

# L'USO DEGLI INSEGNAMENTI DEI SANTI NELL'ARGOMENTAZIONE TEOLOGICA DI SAN TOMMASO D'AQUINO

Robert Wielockx\*

## 1. UNA CONVINZIONE APERTAMENTE MOSTRATA

S. Tommaso è convinto che la santità sia fruttuosa in teologia. Un passo del *Contra retrahentes* ne fornisce la prova<sup>1</sup>.

Da una parte, pensa che gli Ordini Mendicanti mostrino la buona salute della *santità* nella Chiesa anche dopo l'epoca apostolica e patristica.

Certi avversari dei Mendicanti sostenevano che la rinuncia ai possessi comuni non appartenesse alla perfezione evangelica e si richiamavano a questo argomento: non è credibile che la perfezione istituita da Cristo abbia dormito profondamente al punto da essere sospesa dopo il tempo degli apostoli sino al tempo in cui i Mendicanti hanno cominciato a vivere senza possessi comuni<sup>2</sup>. A questa posizione S. Tommaso replica con qualche ironia. Secondo lui, è *certo* non solo che la perfezione cristiana non sia rimasta dormiente dal tempo degli apostoli sino ai tempi presenti, ma anche che abbia vigorosamente vissuto in un gran numero di persone non solo in Egitto ma anche nelle altre parti del mondo. Tommaso aggiunge poi una prima domanda retorica: è forse capace qualcuno di imporre della moderazione a Dio nell'attrarre a sé

\* Pontificia Università della Santa Croce.

<sup>1</sup> Riferimenti e citazioni delle opere di S. Tommaso si fanno secondo l'Edizione Leonina se disponibile.

<sup>2</sup> *Contra retrahentes*, c. 14, ll. 59-66: «Arguunt insuper quod non est credibile quod perfectio quam Christus instituit obdormisset intermissa a tempore apostolorum usque ad haec tempora, in quibus aliqui ordines inceperunt sine communibus possessionibus vivere. Unde concludere volunt quod communibus possessionibus carere ad perfectionem evangelicam non pertineat».

tutte le persone, in tutti i tempi e in tutti i luoghi? Ben di più: secondo l'ordine della sua sapienza, per cui con dolcezza dispone ogni cosa, provvede secondo le epoche singole i congruenti soccorsi per la salvezza umana. Tommaso aggiunge poi una seconda domanda retorica: ha forse dormito la dottrina cristiana dai tempi dei grandi dottori Atanasio, Basilio, Ambrogio, Agostino ed altri, vissuti in quei tempi, sino a questi nostri tempi nei quali gli uomini sono più versati nella dottrina cristiana? Secondo l'argomento sorprendente di costoro (cioè degli avversari dei Mendicanti), sarà forse illecito riprendere la pratica di ogni bene che per un certo tempo è stata sospesa? Ma in questo modo sarà illecito non solo subire il martirio, ma anche fare miracoli, giacché per molto tempo questi furono sospesi<sup>3</sup>.

D'altra parte, il celebre conflitto che oppose i Secolari ai Mendicanti, il quale si svolse addirittura intorno all'idea di perfezione evangelica, offre a Tommaso lo spunto per fornire importanti contributi alla teologia. Non solo perché essi contengono un'ecclesiologia equilibrata sul rapporto fra perfezione episcopale e perfezione religiosa, ma anche perché trattano con maestria di una schiera di temi fondamentali della perfezione spirituale nel quadro della teologia cristiana<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *Ibidem*, c. 16, ll. 70-91: «*Quod etiam quinto propositum est, quod christiana perfectio non dormitavit a tempore apostolorum usque ad praesentia tempora, certum est eam non dormitasse, sed in plurimis viguit et in Aegypto et in aliis partibus mundi. Numquid tamen aliquis Deo modum imponere potest ut vel omnes et omni tempore et omnibus locis homines ad se trahat? Quin immo secundum suae sapientiae ordinem, quo suaviter universa disponit, singulis temporibus congruentia adminicula providet humanae salutis. Quid enim si quaeratur: Numquid dormitavit doctrina christiana a temporibus magnorum doctorum Athanasii, Basilii, Ambrosii, Augustini et aliorum qui circa illud tempus fuerunt, usque ad haec nostra tempora in quibus magis in doctrina christiana homines exercentur? Numquid secundum eorum mirabilem rationem quicquid boni tempore aliquo intermissum fuit, illicitum erit resumere? Sic enim et martyrium illicitum erit subire et miracula facere, quia multo tempore sunt huiusmodi intermissa*».

<sup>4</sup> M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Paris, 1972; U. HORST, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und 14. Jahrhunderts* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF 1), Berlin, 1992; *Id.*, *Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII.*, 1316-34, Berlin-Köln, 1996; *Id.*, *Bischöfe und Ordensleute. «Cura principalis animarum» und «via perfectionis» in der Ekklesiologie des hl. Thomas v. Aquin*, Berlin, 1999; J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*; 2<sup>e</sup> édition 2002 revue et augmentée d'une mise à jour critique et bibliographique (Vestigia. Pensée antique et médiévale, 13), Fribourg, 2002, pp. 109-139.

Nel *De perfectione*, Tommaso dimostra, per cominciare, che lo stato religioso e lo stato episcopale sono entrambi degli stati di perfezione. Lo stato religioso, a cui si appartiene attraverso i voti di povertà, castità e obbedienza, riguarda la perfezione della carità verso Iddio. Lo stato episcopale, a cui si appartiene tramite il voto emesso durante l'ordinazione, cioè di amare i nemici e servirli per professione, di dare la vita per i fratelli quando la cura pastorale diviene altrimenti impossibile, di ordinare la vita in modo da unire gli uomini al loro fine soprannaturale (istruzione evangelica e vita sacramentale), riguarda la perfezione della carità verso il prossimo. Il *De perfectione* culmina nel mostrare che la perfezione dello stato episcopale è superiore alla perfezione dello stato religioso. Tre sono gli argomenti. Il primo argomento proviene in linea diretta dallo pseudo-Dionigi: «*manifestum est autem maiorem perfectionem requiri ad hoc quod aliquis perfectionem aliis tribuat quam ad hoc quod aliquis in seipso perfectus sit*»<sup>5</sup>. Secondo argomento: anche dal punto di vista della contemplazione, il vescovo ottiene il primato, in quanto non soltanto cerca la contemplazione di Dio, ma per amore di Dio assume gli oneri della vita attiva<sup>6</sup>. Argomento finale: i religiosi, nel voto di povertà sacrificano un bene esteriore, nel voto di castità un certo uso di parte del corpo, e nel voto dell'obbedienza la propria volontà. Nessuno dei tre voti, a differenza del voto episcopale, va sino alla promessa di sacrificare la propria vita non appena la cura pastorale diventi impossibile senza questo sacrificio<sup>7</sup>.

Per aver posto lo stato di perfezione anzitutto nello stato episcopale, la posizione di Tommaso era destinata a diventare una fonte essenziale per Giovanni XXII quando questi condannò i cosiddetti Spirituali che, vantandosi del Terzo Regno nella scia di Gioacchino da Fiore, intendevano superare Cristo e la Chiesa petrina a favore del Regno dello Spirito e di una Chiesa essenzialmente spirituale<sup>8</sup>. A questo proposito, invece di porre la povertà come un assoluto, quasi un fine in sé indipendente dal Corpo ecclesiale di Cristo, Tommaso ha visto che era essenziale vivere la povertà all'interno stesso di Cristo-Chiesa e cioè essenzialmente

<sup>5</sup> *De perfectione*, c. 20, ll. 28-31.

<sup>6</sup> *Ibidem*, c. 21, ll. 20-49.

<sup>7</sup> *Ibidem*, c. 19, ll. 6-75; c. 20, ll. 36-44.

<sup>8</sup> U. HORST, *Evangelische Armut und Kirche* 1992, specie pp. 63-76, pp. 93-132; *Id.*, *Bischöfe und Ordensleute*. 1999, specie pp. 79-109.

come mezzo ordinato al fine, cioè alla perfezione della *cura principalis animarum*.

