

SAGGI E RICERCHE

*Nuova Umanità*

XXVII (2005/3-4) 159-160, pp. 447-471

## IL DE DEO DI SAN TOMMASO D'AQUINO - I

La teologia trinitaria di san Tommaso d'Aquino, conosciuto nella Chiesa cattolica come *Doctor communis* e riproposto dal Concilio Vaticano II (cf. *Optatam totius*, 16b) e dalla *Fides et ratio* (1998) di Giovanni Paolo II come «maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia» (n. 43), ha ancora oggi qualcosa di importante, e forse anche di essenziale, da insegnarci? e, d'altra parte, è utile una lettura in presa diretta della sua teologia, senza ovviamente deprezzare sette secoli di recezione da parte dei suoi continuatori e commentatori, ma cercando di farne sprigionare a nuovo la logica profonda, il significato complessivo, il messaggio degno di fruttificare nel nostro contesto culturale ed ecclesiale? L'impresa può apparire, a tutta prima, pretenziosa o ingenua. Ma, a mio parere, è invece oggi necessaria e promettente. La grande stagione vissuta dalla teologia trinitaria nel secolo scorso attende un vigoroso rilancio, che lasci cadere ciò che vi è di caduco e accessorio, e che valorizzi e organizzi in una nuova sintesi i guadagni acquisiti: e ciò non è possibile senza un aperto e rigoroso confronto, a partire dalla Sacra Scrittura, con la grande tradizione della teologia trinitaria dei secoli passati, soprattutto dei Padri della Chiesa, dei Dottori medievali e dei grandi Mistici della modernità. Dopo aver tentato, negli anni precedenti, un inizio di confronto con il *De Trinitate* di Agostino<sup>1</sup>, mi accingo ora a un analogo lavoro nei confronti del *De Deo* di san Tommaso.

<sup>1</sup> Mi permetto rinviare, in proposito, agli articoli *Il "De Trinitate" di Agostino e la sua promessa*, in «Nuova Umanità», XXIV (2002/2-3), n. 140-141, pp. 219-248, e *Agostino e la "via caritatis"*. Rileggendo il «De Trinitate», relazione tenuta al Seminario di Studi, *La filosofia come dialogo a confronto con Agostino*, Ca-

Mi conforta nell'impresa quanto ha scritto in proposito uno dei maggiori interpreti dell'Aquinate nel nostro tempo, il domenicano Jean-Pierre Torrell. Egli ha infatti proposto, di recente, alla luce della «situazione attuale degli studi tomisti», due fondamentali criteri metodologici per un approccio corretto e fecondo al pensiero dell'Aquinate. Innanzi tutto, egli sottolinea che bisogna tener conto, più di quanto lo si sia fatto sinora, di un dato di fondo: «Tommaso non è prima di tutto un filosofo, ma un teologo, e, più ancora... un “maestro spirituale” o un “maestro in sapienza cristiana”»<sup>2</sup>. In secondo luogo, Torrell afferma che, «poiché è acquisito che Tommaso si spiega ormai mediante ciò che lo precede assai meglio che mediante ciò che lo segue, ne risulta un ricentramento della ricerca sul solo Tommaso – *sine glossa* si oserebbe dire, con l'esclusione di fatto della scuola tomista»<sup>3</sup>.

Di qui, sempre secondo Torrell, due conseguenze: da una parte, l'urgenza del «compito di una ripresa di possesso più ragionata della teologia di Tommaso nei suoi differenti settori»<sup>4</sup> e, dall'altra, per adempiere a tale compito, la necessità «oltre che del soffio intellettuale e di una perfetta padronanza della materia» di «una certa dose di “naïvité”, nel miglior senso del termine»<sup>5</sup>. È difficile poter pensare di possedere le due prime qualità: la terza ci può invece venire, in qualche modo, da un accostamento il più possibile rispettoso, impregiudicato ed empatico al teologare tomasiano. È ciò che mi propongo di iniziare a fare con questo contributo, il cui obiettivo non è soltanto quello di cogliere l'originalità e la portata dell'insegnamento a proposito della Trinità che Tommaso ci offre, ma anche di imparare da lui la fecondità del

scia 3-5 ottobre 2002, in corso di pubblicazione presso Città Nuova Editrice; frutto di questa ricerca è un saggio che verrà pubblicato nel corso del prossimo anno.

<sup>2</sup> J.-P. Torrell, *Situation actuelle des études thomistes*, in «Recherches de Science Religieuse», 91 (2003), pp. 343-371, qui p. 358 (tr. nostra); cf. anche S.-Th. Bonino (ed.), *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris 2003.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>5</sup> *Ibid.*

suo metodo teologico per continuare oggi in quel cammino di penetrazione «nella verità tutta intera» in cui ci guida lo Spirito Santo (cf. *Gv* 16, 13) secondo la dinamica rammemorativa, attualizzante e profetica della Tradizione vivente della Chiesa.

# 1. IL CONTESTO CULTURALE E SPIRITUALE DELLA VOCAZIONE TEOLOGICA DI SAN TOMMASO D'AQUINO

Non è superfluo, nell'introdurci allo studio della teologia trinitaria di Tommaso d'Aquino, da lui considerata, sin dall'inizio del suo insegnamento, «il frutto (*fructus*) e il compimento (*finis*) di tutta la nostra vita»<sup>6</sup>, richiamare innanzi tutto qualche dato essenziale a proposito del contesto sociale e culturale, spirituale ed ecclesiale, entro il quale sboccia e prende forma la sua vocazione teologica. Essa, infatti, si staglia nella sua originalità, nel suo ricco significato e nella sua autentica portata innovativa nella storia della teologia, a partire dal rilevante tornante epocale vissuto dalla cristianità occidentale tra il XII e il XIII secolo<sup>7</sup>.

Assistiamo, in questo vivace e creativo periodo storico, a una trasformazione sociale che trova il suo snodo nel passaggio dall'organizzazione politica, civile ed economica feudale a quella cittadina; a una novità culturale assai rilevante come quella determinata dall'introduzione del pensiero di Aristotele nella Facoltà delle arti, in particolare all'Università di Parigi, e dalla riscoperta del diritto romano all'università di Bologna; a un serrato e costruttivo

<sup>6</sup> I *Sent.*, d. 2, exp. text.

<sup>7</sup> Cf., in proposito, innanzi tutto l'ormai classico saggio di M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1950, tr. it., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1953; e, più di recente, J.W. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, Doubleday & Co., New York 1974, tr. it., Jaca Book, Milano 1988, 1994<sup>2</sup>; e i due saggi di J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Ed. Universitaires, Fribourg Suisse-Du Cerf, Paris 1993, 2002<sup>2</sup>, e *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse-Du Cerf, Paris 1996, 2002<sup>2</sup>, tr. it., Città Nuova, Roma 1998.

confronto, sotto il profilo religioso e culturale, con la civiltà islamica e con la tradizione ebraica. La fioritura degli Ordini mendicanti, *in primis* francescani e domenicani, e la loro rapida espansione fanno sì che essi, pur con sensibilità diverse, diventino ben presto i provvidenziali interpreti ecclesiali di questa transizione. Come scrive lapidariamente M.D. Chenu, «era urgente affrancare la Chiesa dagli schemi feudali ormai desueti. Francesco d'Assisi e Tommaso d'Aquino sono i due poli di questa Cristianità»<sup>8</sup>. I domenicani, in particolare, si presentano come «una milizia ecclesiastica colta e immersa nella vita sociale del tempo»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 17.

