudica le realtà divine, ricevute dalla rivelazione, e le realtà umane, dalla rivelazione illuminate, secondo ragioni umane: e cioè esercitando la ragione nella sua consistenza creata perfezionata dalla grazia. Possiamo cercare d'illustrare il pensiero di Tommaso in proposito col seguente schema:



Nell'articolo 8 della *quaestio* 1, san Tommaso sottolinea per ciò che, grazie all'uso della *ratio fide illustrata*, la teologia è per sé *scientia argumentativa*, una scienza, cioè, che è in grado di dar conto, razionalmente, delle verità di cui si occupa, collocandole con pertinenza e persuasività in dialogo con i punti di vista propri di altre scienze. Essa, certo, trascende tutte le altre scienze (cf. a. 5) e, in quanto «considera semplicemente la causa più alta di tutto l'universo, che è Dio», è massimamente sapienza<sup>13</sup>, ma ad essa

non pertiene provare i principi delle altre scienze, ma solo giudicare di essi: qualunque cosa, infatti, venga rinvenuta nelle altre scienze che ripugni alla verità di que-

<sup>13</sup> Cf. *S.Th.*, I, q. 1, a. 6.



sta scienza, va tutto considerato come falso, come dice 2 Cor 10, 5: «distruggendo i ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio»<sup>14</sup>.

La cosa notevole, e la novità rispetto ad Agostino, è che in questo modo la *ratio fide illustrata* non si limita soltanto alla *cognitio rerum temporalium*, ma, nel suo modo proprio, sviluppa in modo confacente alla natura umana creata, redenta e sopraelevata da Dio, una conoscenza ordinata, vera e certa delle realtà rivelate secondo ragioni umane. È sintomatico che proprio nel contesto dell'affermazione del valore e dell'esercizio della ragione, anche all'interno della fede, Tommaso formuli in modo molto chiaro l'assioma che compendia il suo tipico modo di concepire l'articolazione dinamica tra *ratio* e *fides*, *natura* e *gratia*:

Siccome infatti la grazia non sopprime la natura, ma la perfeziona, la ragione naturale deve servire alla fede, così come l'inclinazione naturale della volontà asseconda la carità. Per cui anche l'Apostolo dice in 2 Cor 10, 5: «Rendendo ogni intelligenza soggetta all'obbedienza di Cristo»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> S.Th., I, q. 1, a. 6, ad 2um: *non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis: quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum: unde dicitur II Cor. 10, 4 sq: «consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei»*. Come Tommaso spiega nell'articolo 8, quando chi avversa non crede alla rivelazione «non resta più la via di provare gli articoli della fede per mezzo della ragione, ma [quella] di dissolvere le ragioni, se questi le induce, contro la fede. Poiché, infatti, la fede inerisce alla verità infallibile, ed è impossibile dimostrare il contrario di ciò che è vero, è chiaro che le prove che vengono addotte contro la ragione, non sono argomentazioni, ma argomenti solubili» (*non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta*).

<sup>15</sup> S.Th., I, q. 1, a. 8, ad 2: *Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et Apostolus dicit, 2 ad Cor 10, 5: «in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi»*.

In conclusione, Tommaso ribadisce che il compito della teologia è null'altro che *contemplari in Christo profunda Dei et contemplata aliis tradere*. E con ciò è varcata la soglia dell'apofatismo dionisiano, mentre, rispetto ad Agostino, si afferma che anche la *ratio fide illustrata* – e non solo l'*intellectus* – è chiamata a svolgere la sua propria funzione in ordine all'illustrazione della verità rivelata. Tanto che Tommaso non ha timore d'affermare che «l'abito della scienza, per quanto è nell'intelletto, rimane nell'anima separata»<sup>16</sup>. Anche nel Regno dei Cieli, in altri termini, la natura creata e la ragione non saranno assorbite nella contemplazione di Dio ma, in altro modo, fruiranno, e in pienezza!, del loro esercizio in relazione a Lui e alle cose create viventi secondo pienezza in Lui.

### 3. IL “SOGGETTO” DELLA TEOLOGIA: DIO E TUTTE LE REALTÀ CREATE IN RELAZIONE A DIO

Giungiamo così all'articolo 7 che, dopo aver delineato lo statuto epistemico e il metodo proprio della *sacra doctrina*, si occupa del *Subiectum huius scientiae*. Tommaso usa intenzionalmente il concetto di *Subiectum*, distinto da quello, a tutta prima più prevedibile, di *obiectum*. Nella sua epistemologia teologica tale distinzione, in realtà, è pregnante e persino decisiva. Così la evidenzia P. Torrell:

Il “soggetto” è la realtà extramentale che la scienza cerca di conoscere (...). Ma questa realtà esterna non sarà conosciuta se non nella misura in cui il conoscente potrà appropriarsene interiormente e farla esistere nella sua intelligenza. Ciò è reso possibile tramite le idee, che formiamo a partire dalla realtà e che chiamiamo “concetti”. Essi costituiscono tante prese d'intelligenza sulla realtà esterna e sono essi che formano “l'oggetto” della scienza.