## 2. LE FORZE MOTRICI

Secondo S. Tommaso, dunque, santità e teologia sono chiaramente legate fra di loro secondo la testimonianza dei testi del *De perfectione* e del *Contra retrahentes*. Questo legame si nota però in passi di estensione relativamente modesta rispetto all'insieme delle opere tommasiane. Occorre quindi approfondire maggiormente l'opera di S. Tommaso per trovare, se possibile, le forze motrici che stanno all'origine di questa sua convinzione così forte che santità e teologia facciano causa comune. Sono almeno tre le vie da percorrere per cercare una risposta, o forse meglio le risposte fra loro complementari. Una prima via potrebbe fare appello alla familiarità di S. Tommaso con la tradizione patristica, specie agostiniana. Una seconda via potrebbe studiare il valore che dà S. Tommaso, all'interno della sua teologia, al comportamento di tali o tal'altri santi piuttosto che ai testi prodotti da tali o tal'altri autori, che peraltro furono anche dei santi. Una terza via potrebbe cercare di riscoprire le posizioni esplicite e sufficientemente sistematiche di S. Tommaso che, in ogni ipotesi, cioè anche al di là dell'uso nella sua teologia del comportamento di tale o tal'altro santo, devono condurre ad ammettere che la santità cristiana fruttifichi immancabilmente nella teologia cristiana.

### 2.1. Agostino e Tommaso su una certa parità fra Sacra Scrittura e agire dei Santi

Sarà utile qui cominciare con due citazioni tratte dal *De mendacio* di S. Agostino, xv, rispettivamente n. 26 e n. 30: «*Propterea divinae Scripturae non solum praecepta Dei continent, sed etiam vitam moresque iustorum; ut si forte occultum est, quemadmodum accipiendum sit quod praecipitur, in factis iustorum intellegatur*» (n. 26)<sup>9</sup>; «*Ita pleraque in verbis intellegere non valentes*

<sup>9</sup> Il contesto immediato chiarifica l'espressione *si forte occultum est*: Agostino intende in questo c. xv lasciare da parte certi passi biblici, in pratica l'Antico Testamento, che

*in factis sanctorum colligimus quemadmodum oporteat accipi, quod facile in aliam partem duceretur, nisi exemplo revocaretur*» (n. 30).

Nel *De mendacio*, le due citazioni funzionano come *membra inclusionis* e racchiudono, quasi introduzione e conclusione, l'intero c. xv. Infatti, questo capitolo sviluppa in quattro punti come quattro precetti di Cristo vanno intesi correttamente grazie ad altri passi neotestamentari che, complementari riguardo a questi precetti, ne permettono l'interpretazione giusta.

Mentre in Mt 5,39 leggiamo che il Signore dice di porgere l'altra guancia, egli stesso mostra in Gv 18,23 che intendeva ordinare la "preparazione del cuore", giacché davanti al servo del Sommo Sacerdote, non solo non porge l'altra guancia, ma richiede invece o che gli provino l'aver mal agito o che gli spieghino perché lo percuotono. Viene aggiunta la replica di Paolo in At 23,3 che rimprovera il Pontefice di aver ordinato di percuoterlo contro la Legge.

Se in Mt 5,34 viene tramandata la parola del Signore che ci dice di non giurare del tutto, esistono pure le lettere di Paolo nelle quali (Rm 1,9; 9,1, Fil 1,8; Gal 1,20), per iscritto, l'Apostolo giura, mostrando così di capire il divieto di giurare nel senso di dover evitare la tendenza a giurare con quella facilità che avviene con le parole proferite oralmente e che manca quindi della serietà delle parole scritte.

Il "non affannarsi per l'indomani" (Mt 6,34; cf. 6,25) trova altronde (Gv 12,6) un'interpretazione, giacché secondo questo nuovo testo è chiaro che il gruppo composto dal Signore stesso e dai primi discepoli disponeva di una cassa. At 11,28-30 mostra a sua volta che i fratelli di Antiochia provvedono ai bisogni dei fratelli di Gerusalemme e, anzi, mandano un soccorso ai fratelli abitanti nella Giudea.

Il *Nolite possidere* che sembra un ordine in Mt 10,9 (Volgata) viene capito come un "permesso" alla luce di un'altra parola del Signore (Lc 10,4.7): l'operaio è degno della sua mercede. Inoltre, come risulta da Gal 6,6 e 1 Cor 9,12, se Paolo ha lavorato con le sue mani per guadagnarsi la vita, ha spiegato di farlo facendo uso di un permesso e, quindi, di

possono facilmente essere assegnati al senso allegorico o ai preannunzi figurativi. - Alla fine del n. 26, il riferimento al Nuovo Testamento è esplicito: «*ea quae in Novo Testamento a sanctis facta sunt, ubi morum imitandorum evidentissima commendatio est, valeant ad exempla intellegendarum Scripturarum quae in praeceptis digesta sunt*».

supporre che avesse il diritto di ricevere una retribuzione in cambio del suo ministero.

La struttura e il contenuto del c. xv del *De mendacio* non permettono altra conclusione: i testi della S. Scrittura non vengono interpretati e compresi a norma di un comportamento estrinseco alla S. Scrittura. Infatti, il comportamento normativo di Gesù e degli Apostoli, che permette di interpretare e capire tale e tal'altro passo della Scrittura, viene attestato altrove all'interno della medesima S. Scrittura.

S. Tommaso usa il *De mendacio* di S. Agostino in modo corretto in quanto cita i due passi, quello tratto dal n. 26 e quello tratto dal n. 30. Siccome il primo (n. 26) è più esplicito del secondo sul fatto che la S. Scrittura menzioni non solo i precetti di Dio ma anche la vita e i costumi dei giusti, S. Tommaso è ben attento a conservare il fondamento scritturale dell'argomento agostiniano.

Un'analisi un po' più approfondita, basandosi sui quattro paragrafi che compongono il c. xv del *De mendacio*, conferma pienamente questo primo indizio.

L'espressione "porgere l'altra guancia", capita da S. Agostino alla luce della parola complementare di Cristo in Gv 18,23 e di Paolo in At 23,3, viene intesa allo stesso modo da S. Tommaso con riferimenti agli stessi versetti biblici Gv 18,23 e At 23,3<sup>10</sup>.

Il divieto di giurare viene interpretato da S. Agostino come dovere di non giurare facilmente e trova argomento nel fatto che, secondo Rm 1,9; 9,1; Fil 1,8 e Gal 1,20, l'Apostolo non giura se non per iscritto. S. Tommaso cita questa interpretazione nella *Cat. Mt.* con riferimenti ai passi (Rm 1,9; Gal 1,20) che appoggiano l'esegesi di S. Agostino<sup>11</sup>.

L'insegnamento di "non affannarsi per l'indomani", che in S. Agostino s'intende alla luce complementare di Gv 12,6 e di At 11,28-30, s'intende allo stesso modo in S. Tommaso quando, commentando Gv 12,6, egli trova in questo passo la norma interpretativa di Mt 6,34, versetto che viene esplicitamente citato nel contesto<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *De perfectione*, c. 19, ll. 37-53; *ibidem*, c. 21, ll. 89-103 (con citazioni di Gv 18,23 e At 23,3); *Cat. Mt.*, 5(,39), n. 20 (con citazione di Gv 18,23); *Sup. Ioh.* 18, lect. 4, n. 2321.

<sup>11</sup> *Cat. Mt.*, 5(,34), n. 19 (con citazioni di Rm 1,9 e Gal 1,20).

<sup>12</sup> *Sup. Ioh.*, 12, lect. 1, n. 1604 (con citazione di Mt 6,34).

L'interpretazione del *Nolite possidere* (Volgata, Mt 10,9), che S. Agostino propone dopo un confronto con i testi complementari di Lc 10,4-7, Gal 6,6 e 1 Cor 9,12, è accettata da S. Tommaso per conto suo, citando fonti su cui S. Agostino si era fondato: Lc 10,7 e 1 Cor 9,12<sup>13</sup>.

Una prima conclusione può essere formulata: senza voler o poter prendere in considerazione qui l'insieme della teologia agostiniana (o la sua ripresa tommasiana) sulla S. Scrittura, i passi esaminati del *De mendacio* di S. Agostino e l'uso che ne fa S. Tommaso permettono di dire che, secondo i due santi, quando la norma dell'intelligenza delle Scritture si trova nell'agire dei santi, si trova al contempo nelle Scritture complementari che si leggono all'interno della medesima S. Scrittura, assunta nella sua integralità dalla fede cristiana.

La conclusione guadagna forza se non si perde di vista che S. Tommaso, dopo aver esposto l'argomento agostiniano, fonda sull'argomento di Crisostomo la medesima legittimità per i vescovi di amministrare il bene comune delle loro chiese e di disporre talvolta per testamento dei beni patrimoniali. Crisostomo argomenta a partire dalle condizioni diverse dei due tempi della missione degli Apostoli: durante il primo mandato missionario senza borsa (Mt 10,9), non è mancato loro nulla (Lc 22,35). Nell'imminenza della passione del Signore, viene detto loro di prendere una borsa e di vendere il mantello per comprare una spada (Lc 22,36)<sup>14</sup>. Ma è ovvio, anche qui, che la diversità delle due circostanze viene conosciuta solo a partire dalla lettura dei passi complementari della Scrittura.