<sup>9</sup> P. Mandonnet, *Saint Dominique*, Paris 1938, t. II, 83. Fondatore dell'ordine era stato Domenico, figlio del nobile Felice de Guzman e di Giovanna di Aza, nato a Caleruega verso il 1175, indirizzato dapprima alle arti liberali e poi alla teologia. Ordinato sacerdote, si aggregò ai canonici della diocesi di Osma, che il vescovo Martino Bazan aveva da poco riformato in Canonici regolari, tra essi distinguendosi presto per ardore e operosità. Al capitolo canoniale di Osma, nonostante la giovane età, fu eletto sottopriore prima che Diego de Acebes, priore dei canonici di Osma, vi fosse eletto vescovo (1201). L'ispirazione della fondazione di un ordine nacque in Domenico durante una missione diplomatica con il vescovo Diego de Acebes presso la corte di Danimarca per incarico del re Alfonso VIII, quando scoprì che tutto il sud della Francia era fortemente insidiato dalla eresia dei catari di origine manichea e da quella degli albigesi i quali, dietro un'infuocata predicazione di ritorno alla povertà, celavano una profonda ostilità verso la Chiesa cattolica. Cosciente dell'insufficienza di un impegno individuale e temporaneo per difendere ed espandere la fede cattolica, si adoperò per la costituzione di un'istituzione permanente a ciò finalizzata e approvata dal papa. Il fallimento, poi, della missione programmata dalla curia papale per ricondurre all'ortodossia gli eretici e la brutalità che connotò la crociata contro gli albigesi (1209-1214), indetta da Innocenzo III, lo confermò nell'idea che il rimedio non era nella repressione e nella violenza, ma in una sistematica opera di apostolato e formazione dottrinale che producesse una radicale trasformazione interiore. Domenico e i suoi primi compagni presero in seria considerazione la possibilità di fondare un ordine a Fanjeaux, durante gli anni 1213 e 1214; nella primavera del 1215 il vescovo cistercense Folco di Tolosa li nominò predicatori diocesani, istituendo canonicamente nella sua diocesi l'ordine domenicano e facendo loro assegnare la sesta parte di tutte le decime della sua diocesi, affinché potessero fornirsi di libri e provvedere al loro sostentamento. Essendo quindi stato indetto il IV Concilio Lateranense (1215), vi si recò portando con sé Domenico e lì si fece difensore della nuova istituzione presso papa Innocenzo III, che incoraggiò l'iniziativa e consigliò a Domenico, cui affidò la chiesa di S. Romano, libera da doveri e diritti parrocchiali, di scegliere una Regola tra quelle già esistenti. L'11 febbraio 1218 Domenico ottenne la conferma al suo operato, già conosciuto in Europa, con una bolla in cui per la prima volta apparve il nome di *Fratelli dell'Ordine dei Predicatori*. Da allora Domenico agì sempre con la piena approvazione

Tommaso, nato nel 1224/1225 nel castello di Roccasecca, appartenente ai conti d'Aquino, sito nella Terra del Lavoro (nell'attuale Campania), sin da bambino, secondo l'usanza del tempo, era stato affidato come "oblato", da parte della sua nobile famiglia, all'antica e prestigiosa abbazia di Montecassino. Di qui, intorno al 1239, si era poi recato a Napoli per lo studio delle arti e della filosofia e vi aveva incontrato il gruppetto di frati domenicani, ivi giunti nel 1227: restando così colpito dalla loro testimonianza di vita e dalla novità e freschezza del carisma cui si ispiravano, da scegliere ben presto (probabilmente nell'estate del 1244) di entrare nell'ancor giovane, ma assai dinamico, Ordine mendicante. E ciò nonostante le forti resistenze dei familiari, che l'avevano predestinato, secondo la tipica logica del feudalesimo, a vestire l'abito di san Benedetto per diventare abate di Montecassino. Il «carattere quasi rivoluzionario dell'Ordine dei Predicatori» – così Weisheipl<sup>10</sup> – consisteva, in realtà, non solo nella forma evangelica della vita di povertà, di preghiera e di comunità secondo la regola di sant'Agostino in esso praticata, ma nel fatto che, per la prima volta nella storia della Chiesa, la missione di predicare il Vangelo, per sé appartenente di diritto – secondo una consolidata tradizione teologica – all'episcopato, era stata assunta come obiettivo principale di un ordine religioso, con l'approvazione della bolla papale *Gratiarum omnium* di Onorio III nel 1216<sup>11</sup>. «Il mandato di predicare era inteso come riguardante qualsiasi tipo di predicazione apostolica: la trasmissio-

della Santa Sede e mai allontanandosi dall'insegnamento e dall'autorità della Chiesa, come ebbe a dire Gregorio IX, il quale, quando il 3 luglio 1234 lo canonizzò a Rieti documentando tale atto nella bolla *Fons sapientiae*, lo paragonò agli apostoli e si disse certo che agli apostoli egli era unito nella gloria del cielo. I domenicani scelsero la Regola che sant'Agostino aveva delineato nel *De opere monachorum*, che, al tempo di Domenico, era comune ai Canonici regolari e agli Ordini ospedalieri. Essa indicava, quali impegni e doveri fondamentali dei membri dell'ordine, la predicazione e l'insegnamento. Esortava inoltre alla testimonianza concreta del Vangelo e richiamava alla povertà come rinuncia ai beni, attuando così l'ormai auspicato superamento del regime feudale nella Chiesa.

<sup>10</sup> J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 27.

<sup>11</sup> Sulla novità e le conseguenze ecclesiologiche di questo fatto ha richiamato l'attenzione J. Ratzinger, *L'influsso della disputa degli ordini mendicanti sullo sviluppo della dottrina del primato*, in Id., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, tr. it., Queriniana, Brescia 1972<sup>2</sup>, pp. 55-80.

ne della verità nella scuola, negli scritti, sul pulpito e nelle prediche pubbliche, e per la salvezza delle anime in generale»<sup>12</sup>. Di qui l'insediamento, nella regola domenicana, dello «studio assiduo della verità divina», reso appunto necessario dall'obiettivo primario dell'apostolato della predicazione<sup>13</sup>.

Non è facile descrivere la specificità del carisma di san Domenico, proprio perché esso appare consistere, in prima istanza, in uno slancio e in un metodo di evangelizzazione e di trasmissione della verità cristiana secondo il più autentico spirito ecclesiale. In ogni caso, il motto che Tommaso renderà famoso, *contemplari et contemplata aliis tradere*, esprime assai bene la vocazione domenicana. Contemplare Dio, sulla via tracciata da Cristo, sulla via, anzi, che è Cristo stesso (cf. *Gv* 14, 6), per comunicare a tutti la luce della verità che sola orienta al suo fine ultimo l'esistenza dell'uomo. Per comprendere al meglio come san Tommaso intendesse il suo ministero di *doctor* – e cioè di chi insegna e predica la fede in Cristo – e, in senso più stretto, di *magister* – e cioè di docente che ha ricevuto il mandato ufficiale d'insegnare la *sacra doctrina* – è utile accostare due suoi scritti<sup>14</sup>. Il primo è la lezione inaugurale *Rigans montes*, da lui pronunciata a Parigi nella primavera del 1256, nel

<sup>12</sup> J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 27-28.