<sup>16</sup> S.Th., I, q. 89, a. 5: *habitus scientiae, secundum quod est in intellectu, manet in anima separata*.

za. Tommaso definisce così l'oggetto della scienza come l'insieme delle conclusioni che essa giunge a stabilire circa il suo soggetto. (...) questa distinzione (...) ha il merito di ricordare che la prima realtà conosciuta, l'oggetto, non costituisce il soggetto e dunque non può essere il fine perseguito dal sapere; in rapporto a questo fine non ha che un valore strumentale. L'oggetto non esprime nemmeno il tutto del soggetto e, di fatto, bisogna moltiplicare i concetti e rapportarli tra di loro con un giudizio di esistenza affinché l'intelligenza sia in grado di esprimere qualcosa del soggetto <sup>17</sup>.

Senza voler forzare il senso dell'intenzione di Tommaso, si può inoltre presumere che trattare Dio come *Subiectum* voglia anche esprimere la consapevolezza e il rispetto della soggettività trascendente e libera di Colui di cui si tratta nella teologia: anche perché – come s'è già spiegato – è per iniziativa gratuita di Dio che sono rivelate quelle verità a partire dalle quali si costruisce l'edificio della *sacra doctrina*. La *theologia*, spiega infatti Tommaso, nel termine stesso che la designa, dichiara il suo essere *sermo de Deo*, discorso intorno a Dio reso possibile, in definitiva, da Dio che Si rivela: divenendo così Egli stesso lo specifico *Subiectum* della *theologia*. La *theologia* è dire Dio a partire dal dirSi di Dio.

Con grande finezza e con altrettanta energia speculativa, Tommaso sviluppa con precisione il significato di questo asserto. Affermare che Dio è *Subiectum* della teologia significa che *omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*. Il dettato è chiaro: Dio è *Subiectum* della teologia sia in Sé, sia in quanto è principio e fine di tutte le cose. Ma che cosa significa, allora, l'espressione concisa e quasi intraducibile *sub ratione Dei*? Essa, infatti, se è a tutta prima evidente, dischiude in definitiva un abisso.

<sup>17</sup> P. Torrell, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, tr. it., Città Nuova, Roma 1998, p. 19.

Possiamo dire, intanto, che la *ratio* in base alla quale vengono trattate tutte le cose in teologia è quella che risiede in Dio stesso: riguarda ciò che pertiene a Dio in quanto Egli è Dio e come tale Si rivela e opera. In questo senso, è Dio per primo, ovviamente, il *Subiectum* della teologia, Dio conosciuto in Sé e a partire da Sé, in ciò appunto per cui è Dio; ma lo sono poi anche tutte le cose create, in quanto la loro ragione ultima è Dio, essendo Egli, proprio in quanto Dio, il principio e il fine del loro essere e del loro divenire. Le realtà create, in altri termini, vengono trattate nella teologia secondo quella relazione, a loro essenziale, per cui esse non sussistono in sé e per sé, ma da Dio e per Dio. In ciò sta propriamente la differenza tra la considerazione del filosofo e quella del teologo, da Tommaso già illustrata nella *Summa contra Gentiles*: mentre il primo considera «ciò che alle creature conviene secondo la loro natura», il teologo «considera soltanto ciò che ad esse conviene *secundum quod sunt ad Deum relata*». Di qui deriva, di conseguenza, il diverso *ordo disciplinae* seguito dalle due:

Infatti, in filosofia, la quale considera le creature in se stesse per giungere alla conoscenza di Dio, il primo oggetto da considerare sono le creature, e l'ultimo è Dio. Invece nella dottrina della fede, la quale non considera le creature che in ordine a Dio, prima va considerato Dio e poi le creature. Di qui la maggiore perfezione di quest'ultima: perché somiglia di più alla conoscenza di Dio, il quale conosce le cose solo conoscendo Se stesso <sup>18</sup>.

Il *Subiectum* della teologia è dunque Dio in Sé e le realtà create in (relazione a) Dio. Il *sub ratione Dei* ha perciò un significato tanto oggettivo quanto soggettivo: indica l'oggetto "materiale" che è trattato in teologia (Dio in Sé e le realtà create in [rela-

<sup>18</sup> *Contra Gent.*, 2, c. 4: *Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis, in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur.*

zione a] Dio), ma anche l'oggetto "formale", quella luce (la rivelazione di Dio mediante il Verbo nello Spirito Santo) che permette, ed essa sola, di conoscere Dio in Sé e le cose create in (relazione a) Dio. È per questo motivo – come già affermato all'articolo 3 – che la teologia è una *scientia* e una scienza unica, pur nelle sue molteplici articolazioni disciplinari, in quanto tutte le cose che sono oggetto di divina rivelazione *communicant in una ratione formali obiecti*.