S. Tommaso, da parte sua, cioè senza che lo abbia trovato nel *De mendacio*, ha aggiunto una spiegazione giudiziosa di questa sorta di parità fra Scritture e Santità: lo Spirito Santo che parla nelle Scritture (si noti il plurale) è anche Colui che muove i Santi (si noti il plurale) ad agire, poiché coloro che sono mossi dallo Spirito Santo sono i figli di Dio. E perciò non è credibile che ciò che viene praticato *in comune* dai grandi uomini santi (*virī sancti*) sia contro il precetto divino<sup>15</sup>. Quest'aggiun-

<sup>13</sup> *De perfectione*, c. 21, ll. 163-174 (con citazione di Lc 10,7 e riferimento a 1 Cor 9,12).

<sup>14</sup> *Ibidem*, ll. 175-195.

<sup>15</sup> *Ibidem*, c. 21, ll. 157-163: «Et huius ratio est quia idem Spiritus sanctus qui loquitur in Scripturis, movet sanctos ad operandum, secundum illud Rom. VIII<sup>14</sup> 'Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt'; et ideo non est credendum id quod a sanctis viris communiter agitur, contra divinum praeceptum esse».

ta tommasiana è giudiziosa per tre ragioni. Una prima è che, in virtù del loro identico principio che è la Santità stessa dello Spirito Santo, le scritture (plurale) e i santi (plurale) non possono essere correttamente contrapposti. Una seconda ragione è che, in quanto ispirata dallo Spirito, la Scrittura non può essere estranea alla vita dei figli di Dio, esattamente come questi devono ignorarsi se non si sono riconosciuti nell'insieme delle Scritture. Una terza ragione è che la pluralità delle Scritture, che implica la complementarità reciproca tra un passo e un altro, è rispecchiata nell'agire praticato *in comune* dai *virii sancti*, la cui comunione trascende le limitazioni inerenti alle persone singole.

S. Tommaso estende leggermente l'applicazione del principio di S. Agostino oltre l'epoca neotestamentaria quando confuta argomenti a favore della povertà assoluta. Un argomento è che i vescovi mancano alla perfezione evangelica quando amministrano il bene comune delle loro chiese o dispongono per testamento dei beni patrimoniali<sup>16</sup>. Un altro argomento, la cui dottrina è uguale a quella del primo, cioè che non solo *in praeparatione animi* ma nella realtà i vescovi devono rinunciare ad ogni possesso, prende di mira specialmente i vescovi *successori* degli Apostoli, quindi dell'epoca post-apostolica<sup>17</sup>. A questi argomenti S. Tommaso replica: è evidente che ciò non sia vero, giacché sono stati molti nella Chiesa i vescovi la cui santità è fuori dubbio e non hanno osservato questo, come Atanasio, Ilario e molti altri<sup>18</sup>.

Un'ultima precisazione a proposito dell'uso del *De mendacio* da parte di S. Tommaso. Nel suo *Quodlibet III* (V secondo il ms. BAV Vat. lat. 1015), q. 6, Geraldo di Abbeville fa appello ad un testo di S. Agostino, *De mendacio*, xv, n. 30, in questi termini: «*Audi Augustinum De mendacio, dicentem: Pleraque in verbis sanctorum intelligere non valentes, in factis eorum colligimus quemadmodum hoc oporteat accipi quod facile in aliam partem duceretur, nisi exemplo revocaretur*»<sup>19</sup>. Secondo la cronologia proposta da H.-F. Dondaine et al., il *Quodlibet III* (V secondo il ms. del Vaticano) di Geraldo fu tenuto nella Quaresima 1269, mentre il *De perfectione* di S. Tommaso

<sup>16</sup> *Ibidem*, ll. 75-81.

<sup>17</sup> *Ibidem*, ll. 138-147, specie l. 146.

<sup>18</sup> *Ibidem*, ll. 148-152.

<sup>19</sup> A. TEETAERT, *Quatre Questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier*, in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 1, 1951, pp. 83-178, specie p. 153, ll. 32-34.

fu redatto dopo l'Avvento 1269 e prima della Pasqua 1270, mentre il *Contra retrahentes* di Tommaso è posteriore al *De perfectione*, al quale rimanda espressamente come già scritto<sup>20</sup>. In pratica, l'idea secondo la quale S. Tommaso avrebbe conosciuto il *De mendacio* per mezzo di Geraldo è da ritenere impossibile. Geraldo omette nella sua citazione ogni riferimento alla S. Scrittura. A causa di questa omissione il testo confronta semplicemente le parole di santi (non precisati) con i loro atti. Per mantenere l'idea della dipendenza di Tommaso da Geraldo, bisognerebbe comunque ricorrere all'ipotesi secondaria: i numerosi riferimenti di Agostino ai passi neotestamentari che mancano in Geraldo e sono molto frequenti in Tommaso mostrano, ad ogni modo, che Tommaso ha consultato Agostino direttamente. Inoltre, fra le quattro opere di S. Tommaso dove viene citato il passo che cita anche Geraldo, il primo in ordine di tempo si legge nel *IV Sent.* (commentario) di S. Tommaso (circa 1255-1256), opera ovviamente molto anteriore al *Quodlibet III* (V) di Geraldo. Ora, già nel *IV Sent.*, Tommaso, come nelle altre citazioni che si incontrano nelle sue opere (*De perfectione*, *Sup. Ioh.*), cita Agostino senza omettere di precisare che è *nella S. Scrittura* che si trovano i precetti del Signore e gli atti dei Santi. Nella *Cat. Mt.*, stava scrivendo in riferimento espresso a Mt 5,33-37 ed era quindi superfluo precisare. Bisogna quindi concludere che S. Tommaso ha conosciuto il *De mendacio* di Agostino senza dipendere da Geraldo<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> *De perfectione*, p. B 7, p. B 8; *Contra retrahentes*, p. C 6.

<sup>21</sup> *IV Sent.*, d. 19, q. 2, a. 3, qc. 1, arg. 1 (M.F. Moos, n. 148): «[...] secundum Augustinum in lib. De mendacio, ex factis sanctorum colligimus quid in Scripturis sentire debemus. Sed Christus denunciavit Judam discipulis ante admonitionem factam, ut patet Joan., xiii, 26. Similiter Petrus damnavit Ananiam et Saphiram ante aliquam admonitionem, ut patet Act. V. Similiter Paulus reprehendit Petrum coram omnibus, nulla monitione secreta praecedente»; *Cat. Mt.*, 5(34), n. 19: «Augustinus. Contra Mendacium: Sed pleraque in verbis intelligere non valentes, in factis sanctorum colligimus quemadmodum oporteat accipi quod facile in aliam partem duceretur, nisi exemplis revocaretur. Iuravit Apostolus in epistolis suis, et sic ostendit quomodo accipiendum est quod dictum est 'Dico autem vobis non iurare omnino'; De perfectione, 21, ll. 152-160: «Ut autem Augustinus dicit in libro Contra mendacium, 'non solum oportet praecepta Dei retinere, sed etiam vitam moresque iustorum; itaque plura in verbis intelligere non valentes, in factis sanctorum colligimus quemadmodum oportet accipi'. Et huius ratio est quia idem Spiritus sanctus qui loquitur in Scripturis, movet sanctos ad operandum»; *Sup. Ioh.* 18, lect. 4, n. 2321: «Dicendum secundum Augustinum quod dicta et praecepta sacrae Scripturae ex factis sanctorum interpretari possunt et intelliguntur, cum idem Spiritus sanctus qui inspiravit Prophetis et aliis sacrae Scripturae auctoribus, moverit sanctos ad opus... Sic sacra Scriptura intelligenda est

## 2.2. L'uso teologico dell'agire e della dottrina dei santi post-patristici

## a) S. Bernardo

S. Tommaso usa nel suo discorso teologico almeno una volta l'agire di S. Bernardo nella sua qualità di santo, mentre i casi non sono rari in cui lo tratta semplicemente nella sua qualità di autore.