<sup>13</sup> Per la prima volta nella storia della vita religiosa lo studio figurò tra le finalità prioritarie dell'ordine e come occupazione permanente dei suoi membri. A favore degli studenti era prevista una dispensa da tutti gli altri obblighi ed incombenze comunitarie che potevano distrarre dall'applicazione assidua e rigorosa dello studio, innanzi tutto della Sacra Scrittura e dei testi della Tradizione, ma anche dei testi filosofici, scientifici e letterari. Studio, preghiera e apostolato risultavano sapientemente interrelati nel più ampio quadro di una vita comunitaria in nessun modo restrittiva della libertà d'azione individuale, né rigidamente predeterminata. Domenico e i suoi frati integrarono la Regola di sant'Agostino, scelta nel 1216, con *Statuti* che diventarono la prima metà delle *Costituzioni* permanenti dell'ordine, il cui supremo organo legislativo, esecutivo e giudiziario fu il Capitolo generale (o assemblea). Il I Capitolo generale dell'ordine, nel 1220, vincolò la povertà dell'ordine come rinuncia ai beni materiali, affinché l'amministrazione di essi non distogliesse i frati dalla predicazione e dallo studio. La disposizione che in esso fu emanata sulla necessaria presenza di un *magister* presso ogni convento, confermò ulteriormente l'istruzione propria e altrui come dovere peculiare dell'ordine. Il *Liber consuetudinum*, discusso e approvato sempre nel I Capitolo generale e probabilmente redatto dal fondatore in conformità alle tradizioni degli Ordini canonicali, insiste in maniera particolare sulla preghiera comune, da recitarsi in coro e

momento della sua promozione a *magister*, quando aveva solo 32 anni, mentre gli statuti dell'Università prescrivevano almeno i 35 anni di età. Oltre che per questo dato anagrafico, la particolarità di questa promozione sta nel fatto che Tommaso, per l'Ordine dei predicatori, insieme con san Bonaventura, per l'Ordine dei frati minori, riceveva ufficialmente una cattedra nella Facoltà di teologia quale esponente di un Ordine mendicante, nonostante la fiera opposizione della maggioranza degli altri *magistri*, appartenenti al clero secolare. Il secondo testo è quello di un sermone – *Exiit qui seminat* – pronunciato parecchi anni dopo, probabilmente nel febbraio del 1270, sempre a Parigi, dove si avvertono ancora vivissimi gli accenti della polemica mai sopita contro i religiosi mendicanti. I due testi sono assai interessanti non solo perché – soprattutto il primo – mettono in risalto la concezione che Tommaso ha del suo ministero teologico in rapporto al carisma domenicano di cui sarà il geniale interprete, ma anche perché – soprattutto il secondo e sempre in questo contesto – espongono il significato specifico e originale della vocazione a *contemplari et contemplata aliis tradere*.

## 2. LA “LEZIONE INAUGURALE” DEL 1256 E IL MINISTERO DEI “DOTTORI”

Nella lezione inaugurale *Rigans montes*<sup>15</sup>, san Tommaso descrive il ministero del dottore a partire dal v.13 del *Salmo* 103:

solennemente, ma «breviter et succincte, ne fratres devotionem amittant et eorum studium minime impediatur»: esortazione che sta a sottolineare la centralità attribuita allo studio e la necessità di evitare lo stemperarsi di una solida spiritualità nelle lungaggini. Lo stesso testo ritiene altresì strumento basilare di rafforzamento della fede, attraverso il cammino personale di ascesa verso Dio, la preghiera privata, che sollecita a recitare senza sosta con umiltà, intensità e ardore.

<sup>14</sup> Ringrazio per il prezioso suggerimento di studiare questi due testi, e in particolare il sermone *Exiit qui seminat*, il prof. G. del Pozo Abejón della Facoltà di Teología San Dámaso di Madrid.

<sup>15</sup> Testo latino in S. Thomae Aquinatis, *Opuscula Theologica* (cur. R. Verardo O.P.), Marietti, Taurini-Romae 1954, I, pp. 441-443; tr. it., *Colui che irriga i monti*, in *I Sermoni e le due Lezioni inaugurali*, a cura di C. Pandolfi e P. G.M. Corbone O.P., Ed. Studio Domenicano, Bologna 2003, pp. 342-347.

«Colui che irriga i monti dalle sue alte dimore: dal frutto delle tue opere sarà saziata la terra», sottolineando che, con queste parole, «il Signore ha rappresentato con metafore prese dal mondo materiale ciò che avviene nella comunicazione della sapienza spirituale». E spiega:

Noi osserviamo per esperienza che dalle altezze delle nubi scendono le piogge con cui sono irrigati i monti, questi fanno scorrere da se stessi i fiumi, per mezzo dei quali la terra, irrorata dall'acqua, diventa feconda. Analogamente dalle altezze supreme della sapienza divina sono irrigate le menti dei dottori, che sono significate dai monti; con il ministero di questi dottori la luce della sapienza divina arriva fino alle menti di coloro che li ascoltano.

Tutto ciò, commenta san Tommaso, esprime una “legge” che «il Signore e Re dei cieli istituì dall'eternità» e che Dionigi l'Areopagita ha formulato nella *Gerarchia ecclesiastica*: la legge secondo cui «i doni della sua provvidenza giungano alle realtà più basse tramite le realtà intermedie» e, di converso, «le realtà intermedie siano condotte alla sua divinissima luce mediante le realtà prime»<sup>16</sup>. Da notare, innanzi tutto, il riferimento iniziale, in questo testo senz'altro programmatico, a Dionigi. La Scolastica latina, dopo la traduzione delle sue opere che ne aveva fatto Giovanni Scoto Eriugena (800-885), venerava in questo misterioso autore un testimone apostolico della fede, sulla base, da un lato, della sua presunta antichità che lo identificava con quel Dionigi membro dell'Areopago che aveva aderito alla fede annunciata da Paolo ad Atene (cf. *At* 17, 3), e, dall'altro, dell'originale e affascinante via di contemplazione dell'insondabile mistero di Dio che egli aveva magistralmente tracciato nella sua teologia. Dopo il 1248 Tommaso aveva seguito a Colonia, tra l'altro, le lezioni impartite dal suo maestro, Alberto Magno, sul *De divinis nominibus*, curandone egli stesso una trascrizione che, secondo la tradizione, aveva stupito Alberto per l'intelligenza e la capacità speculativa che lasciava trasparire. Anni dopo, Tommaso stesso offrirà un commen-

<sup>16</sup> Dionigi, *La Gerarchia ecclesiastica*, cap. 5; PG 3, 504C.



to a quest'importante opera di Dionigi, che lascerà una traccia profonda anche nella *Summa Theologiae*.

In secondo luogo, è evidente in questo passo la visione gerarchica e piramidale tipica di Dionigi, e di evidente ascendenza neoplatonica, fatta propria, almeno in parte, da Tommaso, in armonia con la struttura feudale tipica dell'universo medievale. In realtà, Tommaso se ne distanzierà progressivamente: prima di tutto in adesione all'originalità del carisma domenicano che invitava a vivere in fraternità e a uscire dai monasteri e a stabilire dei "conventi" in mezzo alla città, ma anche in sintonia con l'emergente sensibilità comunale a livello sociale e, a livello culturale, con la visione aristotelica meno aristocratica di quella neoplatonica. In ogni caso, nella sua lezione inaugurale, Tommaso, dopo aver enunciato la "legge divina" di cui si è detto, con poche ed efficaci pennellate disegna: a) le qualità proprie della Sapienza che viene da Dio; b) quelle dei dottori che sono chiamati a contemplarla e a porgerla al popolo di Dio; c) quelle degli ascoltatori che la debbono accogliere; per concludere d) con una parola sul "metodo" con cui deve avvenire tale comunicazione.