Quest'impostazione epistemica permette di rispondere all'obiezione fondamentale che Tommaso si pone, all'inizio dell'articolo 7, e che egli non sottovaluta affatto: come si può dire che Dio è *Subiectum* di questa scienza se, come scrive il Damasceno, «in Deo quid est, dicere impossibile est»<sup>19</sup>? Tommaso non contesta, tutt'altro, l'affermazione secondo cui di Dio, per sé, non si può conoscere il *quid est*, e cioè l'essenza, anche se poi mostrerà che, per grazia, l'uomo è chiamato, come a suo fine ultimo, precisamente a conoscere l'essenza stessa di Dio<sup>20</sup>. Ma quest'affermazione non può essere presupposta come data all'inizio. Andrà piuttosto ricavata, a suo tempo, e dimostrata *a partire dalla rivelazione*. E tuttavia Tommaso prende sul serio l'affermazione per cui – secondo i dettami aristotelici – è necessario al costituirsi d'una scienza partire dalla definizione del suo oggetto. E risponde dicendo che, come peraltro avviene in diverse scienze, anche in teologia, in luogo della definizione di Dio, da cui è impossibile partire, si parte dall'effetto, di natura o di grazia, del suo agire, che è da noi conoscibile. In altri termini: il punto di partenza della *sacra doctrina* non è il *quid est* di Dio, ma l'effetto del suo agire che noi possiamo conoscere: nella creazione e nella redenzione. Di qui si risale alla conoscenza di Dio, il quale, mediante la rivelazione di Sé in Cristo, ci permetterà poi di conoscere tutta la realtà «sub ratione Dei». Quest'affermazione è molto importante, dal punto di vista epistemico. La conoscenza di Dio, secondo san Tommaso, non solo è possibile, ma va costruita con pertinenza a partire dal-

<sup>19</sup> *De Fide Orthodoxa*, 1, 4.

<sup>20</sup> Cf. *S.Th.*, I, q. 12: *Quomodo Deus a nobis cognoscatur*.

l'operare di Dio. E cioè, concretamente, 1) *a partire dalla creazione*: le realtà create in sé e nel loro stesso essere create rinviano a Dio e dicono qualcosa del suo essere e dei suoi attributi; e 2) *a partire dalla rivelazione*: ciò che Dio ha detto e ha operato nella *historia salutis* e, in modo culminante, in Gesù Cristo, suo Verbo fatto carne. Nel secondo caso, evidentemente, proprio in grazia della rivelazione che Dio fa di Se stesso, è possibile entrare, in certo modo, nell'intimità di Dio e di lì, per la fede, conoscere Dio e le cose create *sub ratione Dei*.

Il *De Deo* di Tommaso è costruito in conformità a questo metodo. Esso presuppone, dunque, da un lato, un'accurata fenomenologia e metafisica dell'essere creato e, in particolare, dell'uomo, culmine e sintesi della creazione in quanto fatto «a immagine e somiglianza di Dio»; e, dall'altro, un'altrettanta accurata esegesi della Sacra Scrittura quale attestazione della rivelazione e, in seconda battuta, della Tradizione dogmatica e teologica della Chiesa quale trasmissione interpretativa vincolante, a diversi livelli, della Sacra Scrittura. Il *De Deo* presuppone questa ricerca antecedente, testimoniata ampiamente dall'attività di commentatore sia degli scritti filosofici (soprattutto di Aristotele), sia, innanzi tutto, dell'Antico e Nuovo Testamento, attività svolta senza posa da san Tommaso lungo tutto l'arco del suo magistero <sup>21</sup>. Questa ricerca positiva delle "fonti" offre a Tommaso il materiale ch'egli poi dispone architettonicamente e penetra speculativamente *secundum ordinem disciplinae* nella *Summa Theologiae*.

#### 4. LA VERITÀ RIVELATA TRA METAFORA E ARGOMENTAZIONE

Negli ultimi tre articoli della *quaestio* 1, quelli da 8 a 10, Tommaso si sofferma ampiamente e in modo circostanziato sul metodo specifico della teologia. In esso, innanzi tutto, come già

<sup>21</sup> Cf. G. Émery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004.

ampiamente egli stesso ha anticipato, la *ratio* trova un suo proprio e necessario ambito di esercizio. La *sacra doctrina*, infatti, è *scientia vera* e dunque è per sé *argumentativa*. Nell'articolo 8, Tommaso illustra questo dato affermando che:

come le altre scienze non argomentano al fine di provare i loro principi, ma a partire dai (loro) principi argomentano al fine di ostendere altre cose nelle medesime scienze; così questa dottrina non argomenta per provare i suoi principi, che sono gli articoli della fede; ma da essi procede per ostendere qualcos'altro, come l'Apostolo, in 1 Cor 15, 12ss, dalla risurrezione di Cristo argomenta per provare la risurrezione di tutti <sup>22</sup>.

Ciò significa che la ragione umana, per sé, non può istituire la verità dei principi su cui poggia l'edificio della *sacra doctrina*. Essi, propriamente, sono quegli articoli di fede che derivano la loro autorità e la loro verità dalla rivelazione di Dio trasmessa dalla Chiesa. In altri termini, la rivelazione è il principio oggettivo della teologia e la fede ne è il principio soggettivo, e nel necessario rapporto tra questi suoi due principi la teologia fonda la sua verità e la sua certezza. È vero, infatti, che l'argomento *ex auctoritate*, nella prospettiva della *ratio*, è il più debole – come afferma Boezio (cf. il suo commento ai *Topici* di Cicerone 1, 6) –, ma ciò non accade per la teologia, perché, nel suo caso, l'*auctoritas* è quella di Dio stesso che rivela:

*argumentari ex auctoritate* è massimamente proprio di questa dottrina: a motivo del fatto che i principi di questa dottrina si hanno per rivelazione, e così è necessario che si creda all'autorità di coloro ai quali fu fatta la rive-

<sup>22</sup> *S.Th. I, q. 1, a. 8: sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum; sicut Apostolus, I ad Cor. 15 [12 sq.], ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam.*

lazione. Né ciò deroga alla dignità di questa dottrina: infatti, benché il luogo a partire dall'autorità che si fonda sopra la ragione umana sia il più debole; tuttavia, il luogo a partire dall'autorità che si fonda sulla rivelazione divina, è il più efficace <sup>23</sup>.