Tenendo conto della rarità del primo uso, diviene tanto più significativo il fatto che S. Tommaso si richiama al Cistercense a proposito di un punto sensibile nella teologia tommasiana, concretamente quella relativa allo statuto ecclesiale degli Ordini Mendicanti. L'uso in questione si legge in un rimando breve del *Contra impugnantes*, dove S. Tommaso replica a Guglielmo di Saint-Amour. Questi si era fatto forte di testi biblici, della *Glossa ordinaria biblica*, di S. Gregorio Magno per concluderne che gli uomini perfetti, e principalmente coloro che si dedicano al ministero della predicazione, non debbano resistere a chi li maledice. Tommaso gli risponde con altri testi biblici, con un altro estratto di Gregorio Magno, e un estratto di S. Agostino e, per finire, fa appello «all'esempio di molti santi, come Gregorio di Nazianzo, Girolamo, Bernardo, et multorum aliorum», che hanno prodotto scritti apologetici e lettere per mezzo di cui si sono esonerati dalle cose loro imputate. Si può pensare legittimamente che Tommaso rimandi qui all'*Apologia* di Bernardo, motivata dalla reazione dei Cluniacensi alle critiche cistercensi, episodio memorabile diventato oggetto di tutta una letteratura in prosa e in versi e che coinvolge i nomi di Pietro il Venerabile non meno dell'abate di Chiaravalle<sup>22</sup>.

S. Tommaso considera S. Bernardo spesso semplicemente come autore. In questa qualità Bernardo viene trattato alla stregua di altri autori patristici e post-patristici in modo talora accogliente talora critico<sup>23</sup>. Fra

*secundum quod Christus et alii sancti servaverunt*».

<sup>22</sup> J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII<sup>e</sup> siècle*. Deuxième édition, Bruxelles-Bruges-Paris, 1954, p. 179.

<sup>23</sup> I, q. 1, a. 8, ad 2: «Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus <idest: auctoritatibus philosophorum> utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostrae revelationi Apostolis et Prophetis factae qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in epistola ad Hieronymum <Ep. 82, i, 3>: 'Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur didici hunc honorem

questi numerosi casi, può bastare in questa sede limitarsi a due assai rappresentativi: uno di uso reticente e un altro di uso propriamente critico.

L'adagio bernardino, molto citato nella storia della teologia, secondo cui la "misura" di amare Iddio consiste nel non ammettere una "misura", riceve da parte di S. Tommaso, attraverso un gran numero dei suoi scritti, una serie ininterrotta di riserve. In un certo numero di questi casi, S. Tommaso menziona esplicitamente il nome di Bernardo, anche se talvolta l'autore del testo citato è Guglielmo di S. Thierry<sup>24</sup>. Più numerosi sono i passi nei quali, senza che S. Tommaso faccia necessariamente il nome di Bernardo, la tesi bernardina riceve sistematicamente delle precisazioni che ne riducono in modo decisivo la portata. Può bastare qui indicare brevemente sei di queste precisazioni. La carità creata, essendo *virtus*, è *habitus* ovvero "accidente in un soggetto"<sup>25</sup>. È aumentabile<sup>26</sup>. Può diminuire e perdersi<sup>27</sup>. È mediana non quanto al suo oggetto divino, ma quanto al suo essere nel soggetto<sup>28</sup>. E, poiché la carità non esiste concretamente senza ramificarsi in una schiera di virtù che sono tutte a loro volta mediane, la carità è mediana, per essenza e nei suoi effetti<sup>29</sup>. Certe "misure" della carità, come di certe virtù infuse con essa, rimangono del resto in patria<sup>30</sup>.

*deferre ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego ut, quantalibet sanctitate doctrinaeque praepolleant, non ideo verum putem quod ipsi ita senserunt vel scripserunt*». — Riguardo a S. Bernardo il trattamento critico prevale. Alcuni esempi: II *Sent.*, d. 3, q. 4, arg. 2: «secundum Bernardum, natura semper in se curva est»; *Quodlibet* I, [q. 8], ad 3, ll. 105-107: «Vnde patet quod non est uniuersaliter uerum quod omnis dilectio naturalis sit in se recurua». La formula bernardina secondo la quale, dopo l'incarnazione, la divinità di Cristo costituisce una "fortezza infirmata" viene criticata da parte di S. Tommaso: «impropria locutio, nec ad consequentiam trahenda». S. Tommaso la sostituisce con *infirmatatem assumpsisse* (III *Sent.*, d. 8, q. un., a. 3, arg. 4 e ad 4; M.F. Moos, n. 33 e 40). *De veritate*, q. 24, a. 4, ad 8, ll. 233-235: «Bernardus improprie habitum accipit pro quacumque facultate (ed.: facilitate)»; etc. etc.

<sup>24</sup> III *Sent.*, d. 27, q. 3, a. 3, arg. 2 e ad 2 (M.F. Moos, n. 210 e 216; cf. *ibidem* arg. 1 e 4, ad 1 e ad 4, M.F. Moos, n. 210, 215 e 219); III *Sent.*, d. 29, q. un., a. 1, arg. 1 e ad 1 (M.F. Moos, n. 11 e 16); III *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, qc. 4, arg. 2, arg. 3, s.c. 1, sol. 4, ad 2 e ad 3 (M.F. Moos, n. 89-90, 112-113); II II, q. 27, a. 6.

<sup>25</sup> I II, q. 49, a. 1; II II, q. 23, a. 3; e parall.

<sup>26</sup> I II, q. 52, a. 1; II II, q. 24, a. 4; e parall.

<sup>27</sup> I II, q. 53, aa. 1-3; II II, q. 24, aa. 10-12; e parall.

<sup>28</sup> I II, q. 64, a. 4; II II, q. 27, a. 6; *Sup. Rom.*, 12, lect. 1, n. 964; e parall.

<sup>29</sup> I II, q. 65, a. 3, a. 5; I II, q. 68, a. 2, a. 5; *De virtutibus card.*, a. 2; e parall.

<sup>30</sup> I II, q. 67, aa. 1-6; II II, q. 68, a. 6; II II, q. 26, a. 13; II II, q. 136, a. 1, ad 1; *De virtutibus*

Un altro detto bernardino, accolto positivamente da certi maestri parigini di teologia come Guglielmo di Alvernia, ha condotto, in seguito a questa accoglienza, a mettere in questione la causalità dei sacramenti della Nuova Legge. A proposito di questo pensiero con conseguenze notoriamente inaccettabili, si registra nelle opere di S. Tommaso un chiaro crescendo nella qualità del suo dissenso. Nel suo commentario su Pietro Lombardo, S. Tommaso scusa S. Bernardo, il quale, secondo il giovane baccelliere sentenziario, non avrebbe avuto l'intenzione di paragonare i sacramenti con i riti di investitura di un canonico (tramite il conferimento del libro), di un abate (conferimento del pastorale) o di un vescovo (conferimento dell'anello). S. Tommaso richiama poi alla memoria che tali riti sono semplicemente segni di una dignità, mentre i sacramenti aggiungono ai segni anche una grazia efficace<sup>31</sup>. Già nel *De veritate* non scusa più e, dopo aver parlato dell'uso che altri, come Guglielmo di Alvernia, hanno fatto di Bernardo, l'autore fa presente che Bernardo, da parte sua, «non tocca in modo sufficiente» la definizione dei sacramenti della Nuova Legge, giacché parla di loro in quanto sono segni e non in quanto sono cause<sup>32</sup>. Nel *Quodlibet* XII, [q. 15] prende di mira coloro che si sono appoggiati sugli esempi di Bernardo (come l'anello in certe investiture) e ribadisce che tale modo di parlare non è sano. Per questo motivo, aggiunge Tommaso, è da dire che i sacramenti comportano in sé la capacità (*virtus*) di giustificare<sup>33</sup>. Nella *Summa theologiae* infine S. Bernardo viene citato di nuovo e, in un paragrafo a parte, senza che la sua posizione venga legata direttamente a quella di Guglielmo di Alvernia *et al.* Subito dopo la citazione, Tommaso formula una critica che mette avanti un principio utilizzato anche per valutare il valore teologico di una posizione isolata dell'uno o l'altro dei Padri della Chiesa quando la loro teologia privata è contraddetta dalle molte autorità dei santi: «*Sed si quis recte considerat, iste modus non transcendit rationem signi... Secundum hoc igitur sacramenta novae legis nihil plus essent quam signa gratiae, cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta no-*

card., a. 4; e parall.

<sup>31</sup> IV *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 1, arg. 1 (M.F. Moos, n. 104) e sol. 1, ad 1 (M.F. Moos, n. 132).

<sup>32</sup> *De veritate*, q. 27, a. 4, arg. 1, ll. 2-10 e ad 1, ll. 344-348.

<sup>33</sup> *Quodlibet* XII, [q. 15], ll. 18-31.

*vae legis non solum significant sed causant gratiam. Et ideo aliter dicendum [...]*<sup>34</sup>.

#### b) S. Alberto

Non è improbabile che S. Tommaso, il quale, come si è visto, è al corrente delle espressioni insufficienti di S. Bernardo sulla causalità sacramentale e della loro ricezione da parte di Guglielmo di Alvernia *et al.*, sia stato informato di questa eredità bernardina tramite S. Alberto. In effetti, nel suo commentario sulle *Sentenze*, S. Alberto cita le formule di un suo obiettante che riproducono con precisione questa eredità, la quale del resto ha dovuto circolare non solo nell'ambiente dei maestri secolari, ma anche in circoli domenicani, giacché Richard Fishacre e Robert Kilwardby citano con approvazione le formule problematiche di S. Bernardo<sup>35</sup>.