Circa la Sapienza divina, che l'uomo instancabilmente è chiamato a cercare e che Dio stesso benignamente concede per grazia, Tommaso afferma che essa consiste non solo in quelle verità che per sé sono raggiungibili dalla ragione umana, anche se in modo imperfetto (come l'esistenza di Dio e «ciò che di Lui si può conoscere» a partire dalle cose create, come scrive Paolo in *Rm* 1, 19), ma anche e soprattutto in quelle verità che «sono altissime e trascendono ogni ragione umana». Queste ultime, per sé, sono nascoste agli uomini, come si dice in *Gb* 28, 21: «Nascosta è la sapienza» e nel *Sal* 17, 12: «Ha stabilito le tenebre come suo nascondiglio». Esse sono accessibili solo grazie allo Spirito Santo che «scruta anche le profondità di Dio» (*1 Cor* 2, 10). E infatti i *sacri doctores* – e cioè gli agiografi – «istruiti dallo Spirito Santo... hanno trasmesso questo [i "luoghi altissimi" in cui si dice abita la Sapienza] nel testo della Sacra Scrittura». Dunque, secondo san Tommaso, la Sacra Scrittura è il *depositum* in cui gli scrittori ispirati hanno comunicato la conoscenza di quelle verità, per sé inaccessibili all'uomo, in cui essi sono stati introdotti per grazia dallo

Spirito, il quale soltanto scruta *profunda Dei* (cf. 1 Cor 2, 10). È evidente che tutto ciò avviene – diremmo oggi – nella storia della salvezza e, in modo culminante, grazie all'evento di Gesù Cristo<sup>17</sup>. Ma il giovane *magister* intende mettere in rilievo il frutto che a noi ne deriva: la comunicazione della Sapienza divina da parte dello Spirito Santo, tramite Cristo, agli agiografi, al fine d'introdurli nella contemplazione del mistero stesso di Dio. È questo, infatti, il fine ultimo dell'uomo, come subito appresso egli precisa citando *Gv* 20, 31: «Queste cose sono state scritte perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome», e *Col* 3, 1-2 «Cercate le cose di lassù dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; volgetevi a conoscere e ad assaporare le cose di lassù, non quelle della terra». Diversamente da Dionigi, l'accento di Tommaso è dunque posto, sin dall'inizio, non sulla tenebra e il silenzio, ma sulla luce e la comunicazione.

È in questo divino progetto di comunicazione della Sapienza che si colloca precisamente il ruolo dei dottori: non solo di quelli che all'origine hanno redatto, sotto ispirazione dello Spirito Santo, le Sacre Scritture, ma anche di quelli che, dopo di loro, sono via via chiamati, sul saldo fondamento delle stesse Sacre Scritture, a «predicare, commentare e disputare» (cf. *Tt* 1, 19)<sup>18</sup>. Essi, infatti,

<sup>17</sup> Come Tommaso mostra analiticamente nella seconda lezione inaugurale, dedicata a una puntuale esposizione dell'articolazione e dei contenuti fondamentali di Antico e Nuovo Testamento. Essa porta il titolo *Hic est liber mandatorum Dei*: testo latino in S. Thomae Aquinatis, *Opuscula Theologica*, cit., I, pp. 435-439; tr. it. *Questo è il libro dei comandi di Dio*, in *I Sermoni e le due Lezioni inaugurali*, cit., pp. 351-360.

<sup>18</sup> Il concetto medievale di «dottore» rimanda, con una sua originalità, alla nozione neotestamentaria che ritroviamo sia in 1 Cor 12, 28-30 («Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come dottori; poi vengono i miracoli, poi i doni di far guarigioni, i doni di assistenza, di governare, delle lingue. Sono forse tutti apostoli? Tutti profeti? Tutti dottori? Tutti operatori di miracoli? Tutti possiedono doni di far guarigioni? Tutti parlano lingue? Tutti le interpretano?»), sia in Ef 4, 11-13 («È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e dottori, per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo»). Anche per Tommaso, come per

tenendo in poco conto le realtà terrene, aspirano alle sole realtà celesti; infatti si legge in *Fil* 3, 20: «la nostra conversazione è nei cieli», per cui dello stesso Dottore dei dottori, cioè di Cristo, è detto in *Is* 2, 2: «sarà elevato sopra i colli e a lui affluiranno tutte le genti».

Come «i monti sono illuminati per primi dai raggi del sole» – prosegue Tommaso –, «in modo analogo (...) i dottori sono illuminati per primi dai raggi della sapienza divina», che a loro volta sono chiamati poi a riflettere sugli ascoltatori, i quali debbono essere come la terra assetata che, grata e accogliente, si fa irrigare dall'acqua apportatrice di vita. Per questo, sono richieste agli ascoltatori tre qualità: a) innanzi tutto, quell'umiltà che è propria di chi si fa discepolo «grazie all'ascolto» – Tommaso cita *Sir* 6, 34: «se porgerai l'orecchio, imparerai; e si ti sarà caro ascoltare, diverrai sapiente»; b) e poi la rettitudine del giudizio per discernere con verità ciò che ascoltano; c) e infine la fecondità «perché scoprano cose nuove, cosicché il buon ascoltatore dalle poche cose ascoltate ne proclami molte», secondo quanto scritto in *Prv* 9, 9: «offri uno spunto al sapiente, e la sua sapienza crescerà ulteriormente».

Da notare, anche qui, il dinamismo creativo che caratterizza la comunicazione della Sapienza, la quale, appunto, come acqua che scende dai monti, irriga la terra e la fa fruttificare. Dunque, la contemplazione di Dio, in Cristo e mediante lo Spirito Santo, non solo è comunicabile, essendo appunto donata da Dio e vissuta dai dottori proprio per essere comunicata; ma si arricchisce nell'atto stesso della sua comunicazione, germinando dalla terra che l'accoglie e intridendo di sé i pensieri, i progetti e le opere degli uomini.

Paolo, il ministero del «dottore» è frutto di un carisma dello Spirito Santo ed è finalizzato all'edificazione della Chiesa. Si tratta, anzi, di un carisma in certo modo costitutivo non solo nell'atto di fondazione della Chiesa stessa (in quanto «dottori» sono gli agiografi che, per ispirazione dello Spirito Santo, hanno scritto la Sacra Scrittura), ma anche, successivamente, per l'illustrazione e la trasmissione della verità rivelata. Nel sistema medievale della *christianitas* ciò comportava un'autorevolezza peculiare dei *magistri*, la cui *cathedra*, pur distinta da quella episcopale e ad essa subordinata per l'obbedienza dovuta ai pastori della Chiesa, esercitava un magistero che gli stessi vescovi, insieme a tutto il popolo cristiano, erano chiamati, per divina disposizione, ad ascoltare con venerazione, vigilando sull'autenticità della dottrina che vi era impartita e attingendo alle chiarificazioni e agli approfondimenti da essi offerti.

Ma qual è – si domanda avviandosi alla conclusione san Tommaso – l'«ordo», e cioè il metodo per «generare e comunicare questa dottrina»? Intanto, occorre che i dottori mantengano ferma la consapevolezza che essi stessi «non possono capire tutto ciò che è contenuto nella divina Sapienza» e che neppure sono in grado di «riversare negli ascoltatori tutto ciò che essi capiscono». Non si tratta solo di sano realismo, ma, forse, di un debito che Tommaso, ancor giovane, paga alla visione tendenzialmente degradante del neoplatonismo dionisiano. Essenziale, in ogni caso – ribadisce Tommaso –, è la coscienza che «Dio comunica la Sapienza per virtù propria (...) mentre i dottori non la comunicano se non come ministri». Per questo, conclude:

Certamente nessuno potrebbe pretendere di avere con le proprie forze e per proprio merito le attitudini sufficienti per esercitare un tale ministero, ma quest'attitudine la si può sperare da Dio, infatti in 2 *Cor* 3, 5 è detto: «Non però che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma la nostra capacità viene da Dio». Ma per ottenerla da Dio, bisogna domandargliela; infatti in *Gc* 1, 5 è detto: «Se qualcuno manca di sapienza, [la domandi a Dio, che dona a tutti generosamente e senza rinfacciare, e gli sarà data]». Preghiamo affinché Cristo ce la conceda. Amen.