Ne deriva che nel credere agli articoli di fede in forza dell'autorità della rivelazione divina, *fides infallibili veritati innititur* (la fede si fonda sulla verità infallibile) <sup>24</sup>, in quanto *innititur revelationi Apostolis e Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt* (si fonda sulla rivelazione fatta agli Apostoli e ai Profeti, che scrissero i libri canonici) <sup>25</sup>. È evidente che qui Tommaso intende chiaramente affermare, al di là d'ogni possibile dubbio, che la verità con cui ha a che fare la teologia è quella della rivelazione divina attestata dalla Scrittura. La verità della rivelazione, dunque, è mediata da coloro che hanno scritto i libri canonici, siano essi Apostoli o Profeti: distinzione che probabilmente rimanda, da un lato, a chi è stato chiamato e inviato dal Cristo, appunto come Apostolo, ad attestare e trasmettere la verità della rivelazione da Lui stesso proposta; e, dall'altro, a chi è stato ispirato a penetrarne e comunicarne il mistero. D'altra parte, il fatto che i principi della *sacra doctrina* siano gli articoli della fede rimanda alla mediazione della Chiesa che, sulla base della Scrittura e in virtù dell'assistenza dello Spirito Santo, ha enucleato e proposto le principali verità della fede.

Tommaso non istruisce qui formalmente la questione del rapporto tra Rivelazione, Sacra Scrittura e – noi diremmo – Tradizione, ma tiene a rimarcare l'indiscusso primato della Scrittura quale attestazione della rivelazione stessa. Ne consegue che:

<sup>23</sup> S.Th. I, q. 1, a. 8, ad 2um: *argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae: eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae: nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.*

<sup>24</sup> S.Th. I, q. 1, a. 8, c.

<sup>25</sup> S.Th. I, q. 1, a. 8, ad 2um.



Delle autorità della Scrittura canonica (la *sacra doctrina*) fa uso in senso proprio, argomentando di necessità, mentre delle autorità degli altri dottori della Chiesa (fa uso) quasi arguendo a partire da argomenti propri, ma secondo probabilità <sup>26</sup>.

Ma se la Sacra Scrittura è il luogo proprio d'attestazione della rivelazione divina, a partire dalla quale occorre argomentare in teologia, è necessario allora affrontare la questione della forma espressiva della verità rivelata di cui la Scrittura fa uso, per poterla interpretare in modo corretto, attingendo in essa e per mezzo di essa la rivelazione che essa attesta e tramanda. Ciò significa, di fatto, mettere a fuoco la questione del linguaggio mediante il quale la rivelazione è attestata e trasmessa dalla Scrittura. È ciò che Tommaso fa negli articoli 9 e 10, con cui si chiude la *quaestio* 1.

Non sfugga il peso di questa indicazione. Essa, infatti, non solo sottolinea che la mediazione unica della rivelazione è la Scrittura – ovviamente letta e interpretata nella Chiesa –, ma richiama anche alla necessità di cogliere la struttura e la dinamica linguistica propria della Scrittura stessa come veicolo adeguato della *res* rivelata. Di fatto, Tommaso affronta in quest'ottica due problemi, che sono sapientemente collocati in una linea di progressione e approfondimento. Innanzi tutto, s'interroga sulla ragione per cui la Sacra Scrittura usa di preferenza un linguaggio metaforico piuttosto che un linguaggio propriamente razionale o scientifico. Di qui passa poi, in seconda battuta, alla questione dei "sensi" della Scrittura, e cioè dei diversi livelli di significato che, proprio a motivo del linguaggio metaforico in essa usato, sono rinvenibili nella Scrittura stessa. Egli cita in proposito l'*auctoritas* di Gregorio Magno (20 *Moralium* [c. 1]): «Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suae more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium» <sup>27</sup> (la Sacra Scrittura

<sup>26</sup> *Ibid.*: *Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter.*

<sup>27</sup> *S.Th.* I, q. 1, a. 10.

trascende tutte le scienze in ragione del modo stesso del suo linguaggio: perché in un solo e medesimo discorso, mentre narra l'evento, trasmette il mistero). Tommaso, dunque, nell'articolo 9 s'occupa del *modus significandi* tipico della Sacra Scrittura e nell'articolo 10 dell'accesso, attraverso di esso, alle *res significatae* dalla rivelazione.