Due santi contemporanei a S. Tommaso hanno sicuramente esercitato un influsso sulle opere dell'Aquinate. Per rendersene conto, basta constatare che la redazione del III *Sent.* di S. Tommaso coglie buona parte del materiale dossografico in S. Bonaventura e S. Alberto. Indicativa invece è la scelta operata da S. Tommaso fra l'uno e l'altro dei suoi colleghi. I temi puramente teologici vengono spesso tratti da S. Bonaventura. Dal momento che la materia da trattare verte su temi propriamente scientifici, è da S. Alberto che S. Tommaso attinge le sue informazioni. Certe considerazioni di ginecologia ed embriologia nelle prime distinzioni del III *Sent.*, ad esempio, dipendono in linea diretta da S. Alberto, non già dal commentario di questi sulle *Sentenze*, ma dalle sue *Quaestiones disputatae*. Questo ci conduce al punto essenziale da notare qui su S. Alberto.

Piuttosto di voler mostrare punto per punto l'influsso del pensiero di S. Alberto su S. Tommaso, si tratta qui, come per S. Bernardo, di mostrare che la santità di vita di S. Alberto ha lasciato un'inegabile traccia nel pensiero teologico del suo più illustre discepolo. A questo scopo, possiamo prendere le mosse da due fatti indiscutibili. L'atto più significativo della vita di S. Alberto, nel quale si riassume lo spirito

<sup>34</sup> III, q. 62, a. 1.

<sup>35</sup> *Quodlibet* XII, [q. 15], note relative alla l. 18, e le due note relative alla l. 21.

proprio della sua persona domenicana, insieme scientifica e teologica, è stato la creazione di una enciclopedia della filosofia peripatetica ad uso dell'Occidente Latino e di una teologia che ne integrasse acquisizioni rilevanti. A titolo di testo programmatico si può leggere un breve passo del commentario al *De generatione et corruptione* I, tr. 1, c. 22<sup>36</sup>. Da giovane, Tommaso è stato associato dal suo maestro Alberto alla realizzazione di questa quasi sovrumana fatica quando, negli anni 1248-1252, ha condiviso con il maestro la vita conventuale a S. Andrea in Colonia e ha portato a felice compimento la pubblicazione delle lezioni di Alberto sull'*Etica* a Nicomaco e sulle opere dello pseudo-Dionigi. La famiglia spirituale a cui sono appartenuti Alberto e Tommaso ha lasciato uno dei suoi risultati più tipici nel modo caratteristico in cui S. Tommaso ha scelto di appoggiare un tema importante della sua teologia cristiana della grazia sull'*Etica ad Eudemo* di Aristotele.

Nell'*Etica ad Eudemo*, VII, c. 14, rispettivamente VIII, c. 2 (un capitolo diventato in seguito la seconda parte del *De bona fortuna* dei Latini), dopo aver scartato l'identità della "buona fortuna" con la "buona nascita" – il che sarebbe stato un modo di ridurre la "fortuna" alla "natura", mentre quest'ultima si realizza sempre o pressappoco sempre – Aristotele finisce col ritenere le due spiegazioni corrette. O, in certe persone che seguono solo il loro impulso, la "fortuna" è troppo frequente per essere una semplice coincidenza e questo istinto conduttore è allora da considerare come l'effetto proprio di una causalità che, essendo migliore della ragione e della deliberazione, è proprio divina. Oppure, in altre persone, vi è una riuscita occasionale indipendentemente dal loro impulso<sup>37</sup>. Dalla *Summa contra Gentiles* III in poi, S. Tommaso cita volentieri questo passo aristotelico e prova visibilmente una vera gioia a poter mettere sotto il nome di Aristotele la convinzione secondo la quale, in certi casi, l'agire umano conscio è preceduto (non necessariamente in senso cronologico, ma logicamente) da un agire umano

<sup>36</sup> *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 5, pars 2 (ed. P. Hossfeld), Münster, 1980, p. 129, ll. 9-16: «*Quaeramus igitur quae causa est quod generatio sit semper et illa quae est substantiae universaliter et illa quae est secundum partem ut elementi: numquam enim secundum naturam cessavit nec cessabit generatio. Si autem quis dicat quod cessabit voluntate dei aliquando generatio, sicut aliquando non fuerit et post hoc coepit, dico quod nihil ad me de dei miraculis cum ego de naturalibus disseram*».

<sup>37</sup> *Etica ad Eudemo*, 1248b3-7.

spontaneo, il quale a sua volta è "preceduto" da una causalità divina non comune<sup>38</sup>.

Il testo aristotelico di questo passo si trova all'interno di un capitolo dove non mancano difficoltà testuali ed ermeneutiche. La forza della lettura tommasiana risiede nel fatto di fondarsi su un passo testualmente ed ermeneuticamente certo (1248b3-7). Questo passo costituisce un paragrafo a se stante alla fine del capitolo. In altre parole, tutto il resto del capitolo, nel quale s'incontrano parecchi problemi testuali ed ermeneutici, *precede* questa parte finale. Se i problemi testuali ed ermeneutici si fossero trovati dopo il finale, si sarebbe potuto pensare che Aristotele abbia riservato l'ultima parola a favore del dubbio. Ma è il contrario, giacché le aporie precedono e le soluzioni ritenute valide si trovano di seguito. Niente impedisce quindi di riconoscere la verità della lettura tommasiana: a differenza del caso di una riuscita semplicemente occasionale, la riuscita che segue l'impulso né ragionato né deliberato della persona *abituamente* fortunata è l'effetto caratteristico di un istinto suscitato e condotto da Dio. Del resto, i contemporanei, lettori acuti di S. Tommaso, come Enrico di Gand, riconoscono con S. Tommaso, secondo certi insegnamenti di Aristotele, che l'istinto divino ha una parte considerevole nella riuscita "piuttosto abituale". Enrico assume a sua volta certe posizioni rilevanti della *Summa contra Gentiles* III, quando ritiene inoltre che, capito correttamente così, il testo aristotelico non stona in una teologia cristiana secondo la quale l'economia della provvidenza divina si estende non solo in modo generico ai processi della natura, ma anche e soprattutto ai destini propri delle persone umane governati dalle sollecitudini speciali, irriducibili alle semplici cause naturali, nell'insieme del regime universale divino, naturale e soprannaturale<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> TH. DEMAN, *Le Liber de bona fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17, 1928, pp. 38-58; H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin. Étude historique* (Théologie, 1), Paris, 1944, pp. 123-134; R.-A. GAUTHIER, *Somme contre les Gentils. Introduction*, Paris, 1993, p. 83; V. CORDONIER, *Sauver le Dieu d'Aristote: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du Liber de bona fortuna comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine*, in L. Bianchi (éd.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance* (Studia Artistarum, 29), Turnhout, 2011, pp. 65-114.

<sup>39</sup> *Henrici de Gandavo Quodlibet VI*, q. 10 (ed. G.A. Wilson), Leuven, 1987, pp. 87-127.

## c) S. Domenico

La specificità della vita domenicana ha ispirato S. Tommaso a sviluppare un argomento particolare secondo il quale un genere di vita religiosa è migliore nella doppia misura in cui il fine suo è migliore e il suo esercizio è più proporzionato al fine inteso. Siccome la vita attiva vivificata dalla contemplazione è il fine migliore in assoluto, il genere di vita religiosa in quanto esercizio sarà migliore nella misura in cui, grazie allo studio e alla predicazione, permette di esercitare i mezzi più proporzionati a questo fine migliore, che consiste nel tramandare agli altri le cose che si sono contemplate. Una comunità domenicana che intende vivere questo fine e questo esercizio, oltre ad avvicinarsi di più alla perfezione episcopale, trae, secondo un passo notevole nelle opere di S. Tommaso, il suo argomento forse più convincente da un'osservazione pertinente di ordine cristologico. Quando Cristo ha assunto il suo ministero, ha scelto esattamente questo tipo di vita. La sequela di Cristo non può quindi far a meno di assumere, per questa ragione, lo stesso tipo di contemplazione "abbondante" di predicazione e docenza nutrita dalla vita di studio<sup>40</sup>.