### 3. LA PARABOLA DEL SEMINATORE E LA NOVITÀ DEL CARISMA DEI “PREDICATORI”

Parecchi anni dopo (siamo nel 1270), durante il suo secondo soggiorno parigino, nella piena maturità e anzi ormai prossimo alla prematura e per molti aspetti impreveduta conclusione della sua esistenza terrena (avvenuta nel 1274), Tommaso mette ulteriormente a fuoco la vocazione del dottore in quanto predicatore della Parola di verità. La predicazione, infatti, è il compito proprio del *magister* in quanto egli comunica la verità che ha contemplato e la sacra

dottrina che ha studiato; ma è anche il carisma specifico dell'Ordine dei Predicatori. Tommaso, dopo lunghi anni di esperienza e – come già ricordato – di fronte alle persistenti resistenze verso gli Ordini mendicanti nel mondo accademico, ma non solo, si impegna a illustrare ancora una volta la natura evangelica della missione della predicazione quale ministero che continua e attualizza la missione stessa di Cristo. E se nella lezione inaugurale era prevalente, per l'esplicito riferimento alla Sapienza inscrutabile di Dio, una lettura in chiave pneumatologica della vocazione del dottore; in questo caso, grazie al riferimento alla Parola come seme seminato dal seminatore, prevale una lettura in chiave cristologica della missione del predicatore. Quest'accentuazione permette di chiarire ancor meglio la novità che il carisma domenicano apporta nella storia della Chiesa e della teologia.

Il sermone in questione è stato pronunciato da Tommaso la Domenica di Sessagesima, che nell'attuale calendario liturgico corrisponde all'ottava Domenica prima di Pasqua. Il *magister* vi propone una *lectio divina* della parabola del seminatore nella versione riportata dal vangelo di san Luca (8, 4-15)<sup>19</sup>. Ciò che richiama l'attenzione di Tommaso e che, come vedremo, costituisce la chiave della sua interpretazione, alla luce di questo passo, del ministero del predicatore, è il movimento dell'*exire*: «il seminatore uscì a seminare la sua semente» (v. 5). Chi è, infatti, il seminatore? È senza dubbio, innanzi tutto, l'intera Trinità: «Il Padre ha seminato dal cielo la pace, il Figlio la verità, lo Spirito Santo la carità». Ma, in secondo luogo, «per appropriazione» – si direbbe nella teologia della scuola – il seminatore è Cristo, così come, d'altra parte, è Cristo anche il seme, essendo esso la Parola di Dio (cf. v. 8). Il seme della Parola, infatti, a) «proviene da Cristo», che è la fonte della Sapienza (cf. *Sir* 1, 5); b) «si manifesta» in Cristo, perché in Lui «sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza» (*Col* 2, 3); e c) «riconduce a Cristo», assimilando a Lui chi lo riceve. In

<sup>19</sup> Cf. il testo latino *Exiit qui seminat*, in T. Käppeli, *Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 13 (1943), pp. 75-88; tr. it., *Il seminatore uscì*, in *I Sermoni e le due Lezioni inaugurali*, cit., pp. 127-143.

una parola: «il seme di Cristo è ciò che è da Lui e ciò che è in Lui e ciò che è in vista di Lui». Questo limpido cristocentrismo, certo più accentuato rispetto alla lezione inaugurale, non è soltanto propiziato dal tema della *lectio*, ma attesta la progressiva comprensione, da parte di Tommaso, soprattutto grazie all'assiduo contatto con la Sacra Scrittura, del fatto che Cristo – com'egli stesso mostra nel suo commento al quarto vangelo – è insieme «la via, la verità e la vita» (*Gv* 14, 6) e che, dunque, i *profunda Dei*, in cui lo Spirito Santo introduce il discepolo, null'altro sono, in definitiva, se non le profondità del Verbo divino che s'è mostrato a noi, in Cristo, rivelatore del Padre: «Deum nemo vidit umquam, unigenitus Filius qui est in sinu Patris ipse enarravit» (*Gv* 1, 18).

Precisato che cos'è il seme di cui parla la parabola, Tommaso riprende il discorso circa il seminatore. Infatti, «se si considera l'auctoritas è certamente Cristo (il seminatore), se si considera invece il ministerium (lo) sono tutti i dottori». Ritorna così il tema che aveva fatto da filo conduttore della lezione inaugurale, ma con una duplice novità. Intanto, non c'è più traccia dello schema gerarchico che in quel caso offriva il quadro interpretativo del discorso. E, in secondo luogo, come già accennato, ciò su cui Tommaso intende richiamare l'attenzione è il dinamismo dell'*uscire* che per sé comporta l'atto del seminare, e cioè la missione di predicare la Parola. Ecco come Tommaso introduce il discorso:

Questo seminatore, cioè Cristo, che volle seminare, «uscì». Quindi è necessario che anche gli altri predicatori escano. Ma tra questi ultimi e Cristo esiste una differenza. Cristo, infatti, con una sola uscita uscì al fine di insegnare da dove, quando e verso dove il predicatore debba uscire. Cristo uscì dal seno segreto del Padre. «Io», dice Gesù, «sono uscito dal Padre», non perché abbia lasciato il Padre, bensì in quanto si è reso visibile, «e sono venuto nel mondo» (*Gv* 16, 28), in questo senso: è nel mondo sempre, però apparve visibilmente in un certo tempo.

Con un'interpretazione ardita, Tommaso vede nell'*uscire* del Verbo dal «seno segreto del Padre», per l'evento dell'incarnazione, il modello e la dinamica della missione del predicatore. E in effetti – secondo l'alto concetto che egli ha dell'insegnamento e della predicazione – se il Verbo si è incarnato per mostrarci il Pa-

dre e farsi Egli stesso la via verso di Lui, è evidente che il predicatore, nell'esercizio del suo ministero a servizio della verità, dovrà seguire la strada percorsa dal Verbo: da un lato, per "conoscere" il mistero di Dio – nel Verbo incarnato e, per grazia, come partecipazione, nello Spirito Santo, alla conoscenza che il Verbo stesso ha del Padre – e, dall'altro, per comunicare agli altri tale conoscenza.

Ovviamente, c'è una differenza fondamentale tra il Verbo che esce dal Padre, nell'incarnazione, per rivelare Dio, e il predicatore che è chiamato a uscire per seminare la Parola. Il Verbo, infatti, esce dal Padre una sola volta e viene nel mondo. Da dove e come deve invece uscire il predicatore? Tommaso descrive tre uscite che egli deve compiere: le prime due, in realtà, in quanto sono richieste dalla sua condizione di uomo e di peccatore, sono necessarie per farlo "entrare" in quel luogo – la contemplazione, in unione con Cristo, del seno segreto del Padre – da cui poi, nella sequela di Cristo, egli sarà a sua volta chiamato a "uscire" per predicare. Ma vediamo in dettaglio, e nella loro articolazione, il significato e la dinamica di queste tre uscite.

La prima «è l'uscita dallo stato di colpa, poiché non è consentito al predicatore di predicare agli altri ciò che egli stesso non compie». Ma in concreto – si chiede Tommaso – «uscendo dal peccato, dove dobbiamo andare?». E risponde:

Sicuramente verso Cristo, verso la Passione di Cristo. Infatti l'Apostolo dice: «Usciamo dunque verso di lui fuori dell'accampamento, portando il suo obbrobrio» (*Eb* 13, 13), ossia portando la sua croce. E dice ancora Paolo che «il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo del peccato» (*Rm* 6, 6).

Rivolgendosi a un uditorio formato di cristiani, e dunque di battezzati, Tommaso vede l'uscita dallo stato di colpa come la rinuncia al peccato e la sequela coerente di Gesù crocifisso, in un'esistenza vissuta in conformità al battesimo ricevuto. I due precisi riferimenti a *Eb* 13, 13 e *Rm* 6, 6 alludono, evidentemente, all'impegno di abbracciare la vita stessa del Cristo, perché sia Egli, in noi, a vincere quel peccato che ha già distrutto «una volta

per tutte» nella sua passione e morte. L'uscita del cristiano dal peccato, in altri termini, consiste nell'assimilazione esistenziale alla vita nuova del Cristo pasquale che ci è comunicata, mediante la fede, con il battesimo.