È spontaneo chiedersi, in primo luogo, perché e in quale senso Tommaso colga nel linguaggio metaforico il *proprium* del *modus significandi* tipico della Scrittura. Il fatto è che egli, a motivo sia del contesto culturale in cui è immerso sia del concetto di scienza di derivazione aristotelica di cui fa uso, non percepisce formalmente la connessione strutturale tra il darsi della rivelazione e la sua forma intrinsecamente storica: e cioè il suo essere evento da Dio che interPELLA nella storia la ragione/libertà dell'uomo. La rivelazione è infatti da lui concepita essenzialmente come trasmissione, mediante il linguaggio, di verità le quali, è evidente, non sono mera dottrina ma comunicazione della *res* che esprimono. Né sfugge a Tommaso, come mostra la citazione di Gregorio Magno, che la *locutio* propria della Scrittura è *narratio* di gesta, e cioè di eventi, ma ciò che in definitiva polarizza l'attenzione è il *mysterium*, e cioè la *res* che nei gesta è insieme nascosta e rivelata. La *narratio rerum gestarum*, pertanto, è colta non tanto nella prospettiva del darsi storico della rivelazione quale evento (come in teologia avverrà, di fatto, solo nel XX secolo con qualche significativo anticipo nel secolo precedente), ma quale peculiare *modus significandi*, quello metaforico appunto, della trasmissione della verità rivelata. Ne consegue che, per Tommaso, diventa indispensabile chiedersi la ragione di tale *modus significandi*, la quale non potrà che essere colta nella peculiarità della trasmissione della rivelazione che solo tale *modus* in forma pertinente propizia e realizza.

Nell'articolo 10, Tommaso argomenta dunque la ragione per cui l'uso di un linguaggio metaforico è non solo di fatto, ma per intrinseca necessità, quello proprio della *sacra doctrina*. La metafora, infatti, secondo la ben nota descrizione offertane da Aristotele nella Poetica a partire dall'etimologia (*metà-phérein, trasportare*), «consiste nel dare a una cosa un nome che appartiene a un'altra» (21, 1457, b7). Essa, cioè, dà il nome a qualcosa d'altro

rispetto a ciò che designa di per sé, qualcosa che così – attraverso questa trasposizione – si rende presente al conoscere, custodendo ed esprimendo la sua alterità rispetto al significato originario della parola usata. La metafora, dunque, è per Tommaso presentazione di una verità «sub similitudine».

Ora, è proprio questo che accade nella rivelazione di Dio attestata dalla Sacra Scrittura: Dio comunica all'uomo le verità che sono via alla salvezza «sub similitudine». Ciò corrisponde, innanzi tutto, alla provvidenza divina che viene incontro alle creature secondo quanto è proporzionato alla loro natura. Spiega Tommaso:

È cosa naturale per l'uomo che attraverso le realtà sensibili giunga a quelle intelligibili: perché ogni nostra conoscenza ha il suo inizio dal senso. Per questo convenientemente, nella Sacra Scrittura, sono trasmesse a noi delle (verità) spirituali sotto metafore di realtà corporali. E questo è ciò che dice Dionigi nel cap. 1 della *Gerarchia Celeste*: È impossibile che a noi risplenda il raggio divino, se non velato tutto intorno dalla varietà dei sacri veli <sup>28</sup>.

Il pensiero di Tommaso è chiaro: il *radius divinae revelationis* raggiunge il suo destinatario velandosi in una figura sensibile, ma proprio così custodendo e offrendo in essa la verità che intende comunicare. Ed è precisamente questo fatto, e cioè il dimorare e l'offrirsi della verità rivelata sotto le figure sensibili attraverso le quali essa è trasmessa agli uomini – nota acutamente l'Aquinate – a non permettere

che le menti di coloro ai quali è fatta la rivelazione restino nelle similitudini, ma (piuttosto) le elevi alla conoscenza delle verità intelligibili; e per mezzo di coloro ai

<sup>28</sup> S.Th., I, q. 1, a. 9: *Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in Sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius, 1 cap. «Caelestis Ierarchiae»: Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.*

quali è stata fatta la rivelazione, anche altri siano istruiti circa queste verità <sup>29</sup>.

Ciò che determina la conoscenza umana a non fissarsi sul significato della similitudine in quanto tale, ma a trasgredirlo nella direzione del significato altro in essa deposto dalla rivelazione, è appunto il dato oggettivo, ontologico, della presenza della verità intesa da Dio nella metafora offerta alla conoscenza dell'uomo. È evidente che Tommaso vede e giudica le cose, in questa sede, dall'alto, da Dio, come ha precisato determinando l'oggetto e il metodo propri della *sacra doctrina*. Ma è significativo notare come, in questo modo, egli dà teologicamente ragione dell'intenzionalità propriamente ontologica della metafora, in grazia della quale essa gode d'una specifica validità nella comunicazione delle verità rivelate. È interessante sottolineare, in proposito, la convergenza tra l'analisi della verità metaforica, in prospettiva teologica, offerta da Tommaso e quella, in prospettiva filosofica, offerta da Paul Ricoeur nella sua ormai classica *La métaphore vive*, dove, tra l'altro, nell'ottavo studio, *Metafora e discorso filosofico*, egli dedica ampio spazio al pensiero dell'Aquinate. Ricoeur sottolinea infatti che all'origine del processo metaforico

c'è quella che chiamerei la veemenza ontologica di una intenzione semantica (che proviene) da un campo ignoto di cui porta il presentimento. È questa veemenza ontologica che strappa il significato dal suo primo ancoraggio, lo libera come forma di un movimento e lo trasferisce in un campo nuovo <sup>30</sup>.