## 2.3. Rapporto costitutivo di santità e teologia

## a) La teologia cristiana integra ogni verità da chiunque venga detta

Da discepolo di Alberto, Tommaso rispetta la distinzione fra conoscenza razionale e conoscenza di fede e la loro integrazione nel pensiero teologico quando cita un testo diventato famoso del commentario dell'Ambrosiaster sul *Corpus paulinum* (1 Cor 12,3): «*Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*». Nell'insieme delle opere di Tommaso, questa citazione si trova complessivamente 16 volte e vi è ripartita in proporzione abbastanza uguale secondo i diversi periodi della produzione letteraria. Presente già nel commentario su Pietro Lom-

<sup>40</sup> III, q. 40, a. 1, ad 2: «*Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus; sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit*».

bardo, si ritrova nelle parti cronologicamente avanzate della *Summa theologiae*.

Non è questa la sede per esaminare o semplicemente presentare in sufficiente dettaglio tutti e 16 i casi. Ma due passi nei quali si trova questa citazione possono essere menzionati utilmente qui in quanto rappresentano il metodo che rispetta le differenze tra le conoscenze di ragione e quelle di fede, integrandole entrambe.

Nel *Sup. 1 Cor 12*, lect. 1, n. 718, «Nessuno può dire 'Signore è Gesù' salvo nello Spirito Santo», Tommaso spiega che "dire nello Spirito Santo" può intendersi in due modi. In un modo può intendersi dello Spirito Santo in quanto "movente", ma non in quanto "posseduto" a titolo di ospite nell'anima del giusto. Infatti, lo Spirito Santo muove allora i cuori nei quali però egli non abita. In questo senso si legge in Gv 11,49 ss che quando Caifa predisse l'utilità della morte di Cristo, non lo disse da se stesso, ma per uno spirito di profezia. Anche Biloam predicava molte cose vere, mosso come era dallo Spirito Santo, come si legge in Num 23-24, anche se egli non "possedeva" lo Spirito Santo. Bisogna quindi sapere che nessuno può dire qualcosa di vero, qualunque sia, se non è mosso dallo Spirito Santo, il quale è lo Spirito della Verità, del quale si dice, Gv 16,13: «Quando poi sarà venuto lo Spirito della Verità, egli vi insegnerà ogni verità». Donde anche nella Glossa su questo passo (1 Cor 12,3) dice Ambrogio: «Ogni vero, da chiunque venga detto, è dallo Spirito Santo». E ciò vale in modo speciale delle cose che appartengono alla fede, le quali vengono "possedute" tramite una rivelazione speciale dello Spirito Santo. Fra queste, si trova il fatto che Gesù sia il Signore di tutto, donde si dice, Atti 2,36: «Certissimamente sappia tutta la Casa di Israele che Iddio fece Signore questo Gesù che voi avete crocifisso». In un secondo modo, qualcuno parla "nello Spirito Santo" in quanto movente e posseduto. Ed anche così può verificarsi ciò che qui viene detto, in tal modo però che il "dire" venga inteso non solo come "dire con la bocca", ma anche come "dire con il cuore e con le opere". Anche con il cuore infatti viene detto qualcosa, secondo Sal 13,1: «Lo stolto dice in cuor suo: Dio non c'è». Anche con le opere viene detto qualcosa, nella misura in cui con l'opera esterna qualcuno manifesta il suo concetto. Nessuno quindi, salvo colui che "possiede" lo Spirito Santo, può dire "Signore è Gesù", in tal modo cioè che non solo confessa ciò con la bocca, ma che

anche con il cuore lo venera come Signore e con le opere obbedisce a lui in quanto Signore.

Nel *Sup. 2 Tm 3*, lect. 3, n. 126, dopo aver trattato dell'ispirazione della S. Scrittura, S. Tommaso si pone la domanda come mai non ogni altra scrittura sia divinamente ispirata, giacché secondo Ambrogio ogni vero, da chiunque venga detto, è dallo Spirito Santo. La sua risposta è formulata così: «È da dire che esiste un doppio modo in cui Dio opera qualcosa, cioè immediatamente, quale opera propria, come il miracolo, o qualcosa mediante le cause inferiori, come le opere naturali, Giobbe 10,8: 'Le tue mani, Signore, mi fecero, etc.'; e queste ultime cose allora si fanno per operazione della natura. E così nell'essere umano, Iddio insegna all'intelletto non solo immediatamente nella S. Scrittura, ma anche per mezzo di altre scritture».

Come è noto, S. Tommaso distingue fra la teologia come scienza acquisita e come scienza per connaturalità con il Dio di santità conosciuto dalle creature spirituali prima della visione in patria grazie al dono soprannaturale della saggezza e della schiera delle virtù infuse e doni connessi. È senz'altro notevole che, secondo S. Tommaso, vadano insieme le due cose. Da una parte, egli non dice che la scienza acquisita non sia propriamente una scienza, e continua anzi a chiamarla espressamente una scienza. D'altra parte, egli insegna che la creatura spirituale è in grado di raggiungere il suo fine ultimo solo grazie ad una conoscenza che, anticipando la visione in patria, viene resa connaturale a Dio la cui vita e scienza trascendono scienza e prassi acquisite<sup>41</sup>.

b) *Fra le membra di Cristo, la cui carità si ramifica nella "scientia sanctorum", il teologo cristiano partecipa alla conoscenza della Verità in persona, cioè di Cristo*

Se *sanctorum* è genitivo plurale di *sancti*, la formula *communio sanctorum* significa "comunione dei santi", cioè dei fedeli, delle persone che hanno la fede cristiana. Ma si dà il caso che *sanctorum* sia anche il genitivo plurale di *sancta*, cioè delle cose sante, dei beni che radunano i fedeli e così diventano il loro possesso condiviso: i sacramenti, la fede, la

<sup>41</sup> III *Sent.*, d. 35, q. 2, a. 3, sol. 2, ad 1; II II, q. 8, a. 1, a. 6; II II, q. 9 (specie q. 2, arg. 2); II II, q. 45, a. 2, c e ad 3.

carità, Iddio stesso. Storicamente, i due sensi sono ben attestati e sembra impossibile precisare quale dei due sia apparso per primo<sup>42</sup>. Teologicamente però, il dubbio non è possibile: è la comunione alle realtà sante e, tramite esse, alla Trinità santa stessa che fonda la comunione dei fedeli fra loro<sup>43</sup>. Il *Compendium theologiae* rispetta chiaramente questa priorità, giacché, secondo il suo autore, le realtà sante comunicate dalle persone divine agli uomini (comunicazione appropriata allo Spirito Santo) fondano la comunione degli uomini fra loro<sup>44</sup>. D'altronde è chiaro che ciò che è assurdo secondo Aristotele, viene affermato in serenissima fede da S. Tommaso: Dio ha sovranamente realizzato l'ineffabile connaturalità tramite la quale la creatura, che ne è di per sé totalmente incapace, condivide proprio la natura divina (II II, q. 23, a. 1; cf. 2 Pt 1,4). Questa unione comporta per tutti i santi, con il possesso dello Spirito Santo inabitante, quello della carità creata (II II, q. 23, a. 2; cf. Rm 8,9-11) e delle virtù e doni necessari alla salvezza. S. Tommaso lo insegna dettagliatamente per i doni di sapienza (II II, q. 45, aa. 4-5), di intelligenza (II II, q. 8, a. 3, c. e ad 3; a. 6), di scienza (II II, q. 9, a. 1, ad 2; a. 3, ad 3) e di consiglio (II II q. 52, a. 1, ad 2: a. 3, ad 1).

Vediamo passo per passo che, secondo S. Tommaso, la *communio sanctorum* comprende una comunione *in obiecto* e una comunione *in subiecto*.

Nel *Compendium theologiae*, I, c. 2, S. Tommaso, con rimandi a Gv 17,2 e 14,4, spiega espressamente che la fede, che è anticipazione (*praelibatio*) della visione, raggiunge la sua finalità nella beatitudine futura per questo motivo preciso che gli oggetti principali della fede, cioè la Trinità e l'incarnazione, sono al contempo l'oggetto della beatitudine<sup>45</sup>. S. Tommaso lo sa, con la tradizione cristiana riassunta da Beda: coloro che conservano *in via* la fede cristiana credono *in obiecto* ciò che vedranno *in*

<sup>42</sup> P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire de la théologie du Symbole* (Unam Sanctam, 17), Paris, 1947.

<sup>43</sup> J.-P. TORRELL, *Saint Thomas, maître spirituel. Initiation 2*, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée d'une Postface (Pensée antique et médiévale. Vestigia, 19), Fribourg, 2002, p. 258.

<sup>44</sup> *Compendium theologiae*, I, c. 147, ll. 13-22. Cf. IV *Sent.*, d. 15, q. 4, a. 6, sol. 2 (M.F. Moos, n. 686); d. 45, q. 2, a. 1, sol. 1. A parte qualche accentuazione, Tommaso presenta la stessa priorità nel *Sup. Symbolo*, a. 10, n. 987-988, n. 997.