Ma per il predicatore è poi necessaria un'altra uscita: quella «dal mondo». In che cosa essa consiste? Tommaso la vede simboleggiata in due passi biblici: quello della «donna samaritana che, lasciata la brocca, andò ad annunciare Cristo» (cf. *Gv* 4, 28ss) e quello di Abramo che risponde al comando del Signore: «Esci dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre e vai verso il paese che ti indicherò» (*Gn* 12, 1). Nel primo caso – egli spiega, seguendo l'esegesi spirituale di Agostino –, la donna simboleggia il predicatore che «deve lasciare la brocca, cioè il desiderio temporale, almeno quanto all'affetto, così da non averlo a cuore né affettivamente né effettivamente». Di questa stessa uscita il Signore parla, in senso profetico, ad Abramo, quando lo invita a «lasciare tutto ciò che è terreno e può essere amato» per andare verso il paese che gli avrebbe indicato. Ma è solo Gesù che, a chi già osserva i precetti della Legge, manifesta in pienezza «la via dei consigli evangelici», e cioè della perfezione: «Una cosa ti manca. Se vuoi essere perfetto, va', vendi...» (*Mt* 19, 21). Qual è, dunque, il «paese» verso cui occorre incamminarsi, seguendo la chiamata di Dio e lasciando dietro le proprie spalle ogni cosa? «È la terra della visione o contemplazione (*terra visionis sive contemplationis*) – risponde san Tommaso –, ossia lo stato della vita religiosa». È chiaro che qui Tommaso illustra la comprensione della vita religiosa che egli ha maturato alla luce del carisma domenicano, cui ha aderito in giovane età. Ciò che colpisce, soprattutto, è l'identificazione tra perfezione evangelica, vita religiosa e contemplazione, sintesi vitale che egli ha appunto trovato realizzata nell'Ordine medicante dei predicatori.

L'uscita dal mondo, in adesione alla via dei consigli evangelici, è dunque interpretata da Tommaso come la condizione necessaria per «entrare» nella terra della contemplazione. Nulla di nuovo, sin qui, rispetto alla plurisecolare tradizione precedente della Chiesa. Sin dai tempi antichi, infatti, chi aveva desiderato dedicarsi con cuore indiviso a Dio, attingendo, soprattutto grazie



all'ascesi e alla preghiera, alla contemplazione, aveva lasciato il mondo dando vita alle molteplici forme della vita eremitica e cenobitica. E ciò aveva propiziato, col passare del tempo, quella netta distinzione, sancita anche canonicamente proprio nel medioevo, tra chi semplicemente vive da battezzato nel mondo e chi, invece, esce dal mondo per raggiungere la perfezione. Ma il carisma di san Francesco e quello di san Domenico, e la conseguente esperienza degli Ordini mendicanti da essi nati, introducono una rilevante novità in questo quadro in cui era venuta inscrivendosi, lungo i secoli, e col pericolo di un certo irrigidimento, l'esperienza della vita cristiana. Tommaso, nel sermone che stiamo esaminando, la illustra, in modo particolare, a partire dal carisma dell'Ordine dei predicatori.

Il fatto è che colui che è uscito dal mondo per conoscere Dio, una volta attinta, per la comunione profonda con Cristo, la contemplazione dei divini misteri *in sinu Patris*, seguendo l'esempio del Verbo che è uscito, per adempiere alla sua missione, dal seno segreto del Padre per venire nel mondo, deve uscire anch'egli «dal segreto della contemplazione verso il pubblico a cui deve predicare». Ma ecco come Tommaso illustra questa chiamata:

Il predicatore deve attingere nella contemplazione, in precedenza, ciò che poi può effondere nella predicazione. *Is* 12, 3ss dice: «Attingerete acqua con gioia», cioè nella gioia della contemplazione, «alle sorgenti della salvezza», ossia dalla divina Sapienza; «in quel giorno», cioè quando avrete attinto, «direte: Lodate il Signore...». Quest'uscita è molto simile all'uscita del Salvatore dal segreto del Padre verso la manifestazione pubblica.

È notevole che Tommaso colleghi così strettamente la contemplazione con l'esercizio della predicazione. Il predicatore – da intendersi qui nel senso globale suggerito dal carisma domenicano: come teologo, e cioè conoscitore di Dio, che in quanto tale è inviato a comunicare a tutti ciò che di Dio e da Dio ha conosciuto – è chiamato a vivere con la massima intensità quell'unione con Dio che è descritta nel *Cantico dei Cantici* e, insieme, a offrire a tutti quanto in essa ha sperimentato e compreso. Ciò che è essenziale, nel *contemplari* e nel *contemplata aliis tradere*, è la stretta

conformità del predicatore a Cristo: è Lui, infatti, il Verbo incarnato che, grazie al dono dello Spirito Santo, lo introduce prima, per grazia, nei *profunda Dei*, e poi, al suo seguito, lo invia a predicare la verità ai fratelli:

in Ct 7, 10 si legge: «Io sono per il mio diletto e la sua brama è verso di me», cioè nel segreto della contemplazione. L'anima si converte a Dio mediante due cose: l'orazione devota e la contemplazione; e Dio si volge all'anima parlandole internamente. Infatti il Signore dice: «Il mio diletto è per me e io per lui» (Ct 2, 16). Ma ciò vuol forse significare stare sempre quaggiù nella contemplazione? No. Infatti il Signore dice (cf. Ct 7, 12): «Vieni, mio diletto, usciamo verso i campi», ossia verso il pubblico al quale predicare, «passiamo la notte», ciò indica l'applicazione costante nella predicazione, «nei villaggi», vale a dire: negli uomini disposti alla predicazione. Notate l'espressione «passiamo la notte»: essa indica una certa familiarità di Dio con il predicatore; «usciamo verso i campi» vuol dire: Io, il Signore, dando l'ispirazione, e tu, predicatore, predicando.

Seguendo, infine, la conclusione della parabola del seminatore, san Tommaso viene a esaminare i frutti della semina. E prima descrive «i tre tipi di impedimento da parte di coloro per i quali si semina: la vanità dell'affetto, la durezza del cuore, la concupiscenza», e poi le «tre quantità diverse di frutto: del trenta, del sessanta, del cento per uno». Rifacendosi ampiamente alla tradizione patristica, Tommaso spiega poi che il frutto del trenta per uno è di chi si converte «in modo tale da conseguire precisamente la misura di frutto necessaria», come accade a coloro che, restando nel mondo, seguono la via del matrimonio; quello del sessanta per uno è di chi, superando la misura necessaria alla salvezza, si converte «sino allo stato sommo della perfezione, mediante una vita di penitenza successiva a peccati commessi», come accade ai vergini, a coloro, cioè, che sono chiamati sulla via dei consigli evangelici, ma solo a una certa età; mentre, infine, quello del cento per uno, è di chi «si volge allo stato della perfezione non tanto con la via della penitenza, bensì mediante quella dell'innocenza», come, secondo la tradizione, accade per i martiri. Ma Tommaso non pensa solo ad essi. Come mostra la precedente, lunga digressione a proposito della liceità, non solo, ma dell'opportunità che

si sia chiamati sin da ragazzi alla vita religiosa<sup>20</sup>, Tommaso pensa all'esperienza innovativa di cui si facevano portatori gli Ordini mendicanti: dove molti, ancora assai giovani (com'era accaduto a Tommaso stesso) seguivano alla lettera l'invito di Gesù: «“chiunque avrà lasciato casa, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, ecc. riceverà cento volte tanto”, ossia una grande quantità di beni spirituali nel presente, e “avrà in eredità la vita eterna” (Mt 19, 29) nel futuro».