La metafora, in altri termini, fonda il suo statuto veritativo sul significato ontologico nuovo e altro verso cui è attratto, in un movimento di transignificazione, il significato primo e usuale del

<sup>29</sup> S.Th., I, q. 1, a. 9: *Ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilem; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruantur.*

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1981, p. 396.

termine che funge da metafora. Essa, in tal modo, introduce il conoscere in un mondo altro da quello sensibile, mettendo realmente in relazione colui che conosce con ciò che gli si dà a conoscere, grazie alla mediazione della metafora, di quest'altro mondo che per sé gli è ignoto. Tommaso, in modo convergente, vedendo cioè le cose dal punto di vista della rivelazione, fonda la verità della metafora nell'evento per cui Dio stesso comunica, in forma accessibile all'uomo, e cioè mediante metafore, la verità divina.

L'Aquinate, dunque, riconosce ed esplicita con nettezza il fondamento ontologico della verità della rivelazione trasmessa attraverso il *modus significandi metaphoricus*. Compito della *sacra doctrina* sarà di sviluppare, a partire dall'apprensione della verità offerta dalla Sacra Scrittura nel *modus metaphoricus*, un discorso nel *modus argumentativus* che le è proprio, com'egli stesso ha spiegato nell'articolo 8: *utrum haec doctrina sit argumentativa*. La verità di cui tratta la *sacra doctrina*, in effetti, non è altra da quella che è attestata dalla Sacra Scrittura, da cui la riceve. Diverso è soltanto il *modus significandi* che è proprio dell'una e dell'altra: il *modus argumentativus* è secondo rispetto al *modus metaphoricus*, dal quale dipende nella recezione della verità. Ma al tempo stesso il *modus argumentativus* ha una sua plausibilità e necessità – come Tommaso ha mostrato negli articoli precedenti – per soddisfare alle esigenze intrinseche della *ratio fide illustrata*, che è chiamata a illustrare persuasivamente il significato e l'ordine della verità rivelata. Dal punto di vista filosofico, è interessante l'articolazione tra i due discorsi proposta da P. Ricoeur:

Da un lato il discorso speculativo trova la sua possibilità nel dinamismo semantico dell'enunciazione metaforica, e dall'altro il discorso speculativo ha al proprio interno la sua necessità, nella messa in atto delle possibilità di articolazione concettuale. Sono possibilità che appartengono allo spirito stesso, meglio coincidono con lo spirito che riflette su se stesso <sup>31</sup>.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 391.

Senza mai dimenticare che l'uso della *ratio* nella *sacra doctrina*, così come – nel loro modo – in tutte le altre scienze, ma senz'altro ancor più che in esse, tende per sé all'*intellectus*. Come spiega M.D. Chenu:

La teologia come scienza è discorsiva (...), ma, partita dalla fede e dall'intelletto divino («Il principio prossimo di questa scienza è la fede, ma il primo è l'intelletto divino»<sup>32</sup>), essa vi ritorna senza posa, e vi riconduce tutto ciò che ha raccolto ed elaborato. È la *resolutio* – ispirata e garantita da questa comunione (*continuatio*), che viene realizzata fin dall'inizio dalla fede, e che, nel mistero, ci offre «la sostanza di ciò che speriamo» (san Paolo)<sup>33</sup>.

Possiamo concludere l'analisi di questo importante tassello dell'istruzione che Tommaso ci offre dello statuto epistemico della *sacra doctrina*, dicendo che egli, utilizzando al meglio gli strumenti concettuali a sua disposizione, articola con pertinenza la relazione tra: 1) la rivelazione come comunicazione della verità da parte di Dio all'uomo, 2) l'attestazione di essa mediante il linguaggio metaforico di cui fa uso la Sacra Scrittura, 3) la ripresa speculativa della stessa nella *sacra doctrina*. In tal modo, non solo fonda la portata veritativa della *sacra doctrina* sulla rivelazione, ma dà conto del significato e del modo proprio della mediazione scritturale, mediante la quale la verità rivelata giunge all'uomo e offre il suo contenuto proprio e imprescindibile di verità all'esercizio speculativo della *sacra doctrina*.

D'altra parte, il *modus metaphoricus* attraverso cui ci è donata la rivelazione – sottolinea Tommaso a conclusione dell'articolo 9 – è il più rispettoso della trascendenza e dell'eccedenza della verità divina, e offre un chiaro richiamo all'esercizio del *modus argumentativus*, che mai deve presumere di poter oggettivare compiutamente nella concettualità l'inesauribilità della verità di Dio. Proprio la presenza, nella Sacra Scrittura, di metafore che pren-

<sup>32</sup> San Tommaso, *Exp. s. librum Boethii de Trin.*, q. 2, a. 2, ad 7.

<sup>33</sup> M.D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII sec.*, cit., p. 131.

dono a oggetto le realtà materiali più infime, aiuta infatti a liberare l'animo umano dall'errore:

Appare manifesto che queste metafore non sono dette in modo proprio delle realtà divine: il che potrebbe essere dubbio, se si descrivessero le realtà divine sotto le figure delle realtà più nobili (...) (inoltre) questo modo (di significare) è più conveniente alla conoscenza che abbiamo di Dio in questa vita. Infatti, è maggiormente manifesto a noi di Dio che cosa Egli non è, piuttosto di che cosa Egli è: pertanto le similitudini di quelle cose che maggiormente sono lontane da Dio, ci fanno avere una valutazione più vera che Dio è al di sopra di quello che di Lui diciamo o pensiamo <sup>34</sup>.