<sup>45</sup> *Compendium theologiae*, I, c. 2, ll. 1-20.

patria nella luce della visione aperta: «*Qui nunc simplici corde fidem quam percepit servat, tunc luce apertae visionis quod crediderat contemplabitur*»<sup>46</sup>.

D'altro canto, S. Tommaso ha capito che la *communio sanctorum* implica anche una comunione *in subiecto*. Egli, infatti, ha profondamente assimilato l'insegnamento agostiniano secondo il quale è il medesimo *totus Christus* che conosce nei santi, non solo quando vedono in patria, ma anche quando, in via, credono con fede teologale dotata di doni speculativi e pratici. Questo insegnamento rispetta due dati scritturistici: la distinzione fra Cristo Capo come individuo e le altre membra del Corpo Mistico e, al contempo, l'identità del medesimo Cristo con la Chiesa intesa come l'insieme di capo e membra. Nella misura in cui assume integralmente la verità della rivelazione divina malgrado la difficoltà che possa creare alla comprensione umana, questo insegnamento è, del resto, in continuità con gli aspetti complementari che nel *Corpus Paulinum* incontriamo, da una parte, nell'Epistola ai Romani e nella Prima ai Corinzi (Cristo Corpo) e, dall'altra, nelle epistole ai Colossesi e agli Efesini (Cristo Capo).

S. Tommaso riprende l'insegnamento agostiniano non solo quanto al suo principio, ma ne offre anche un'applicazione al caso dei doni di intelligenza e scienza.

Quanto al principio, dall'inizio della sua carriera teologica e grazie al suo studio del *De doctrina christiana* e di altre opere di S. Agostino, S. Tommaso ricorre alla famosa regola di Ticonio. Questa preziosa eredità, una volta ridotta agli elementi utili e rilevanti, permette di distinguere tre modi in cui Cristo viene predicato nelle Scritture<sup>47</sup>. O, quanto alla sua divinità, Egli è uguale al Padre. O, in quanto Dio e uomo, è disuguale dagli altri umani ed è loro mediatore, nonché Capo della Chiesa. O, in un terzo modo, è in un certo senso il Cristo totale nella pienezza della Chiesa, cioè capo e membra, poiché capo e membra sono un medesimo Cristo: «*quia caput cum corpore suo unus est Christus*». Non già che senza il corpo Cristo non sia integro, ma perché si è degnato di essere anche con noi integro Egli che, anche senza di noi, è sempre integro, non solo in quanto il Verbo è l'unigenito Figlio uguale al Padre, ma anche nel medesimo

<sup>46</sup> *Cat. Mc.*, 9(7), n. 1; cf. 1 Cor 13,12; 1 Gv 3,2.

<sup>47</sup> Agostino espone sistematicamente i tre modi nel sermone 341, che viene riassunto qui di seguito.

uomo che assunse e con il quale è al contempo Dio e uomo. All'interno di questo triplice modo di intendere "Cristo", anche la "Chiesa" viene intesa in due modi precisi: o come Corpo distinto dal Capo o come Corpo e Sposa congiuntamente al Capo<sup>48</sup>. Come è noto, Agostino è stato particolarmente attento a Mt 25,31-46 (cf. Mt 10,42) e At 9,4<sup>49</sup>. Buona parte del suo insegnamento sul Corpo Mistico a proposito di Rm 12,4-8 e 1 Cor 12,4-27 (cf. Col 1,18; Ef 1, 22; 5,23) ne porta l'impronta.

I passi nelle opere di S. Tommaso dove questa cristologia agostiniana, sensibilmente rispettosa di quella del Nuovo Testamento, viene assunta sono numerosi e si trovano nell'insieme della carriera teologica di S. Tommaso<sup>50</sup>. Quattro passi sembrano meritare una menzione speciale qui.

In III *Sent.*, d. 18, q. un., a. 6, sol. 1, ad 2, S. Tommaso riprende per conto suo il linguaggio forte di S. Agostino che, come è noto, non ricusa di applicare un'espressione quale "una persona", consueta in ambito strettamente cristologico, all'unione di Cristo e Chiesa nel Corpo Mistico<sup>51</sup>: «Le membra e il capo appartengono ad una medesima persona. Perciò, siccome Cristo fu capo nostro per la sua divinità e per la pienezza della grazia generosamente comunicata (*redundantem*) agli altri, e siccome noi siamo le sue membra, il suo merito non è estraneo a noi, ma si comunica generosamente (*redundat*) a noi a causa dell'unità del Corpo Mistico».

In IV *Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, ad 4, Tommaso mostra di conoscere bene le due denotazioni che il termine *Ecclesia* possiede nel pensiero di S. Agostino sul Corpo Mistico. Le reminiscenze delle *Enarrationes in Psalmos* (*En. 2, s. 1, 4 in Ps. 30*) sono palesi. «Il nome 'Chiesa' è preso in modo duplice. Infatti, talvolta denota solo il Corpo delle membra che

<sup>48</sup> AUGUSTINUS, *Sermo 341*, c. 1, n. 1; c. 9, n. 11; c. 10, n. 12 (PL 39, col. 1493 e 1499-1500).

<sup>49</sup> T.J. VAN BAVEL, *The Concept of the « Whole Christ »*, in *Saint Augustine*, ed. T.J. van Bavel - B. Bruning, Brussels-Heverlee, 2007, pp. 263-271, specie p. 268.

<sup>50</sup> III *Sent.*, d. 18, q. un., a. 6, sol. 1, ad 2 (M.F. Moos, n. 120); d. 22, exp. text. (M.F. Moos, n. 171); IV *Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, arg. 3; arg. 4 e ad 4; *De veritate*, q. 29, a. 7, s.c. 3, ll. 77-82, ad 11, ll. 208-216; *Cat. Mt.*, 14(32-33), n. 5; 26(28), n. 8; *Cat. Ioh.*, 16(10), n. 2; 17(11), n. 3; *Sup. Mt.*, 25, lect. 3, n. 2103; *Sup. Col.*, 1, lect. 6, n. 61; III, q. 15, a. 1, ad 1; q. 19, a. 4; q. 48, a. 1; a. 2, ad 1; q. 49, a. 1.

<sup>51</sup> T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin* (Paradosis, 10), Fribourg, 1954, p. 81, cita le formule: *unus homo, idem ipse, unus et idem, una persona*.

non sono il Capo. E in questo modo la 'Chiesa' corrisponde solo alla definizione della 'Sposa'. Così Cristo non è 'membro' della Chiesa, ma ne è il capo che influisce su tutte le membra della Chiesa. Talvolta invece la 'Chiesa' viene presa in un altro senso secondo cui denota le membra congiunte al Capo. E così Cristo viene detto 'membro' della Chiesa, nella misura in cui ha un ufficio distinto da tutti gli altri, cioè di comunicare agli altri la vita, anche se non venga detto molto propriamente 'membro', giacché un 'membro' comporta qualcosa di parziale. In Cristo invece il bene spirituale non è parziale, ma esiste totale e integro. Donde Egli è tutto il bene della Chiesa. Neanche è così che 'Lui più gli altri' siano qualcosa di maggiore che Lui solo. Così parlando quindi, la 'Chiesa' non denota solo la Sposa, ma lo Sposo e la Sposa, in quanto a causa della congiunzione spirituale è stato effettuato da loro qualcosa di uno».

Nel commentario su Mt 25, lect. 3, n. 2103, *reportatio* di Léger de Besançon, risulta chiaro che S. Tommaso conosce bene il ruolo importante che Mt 25, 40 e 10,40 hanno avuto nel pensiero agostiniano sul *totus Christus*: «Unde 'quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis', supra X,40: 'qui vos recipit, me recipit', quia caput et membra sunt unum corpus».