L'originale interpretazione dell'identità di coloro che portano frutto al cento per uno, in realtà, getta una luce nuova su tutto il quadro, più tradizionale, in cui Tommaso la inserisce. È notevole, infatti, e persino un po' sorprendente, che Tommaso, di fatto, ridimensioni la perfezione che si riconosceva per sé connessa allo stato della vita religiosa e che giunga ad equiparare al martirio, e cioè al vertice della perfezione, quella che egli definisce «innocenza». Perché Dio – come aveva già detto nella *lectio inauguralis* – vuole «ministri innocenti», secondo quanto scritto dal Salmo 100, 6: «ambulans in via immaculata, hic mihi ministravit», «chi cammina sulla via immacolata, questi mi servirà». Ciò sembra alludere al fatto che, secondo Tommaso, nell'esperienza inedita dell'*apostolica vivendi forma* attualizzata dagli Ordini mendicanti vi è la possibili-

<sup>20</sup> Nel corso del sermone, infatti, Tommaso prende posizione, senza nominarli esplicitamente, contro le tesi esposte, in quegli anni a Parigi, da Gerardo di Abbeville e da Nicola di Liseux, avevano ridato fiato alla corrente di opposizione agli Ordini mendicanti già capeggiata da Guglielmo di Sant'Amore e che contestavano, tra l'altro, l'entrata negli Ordini mendicanti di candidati in giovane età (cf. J.P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 630). Questi passaggi del sermone trovano dei significativi paralleli in un opuscolo coevo scritto da Tommaso: *Contro la dottrina di coloro che distolgono gli uomini dalla vita religiosa* e nella *Quaestio de Quolibet* 4, q. 12, aa. 1-2 (cf. Ed. Leonina, toms 25/2, pp. 344-361). San Tommaso controbatte e obietta, sottolineando che mentre Gesù, con il suo esempio e il suo insegnamento (non è egli rimasto, a insaputa dei genitori, a Gerusalemme, dov'è stato ritrovato in mezzo ai dottori [Lc 2, 46]? e non ha esortato: «lasciate che i bambini vengano a me, poiché di questi è il regno dei cieli» [Mt 19,14]) e i santi, con la loro vita (egli ricorda San Giovanni Battista e San Benedetto) ci insegnano a consacrarci a Dio sin da ragazzi, alcuni falsi seminari contrastano i più giovani nel loro desiderio di entrare nella vita religiosa. Del resto, «lo Spirito Santo ha la libertà dal Padre e dal Figlio di spirare dove vuole, e tu intendi precludergli le vie? Ambrogio dice: “Questo Spirito non è rinchiuso dentro particolari età, non è estinto dalla morte, né è escluso dal grembo materno”».

tà di attingere, soprattutto quando vi si aderisce sin da giovani, qualcosa dell'innocenza originaria che Gesù ha restaurato, chiamando i suoi discepoli alla sequela radicale di Sé. Tale innocenza è quella che si riacquista, per grazia, nel battesimo e si attua in una vita evangelicamente conformata a Cristo. Si manifesta, in questo, la percezione profonda che si fa strada, nella vita della Chiesa, attraverso il carisma di san Francesco e di san Domenico, di poter pregustare già in questo mondo, grazie alla conformazione a Cristo e all'assidua contemplazione della Santissima Trinità in una vita di povertà, fraternità e preghiera e in un impegno sincero e assiduo di apostolato a favore dei fratelli, qualcosa del Regno di Dio portato da Gesù in terra come germe e inizio del Regno dei Cieli. È quanto si è realizzato, in forma paradigmatica – secondo san Tommaso –, nella Chiesa apostolica, alla quale si sono rifatti come modello, lungo i secoli, tutti gli ordini religiosi.

Nella Chiesa primitiva vi era il più perfetto stato di religione di tutti i cristiani, secondo quanto dicono Atti 4, 32: «la moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era tra loro comune», sul cui esempio di vita sono stati istituiti tutti gli ordini religiosi<sup>21</sup>.

In altri termini, secondo Tommaso – come secondo san Francesco –, la vita della comunità primitiva, nella pluralità delle sue vocazioni e dei suoi ministeri, costituisce in se stessa la pienezza e l'ideale della vita cristiana cui tutti i battezzati, senza distinzione, sono chiamati. Gli Ordini mendicanti si concepiscono dunque come suscitati dallo Spirito Santo per ritornare a questa sorgente e per attingere questa perfezione: essi sono «*quaedam schola perfectionis*, affinché (i bambini) conservino più perfettamente l'innocenza»<sup>22</sup>. I Predicatori, in particolare, lo fanno uscendo dal mondo e vivendo in povertà e comunione, nella sequela di Cristo, per attingere nel Verbo incarnato la contemplazione di Dio e irradiarne la luce sul popolo cristiano.

<sup>21</sup> *Quodlibet*, IV, q. 12, a. 1.

<sup>22</sup> *Ibid.*

Così, anche nella *Summa Theologiae* san Tommaso ribadisce l'eccellenza di quel tipo di vita religiosa, nella sequela dei consigli evangelici, in cui non soltanto si lascia il mondo per attingere la contemplazione, ma, una volta raggiunta «la terra della contemplazione», si torna nel mondo per rendere partecipi gli altri dei suoi frutti. Nell'a. 6 della *quaestio* 188 della IIa IIae, *De differentia religionum*, Tommaso sottolinea infatti che «il grado sommo nelle religioni (e cioè nelle diverse forme di vita religiosa) lo occupano quelle che sono ordinate a insegnare e predicare» e ciò perché questi ministeri derivano «dalla pienezza della contemplazione». E «come è più grande illuminare *quam lucere solum*, così è più grande trasmettere agli altri ciò che si è contemplato che contemplare soltanto». Il fondamento teologico di tale eccellenza, a ben vedere, va ritrovato in Cristo stesso, come Tommaso illustra nella sezione cristologica della *Summa*:

La via contemplativa è migliore della via attiva che ha cura soltanto delle necessità corporali, ma la via attiva che consiste nell'offrire agli altri, mediante la predicazione e l'insegnamento, le verità che si sono contemplate è più perfetta che la via soltanto contemplativa, perché essa presuppone una pienezza di contemplazione. Ed è per questo che il Cristo ha scelto una via di questo tipo<sup>23</sup>.

#### 4. UN'ESPERIENZA NUOVA DELLA CONTEMPLAZIONE E UN ESERCIZIO NUOVO DELLA TEOLOGIA

Come risulta dai due importanti scritti che abbiamo esaminato, è evidente che la domanda centrale che Tommaso si pone e a cui cerca di rispondere, dall'inizio alla fine del suo magistero, in fedeltà al carisma domenicano, è quella su come vada intesa e vis-

<sup>23</sup> *S.Th.*, III, q. 40, a. 1 ad 2: il tema della q. 40 è *De modo conversationis Christi*, e l'a. 1 si domanda «Utrum Christus debuerit inter homines conversari, an solitariam agere vitam», e risponde dicendo che «non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, publice praedicando», poiché il fine dell'incarnazione era «manifestare veritatem», «liberare a peccato», e far sì che «per ipsum habeamus accessum ad Patrem».

suta la contemplazione quale anima e fine dell'esistenza cristiana, e insieme quale ministero proprio della teologia chiamata a comunicare la verità cristiana in essa attinta. Tommaso, spirito senz'altro incline alla contemplazione, ha chiaro davanti a sé l'esempio del suo fondatore, san Domenico, che – come testimonia la tradizione – «nonnisi cum Deo aut de Deo loquebatur». E in questa prospettiva concepisce il suo ministero di teologo:

Attingendo alla misericordia di Dio l'arditezza di assumere l'ufficio del sapiente – che eccede pertanto le nostre forze – ci siamo proposti come fine d'esporre secondo la nostra misura le verità che professa la fede cattolica e di rigettare gli errori contrari. Per riprendere le parole di sant'Ilario, «l'ufficio della mia vita alla quale mi sento in coscienza obbligato davanti a Dio, è che tutte le mie parole e tutti i miei sentimenti parlino di Lui»<sup>24</sup>.