##### 5. L'ORIZZONTE CRISTOLOGICO DELL'UNITÀ/PLURALITÀ DELLA VERITÀ RIVELATA

Precisata, nell'articolo 9, la portata ontologica del *modus significandi metaphoricus* proprio della Scrittura, Tommaso, nell'articolo 10, s'interroga sulla unità e/o pluralità di significato della verità rivelata che così ci è trasmessa. La questione è di comprendere secondo quale modalità avvenga correttamente il passaggio – secondo il linguaggio invalso nella tradizione cristiana – tra il *sensu letterale*, per sé contenuto nella Scrittura, e il *sensu spirituale* che dal primo si dischiude. La determinazione di tale modalità è delicata perché, da un lato, si può ridurre la verità contenuta nel-

<sup>34</sup> S.Th., I, q. 1, a. 9: *Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis: quod poset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a orporibus nobilius excogitare noverunt (...) hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriores nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus.*

la Scrittura al solo senso letterale e, dall'altro, si può invece disancorare il senso spirituale dal suo intrinseco riferimento al senso letterale <sup>35</sup>.

Tommaso sviluppa in proposito, con coerenza, la prospettiva chiaramente ontologica esposta nel precedente articolo. Il senso letterale, infatti, è «quello che l'autore intende» e, dunque, nel caso della Sacra Scrittura, è quello inteso da Dio stesso, che ne è l'autore ultimo. Ne consegue, senz'ombra di dubbio, che «tutti (gli altri sensi) sono fondati su di uno solo, e cioè quello letterale, dal quale soltanto si può trarre argomento». D'altra parte – come si è spiegato nel precedente articolo – «il senso letterale non è la figura stessa, ma ciò che è figurato», in conformità al *modus significandi metaphoricus* in cui la Scrittura trasmette la verità rivelata.

Infatti – esemplifica Tommaso – quando la Scrittura parla del braccio di Dio, il senso letterale non è che in Dio vi sia un membro corporale di tal fatta, ma ciò che per mezzo di questo membro è significato, e cioè la potenza operativa. In ciò è evidente che al senso letterale della Sacra Scrittura non può mai essere ascripto il falso <sup>36</sup>.

Dunque, il senso letterale connota propriamente la verità che Dio ha inteso rivelare. Tommaso lo designa anche – secondo un uso di cui andrebbe ricostruito il significato – *historicus*: in quanto esprime quella verità che, in forma storicamente circostanziata, Dio ha rivelato all'agiografo e, tramite lui, all'umanità. Risultano da ciò del tutto evidenti il primato e l'imprescindibilità del senso letterale rispetto al senso spirituale: sia perché esso è primo, innanzi tutto ontologicamente, rispetto a quello spirituale; sia perché quest'ultimo di esso non potrà fare a meno né con esso potrà mai essere in contrasto.

<sup>35</sup> Sullo sviluppo di questo tema nel Medioevo, cf. i classici studi di M.D. Chenu e H. De Lubac.

<sup>36</sup> *S.Th.*, I, q. 1, a. 10: *Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est literalis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.*



Ma che cos'è allora, propriamente, il senso spirituale, e come s'esprime in concreto? Esso non va inteso a partire da quella comparazione contrappositiva e riduttiva a cui, a tutta prima, potrebbe indurre un'interpretazione superficiale del significato dei termini «letterale» e «spirituale». Se, infatti, «letterale», nel significato che gli riconosce Tommaso, non designa la «lettera» contrapposta alla verità nascosta che in essa è offerta, ma la *res* intesa (da Dio) nella metafora, «spirituale» non significa qualcosa di sovraggiunto ed etereo, sganciato dal senso letterale: ma un'ulteriore dimensione di verità già contenuta, in qualche modo – metaforicamente appunto –, nella verità proposta dal senso letterale. In altri termini: la verità o *res* che è significata dal senso letterale per sé è pregna d'ulteriori verità o *res*, cui essa rimanda e che della prima esplicitano l'interiore ricchezza. Ciò è proprio della rivelazione di Dio che è una e insieme è molteplice, in quanto si dipana nello spazio e nel tempo e abbraccia intenzionalmente tutta la realtà. Così spiega Tommaso:

L'autore della Sacra Scrittura è Dio, nella cui potestà è non solo di accomodare le parole a significare [una verità], il che pure l'uomo può fare, ma anche le realtà stesse. E pertanto, se in tutte le scienze le parole significano, ciò ha di proprio questa scienza che le stesse realtà significate attraverso le parole, significano a loro volta qualcosa. Pertanto quel primo significato, mediante il quale le parole significano una realtà, pertiene al primo senso, che è il senso storico o letterale. Mentre quel significato, mediante il quale le realtà significate per mezzo delle parole a loro volta significano altre realtà, si dice senso spirituale, che sopra quello letterale è fondato e lo suppone <sup>37</sup>.

<sup>37</sup> *Ibid.*: *auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit.*

La chiave dell'argomentazione di Tommaso sta dunque nel fatto ch'egli interpreta la *res* o verità che è significata dal senso letterale come per se stessa rinvianti a un altro livello di significato, che è altrettanto reale e vero. Nella rivelazione, in altri termini, non solo le parole (dette o utilizzate, in qualche modo, da Dio) significano una realtà/verità, ma questa stessa realtà/verità, a sua volta, può significare un'altra realtà/verità che per sé è connessa alla prima. Anzi, a ben vedere, la realtà/verità significata dal senso letterale per sé rinvia a una molteplicità di altre realtà/verità che con essa sono connesse dal punto di vista della storia della salvezza o dal punto di vista dell'*analogia fidei*<sup>38</sup>. In questo modo, Tommaso offre un saldo ancoraggio ontologico al senso spirituale il quale, come affermava la tradizione cristiana più accreditata, è triplice: allegorico, tropologico o morale, e anagogico.

Questo senso spirituale si distingue in una triplice forma. Come infatti dice l'Apostolo nella lettera agli Ebrei 7, 19, la legge antica è figura della legge nuova; e la stessa legge nuova, come dice Dionigi nella *Gerarchia eccle-*

<sup>38</sup> È in questo contesto, penso, che va intesa un'affermazione di Tommaso nel *corpus* dell'articolo 10, che ha suscitato non poco imbarazzo nei commentatori. Dopo aver esplicitato il triplice significato del senso spirituale, Tommaso ritorna al senso letterale e sottolinea: *Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII Confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus* (Poiché in verità il senso letterale è quello che l'autore intende, e l'autore della Sacra Scrittura è Dio, che tutte le cose simultaneamente comprende mediante il suo intelletto, non è sconveniente – come dice Agostino nel l. 12 delle *Confessioni* [c. 13] – se anche secondo il senso letterale in un medesimo testo della Scrittura vi siano più sensi). La difficoltà dei commentatori deriva dal modo in cui essi intendono il senso letterale, sottolineandone la portata realistica in modo rappresentativo o fattuale, per cui non si può dare più di un significato secondo il senso letterale. Ma se invece si tiene conto dello statuto metaforico della verità del senso letterale (come Tommaso ha fatto nell'articolo 9), allora diventa plausibile una pluralità di significati anche secondo il senso letterale: una verità espressa metaforicamente, infatti, è per sé aperta a una pluralità d'interpretazioni che non sono espressioni meramente soggettive, ma sono radicate ontologicamente nella ricchezza della verità che è espressa dalla metafora. In questo orizzonte, la posizione di Tommaso non è lontana da quella di un'ermeneutica ontologica nel senso moderno del termine.

*siastica* [c. 5] è figura della gloria futura: inoltre, nella legge nuova, quelle realtà che sono state compiute nel Capo, sono segni di quelle che noi dobbiamo compiere. Pertanto, rispetto a quelle realtà che sono della legge antica e significano quelle realtà che sono della legge nuova, si dà il senso allegorico; mentre rispetto a quelle realtà che in Cristo sono state fatte o che significano Cristo e sono segni di quelle realtà che noi dobbiamo compiere, si dà il senso morale; infine, rispetto a quelle che significano quelle realtà che sono nella gloria eterna si dà il senso anagogico <sup>39</sup>.

È evidente che Tommaso, in questo testo, articola le varie espressioni del senso spirituale in base a due coordinate fondamentali: quella del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, e quella, a partire dal Nuovo Testamento, tra cristologia, ecclesiologia ed escatologia. E lo fa secondo questo schema:



Le realtà significate dal senso letterale in riferimento all'Antico Testamento (ad esempio il sacrificio di Isacco), oltre al senso letterale, rimandano al senso spirituale allegorico o tipologico (il sacrificio di Isacco è figura o tipo del sacrificio di Cristo). A loro volta, le realtà significate dal senso letterale in riferimento al Nuovo Testamento (ad esempio il sacrificio di Cristo sulla croce)

<sup>39</sup> *Ibid.*: *Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit apostolus, ad Hebr. 7, 19, lex vetus figura est novae legis, et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in «Ecclesiastica Hierarchia» [c. 5], est figura futurae gloriae: in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis: prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est.*

rimandano sia al senso spirituale tropologico o morale (anche noi, membra del Corpo di Cristo che è la Chiesa, siamo chiamati a partecipare al sacrificio pasquale di Cristo) sia al senso spirituale anagogico (la risurrezione di Cristo è figura della Gloria eterna in Dio). Tommaso non ci offre, in questo contesto, le regole in base alle quali si realizza in modo pertinente e corretto il passaggio dal senso letterale al senso spirituale, nella sua triplice forma. Ciò che gli preme stabilire è che il senso spirituale ha un significato ontologico che esplicita o compie, a seconda dei casi, il significato ontologico inteso dal senso letterale.

La rivelazione contenuta nella Scrittura, in altri termini, illumina il significato del disegno di salvezza di Dio, che ha il suo centro in Cristo: in Lui si compie l'Antico Testamento, in Lui è espressa la verità dell'umanità redenta (la Chiesa) e del suo destino escatologico (la Gloria). Con ciò sono affermate, da un lato, l'unità ricapitolativa della verità che da Dio è comunicata nella rivelazione mediante la Scrittura: Gesù Cristo; e, dall'altro, la pluralità organica delle verità rivelate (il *nexus mysteriorum*) che indirizzano a Gesù Cristo e da Gesù Cristo si dispiegano: non solo in senso storico (l'asse Antico/Nuovo Testamento) ma anche sistematico (l'asse Cristo/Chiesa/Dio tutto in tutti). Tale è, in definitiva, la realtà/verità una e insieme molteplice che è rivelata da Dio nella Scrittura e che la *sacra doctrina* riceve ed è chiamata a penetrare grazie alla *ratio fide illustrata*.

PIERO CODA