Ma Tommaso si pone questa domanda, nel momento in cui la *ratio* e la *scientia* – aristotelica – stanno facendo il loro ingresso sulla scena della cristianità in quanto essenziale prerogativa dell'umano, della sua consistenza propria e della sua autonomia. Come, dunque, comporre la *sapientia* della contemplazione con la *scientia* esigita dalla ragione? In realtà, Tommaso aveva di fronte due modelli e due vie di contemplazione elaborate dalla tradizione cristiana: quella di Agostino e quella di Dionigi l'Areopagita. Vie diverse, persino distanti: quella agostiniana capace, in un suo modo, di coniugare *sapientia* e *scientia*, *intellectus rerum aeternarum* e *ratio rerum temporalium*; e quella dionisiana invece decisamente tesa al superamento del *lógos*, come ragione e parola, in vista dell'attingimento apofatico dell'Uno che è al di là d'ogni essere e predicazione. «All'epoca di san Tommaso – ha notato G. Lafont – fu in qualche modo necessario scegliere tra Dionigi e Agostino, e precisamente a proposito della conoscenza di Dio. Sembra davvero che San Tommaso non abbia di fatto mai esitato a scegliere Sant'Agostino»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> *Contra Gent.*, 1, c. 2.

<sup>25</sup> G. Lafont, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 1961, 1996, p. 29.

Tommaso, in verità, tenta l'impresa arditissima, sin quasi ad apparire umanamente impossibile, di una sintesi, complessa a un tempo e semplicissima, di *ratio* (aristotelica), *intelligentia fidei* (agostiniana) e *teologia apofatica* (dionisiana). E vi riesce con uno straordinario e sovrano equilibrio. Il fatto è che egli sentì questo compito come una vocazione la cui strada gli era aperta dal carisma di san Domenico, elargito alla Chiesa del suo tempo, e l'abbracciò con coraggio e perseveranza. Come attestano i suoi primi biografi, egli mostrò perciò sin dall'inizio, poi affinandolo progressivamente, uno stile personale e originale d'insegnamento, caratterizzato da «limpidità di pensiero, brevità dell'espressione, immediatezza nell'affrontare i singoli temi»<sup>26</sup>. Bernardo Gui, procuratore generale dei domenicani alla curia papale di Avignone, scrive che

Dio dispensò così tanta grazia sul suo insegnamento che gli studenti cominciarono a subirne l'influsso in modo straordinario. Perché tutto sembrava così nuovo, nuovo il modo di organizzare l'argomento, nuovi i metodi di prova, nuovi gli argomenti adottati per arrivare alla conclusione; in breve, sentendolo non si poteva dubitare che nella sua mente brillasse una nuova luce divina<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 74, con rimando a Pietro Calo, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. 11, in *Fontes Vitae Sancti Thomae Aquinatis*, edd. D. Prümmer - M.H. Laurent, Toulouse Saint-Maximin 1911-1937, pp. 17-55.

<sup>27</sup> B. Gui, *Legenda S. Thomae*, in *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. 11, in *Fontes Vitae Sancti Thomae Aquinatis*, cit., pp. 168-222, che riprende la testimonianza di Guglielmo di Tocco. «Tommaso – scrive A. Ghisalberti – apparve subito ai contemporanei come un filosofo e teologo molto innovatore; Guglielmo di Tocco, uno dei primi biografi, parla dell'Aquinate come di uno che ha scoperto un modo nuovo e chiaro di insegnare, sorretto da “argomentazioni nuove” e da una “novità” nei contenuti che andava proponendo, tali da farlo apparire come dotato da Dio di “raggi di una nuova luce”» (A. Ghisalberti, *Tommaso d'Aquino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999). L'insistita sottolineatura della “novità” del metodo e del contenuto dell'insegnamento di san Tommaso che troviamo nei biografi, al di là dell'evidente intento agiografico, rimanda, in parallelo, alla descrizione di san Francesco d'Assisi come *novus homo* fatta da Tommaso da Celano. Essa richiama l'impatto dei carismi francescano e domenicano nell'ambiente ecclesiale, sociale e teologico del XIII secolo e ultimamente va ricondotta alla novità stessa del vangelo di Gesù Cristo che, di tempo in tempo, si riaccende e si ripropone in modo inedito e imprevedibile. G.M. Mantovani, rifacendosi al volume di A. Catlabiani, *Santi d'Italia* (Milano 1993), ha opportunamente rilevato come anche l'iconografia tradizionale del Dottore Angelico abbia espresso questa percezione

Alcuni contemporanei si resero dunque conto della “novità” che Tommaso introduceva nella storia della teologia e, più largamente, della cultura cristiana, anche se ciò fu autorevolmente confermato dalla recezione del suo pensiero a livello teologico, spirituale e persino magisteriale solo col passare dei secoli. Del resto, il risultato, imperdibile, della sua opera, alla fine della sua vita viene posto da Tommaso stesso sotto il segno dell’eccedenza trascendente della rivelazione mistica ricevuta durante la celebrazione dell’Eucaristia, a Napoli, nel dicembre del 1273, qualche mese prima della morte. Al fido segretario e confessore Reginaldo, che gli chiedeva il motivo del suo repentino arresto nella stesura della *Summa Theologiae*, Tommaso infatti risponde: «Raynalde non possum... non possum quia omnia quae scripsit videntur mihi palehae respectu earum quae vidi et revelata sunt mihi»<sup>28</sup>. Non è semplice umiltà quella che spinge Tommaso a pronunciare tali parole: è la luce delle realtà contemplate che gli mostra la povertà del suo pur straordinario impegno intellettuale, compiuto in obbedienza a un carisma e a una missione che gli erano venuti dall’alto.

In quest’esperienza conclusiva di Tommaso ritorna ancora una volta quella costitutiva dialettica tra *experientia* e *intelligentia*, tra *scire* e *pati divina* che è propria di ogni vera e grande teologia cristiana. Non è però la rivincita di Dionigi su Agostino: è l’attestazione della trascendenza della *visio beatorum* rispetto alla *scientia viatorum*, ma anche l’attesa e l’annuncio, forse, di uno stadio ulteriore di attuazione della teologia cristiana. Tommaso è un pensatore dinamico e il suo pensiero, dall’inizio

del dono di luce concesso a Tommaso a beneficio della Chiesa: spesso, infatti, troviamo nei suoi ritratti una luce raggianti sul petto o sulla spalla, e non di rado compare la colomba come simbolo dello Spirito Santo o un modellino di Chiesa (*Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, in G. Cicchese - P. Coda - L. Zak [edd.], *Dio e il suo avvento. Luoghi momenti figure*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 175-226: un importante saggio sul quale ritorneremo).

<sup>28</sup> «Padre, perché hai cessato un’opera tanto grande che hai cominciato a lode di Dio e a illuminazione del mondo? A lui rispose frate Tommaso: Reginaldo, non posso... non posso, perché tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia, rispetto a ciò che ho visto e che mi è stato rivelato» (*Processus*, n. 79, pp. 376s).



alla fine, è un pensiero *in fieri*. Il non tener conto di ciò non solo ha irrigidito e impoverito la sua teologia, ma ha finito con l'oscurarne l'ispirazione e l'intenzionalità più originali e profonde. Come saggiamente ha sentenziato J.P. Torrell: «Non è soltanto al progresso nelle redazioni successive (delle sue opere) che bisogna interessarsi presso di lui, ma ben più a ciò che egli cercava ancora nel suo pensiero al momento in cui è morto e di cui danno testimonianza tanti punti nelle sue opere. C'è più da guadagnare che da perdere in questo tipo di ricerca»<sup>29</sup>.

PIERO CODA

<sup>29</sup> J.P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 138.