Nel commentario sull'Epistola ai Colossesi, 1, lect. 6, n. 61, S. Tommaso poi, in continuità chiara con le *Enarrationes in Psalmos* (*En. in Ps. 61, 4*), offre l'esegesi della parola dell'Apostolo: «Completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo». Questa esegesi applica in modo perfetto la distinzione dei due sensi di "Chiesa" che S. Agostino ha adoperato nel suo pensiero sull'unità personale di Capo e membra del Corpo Mistico. Quando, cioè, per la "Chiesa" s'intende il corpo distinto dal Capo, un membro mostra meriti ulteriori a quelli delle altre membra, anch'esse considerate come distinte dal Capo. Quando però per la "Chiesa" s'intende il Corpo congiunto a Cristo Capo, mancava alle sofferenze di Cristo sostenute nel corpo suo individuale, di sopportare ancora le sofferenze che Cristo doveva sostenere in Paolo suo membro: «Completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo». S. Tommaso spiega: «Queste parole, considerate in superficie, possono prestarsi ad avere un senso sbagliato, cioè che la passione di Cristo non sarebbe sufficiente per la redenzione, ma che, per completarla, le passioni dei santi vi vengono aggiunte. Ma questo è eretico, perché il sangue

di Cristo basta per la redenzione, anche di molti universi. 1 Gv 2,2: 'Egli è la propiziazione per i nostri peccati' etc. Ma è da capire che Cristo e la Chiesa sono una persona mistica, il cui capo è Cristo, e il corpo tutti i giusti, e ogni giusto è quasi membro di questo capo, 1 Cor 12,27 (Volgata): 'E membra da membro'». S. Tommaso offre allora una prima esegesi, secondo la definizione della "Chiesa" come corpo distinto dal capo: «Ora Dio ordina nella sua predestinazione quanto di merito ci deve essere attraverso tutta la Chiesa, sia nel Capo sia nelle membra, come anche predestinò il numero degli eletti. E fra questi meriti i più importanti sono le passioni dei santi. Ma di Cristo, cioè del Capo, i meriti sono infiniti; ciascun santo invero mostra alcuni meriti secondo la sua misura. E perciò l'Apostolo dice: 'Completo quello che manca ai patimenti di Cristo, cioè di tutta la Chiesa, il cui Capo è Cristo'. 'Completo', cioè aggiungo la mia misura; e questo 'nella mia carne', cioè in me stesso paziente». Infine, S. Tommaso offre la seconda esegesi secondo la definizione della "Chiesa" come congiunta al Capo: «I patimenti mancano nella mia carne perché, infatti, mancava che, come Cristo ha sofferto una volta per sempre nel suo corpo (individuale), così Egli soffrisse in Paolo suo membro, e in simile modo negli altri».

Siccome, secondo l'insegnamento di S. Tommaso nelle conferenze sul Simbolo, «il bene di Cristo è comunicato a tutti i cristiani», non c'è da meravigliarsi che lo stesso S. Tommaso insegni anche che, in Cristo, la conoscenza cristiana rivela la vitalità di una molteplice e saturante partecipazione<sup>52</sup>. Partecipano gli uni con gli altri i livelli di conoscenza, la via e la patria, il minimo e il più grande di tutti.

Partecipano gli uni con gli altri i livelli di conoscenza. Certo, S. Tommaso ha l'abitudine di distinguere fra talenti e doni ovvero fra eccellenza acquisita e infusa. Lo fa per la prudenza (II II, q. 47, a. 14), la saggezza (II II, q. 45, a. 4, c, ad 1, ad 2), l'intelligenza (II II, q. 8, a. 5, c, ad 1), la scienza (II II, q. 9, a. 3, ad 3), il consiglio (II II, q. 52, a. 1, ad 1). Questo insegnamento non deve però far perdere di vista un insegnamento complementare dello stesso S. Tommaso. Invece di seguire come tale É. Gilson, fondatosi esclusivamente su testi della *Prima Pars* della *Summa theologiae*, e secondo il quale S. Tommaso avrebbe ricusato un'illuminazione al di là della partecipazione dell'intelletto agente alla luce divina,

<sup>52</sup> *Sup. Symbolo*, a. 10, n. 988.

importa tenere conto dei testi di I II, q. 109, a. 1 e II II, q. 8, a. 1, dove S. Tommaso fa due osservazioni significative<sup>53</sup>. In I II, q. 109, a. 1, osserva che Dio istruisce talvolta certuni tramite la sua grazia a proposito di cose che possono essere conosciute per mezzo della ragione naturale. In II II, q. 8, a. 1, un passo ben notato sin dall'epoca dei contemporanei di S. Tommaso, l'Aquinate ammette che il dono soprannaturale di intelligenza, pur illuminando per far conoscere contenuti accessibili alla ragione naturale come, ad esempio, la distinzione fra sostanza e accidente, permette grazie ad un'applicazione al dato teologico, ad esempio facendo la distinzione fra la carità increata (sostanza) e creata (accidente), una precisazione rilevante che ha permesso un progresso considerevole nella storia della teologia<sup>54</sup>.

Partecipano l'una con l'altra la conoscenza in via e la conoscenza in patria. In molti passi paralleli S. Tommaso insiste sulla continuità fra virtù teologiche dotate dei doni, da una parte, e la visione beatifica, dall'altra. Il paragone invocato per spiegare il pensiero sul rapporto fra le due conoscenze è continuamente quello del rapporto esistente fra conoscenza spontanea dei principi indimostrabili, da una parte, e la conoscenza della conclusione scientifica inevitabile a partire da tali premesse, dall'altra. Poiché il paragone non poggia sul rapporto fra la *potenzialità* della facoltà intellettuale e la conoscenza *in attualità* delle conclusioni, è evidente che i termini di *praelibatio* o di *inchoatio*, utilizzati in questi contesti, sono da intendere non come se denotassero una potenzialità, ma come una certa qual attualità in quanto "anticipazione" (*praelibatio*) o anzi in quanto "inaugurazione" (*inchoatio*) (cf. I II, q. 66, a. 5, ad 2; II II, q. 4, a. 1). Gli uomini santi (*viri sancti*) o uomini perfetti (*viri perfecti*) attestano la realtà già attuale di questa forza della grazia che, nel dono di intelligenza e nel dono di scienza, anticipa e inaugura la visione di Dio. S. Tommaso lo dice esplicitamente con delle formule chiare e ripetute. Nella I II, q. 69, a. 2, si legge: «*Spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti, alio modo*

<sup>53</sup> É. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1, 1926-1927, pp. 5-127, specie pp. 111-127.

<sup>54</sup> A. AIELLO - R. WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario e la cronologia del ms. Paris BnF lat. 16297 (Corpus Christianorum. Autographa Medii Aevi, 6)*, Turnhout, 2008, pp. 180-182, nota 24.

*per quandam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis, etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris cum virescit frondibus et aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere... Ea vero quae ponuntur tanquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam».* Nella II II, q. 8, a.7, si trova il testo seguente: «*Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus, prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria, secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via*». Nella II II, q. 9, a. 3, ad 3, infine S. Tommaso assume un binomio di Sap 10,10, per descrivere il dono di scienza: «*Sicut dictum est de dono intellectus, quod non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae, ita etiam de dono scientiae est intelligendum quod illi soli donum scientiae habeant qui ex infusione gratiae certum iudicium habent circa credenda et agenda quod in nullo deviat a rectitudine iustitiae. Et haec est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap 10,10: 'Iustum deduxit Dominus per vias rectas et dedit illi scientiam sanctorum'*».

Partecipano l'uno con l'altro il minimo e il più grande. Colui che, fra le altre membra della Chiesa, è il membro principale non è altro che Cristo<sup>55</sup>. E Cristo da solo non è minore di quanto lo è il suo Corpo mistico insieme con Lui<sup>56</sup>. Cristo, infatti, è tutto il bene della Chiesa<sup>57</sup>. Il più grande si dichiara uno con il minimo, «*quia caput et membra sunt unum corpus*»<sup>58</sup>. «E tutto il bene che hanno fatto tutti i santi viene comunicato a coloro che vivono nella carità, giacché tutti sono una cosa sola: 'Sono associato a tutti coloro che ti temono' (Sal 118,63). E perciò colui che vive nella carità entra in partecipazione con tutto il bene che si compie nel mondo intero»<sup>59</sup>.

Per concludere: se, nel testimone della fede della Chiesa, dotato dei doni di saggezza, intelligenza, scienza, consiglio, noi incontrassimo non precisamente anche tutto Cristo, ma solo una realizzazione parziale del Cristo totale, non sarebbe una perdita cruciale se, nella teologia che vogliamo praticare con la Chiesa, ignorassimo la vita e l'insegnamento

<sup>55</sup> *Sup. Symbolo*, a. 10, n. 988.

<sup>56</sup> *IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, ad 4.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Sup. Mt.* 25, lect. 3, n. 2103.

<sup>59</sup> *Sup. Symbolo*, a. 10, n. 997.

di tale testimone. Ma è altrettanto vero: «*in membris Christi Christus*»<sup>60</sup>. Perciò, l'incontro con l'insegnamento rappresentativamente ecclesiale del membro di Cristo ci mette anche in presenza di Cristo senza diminuzione alcuna. Abbiamo allora solo buone ragioni di pensare con S. Tommaso che, nel senso di Gesù, di S. Paolo e di S. Agostino, il teologo così dotato di tanti doni, se viene riconosciuto da noi, ci fa partecipare nella conoscenza della Verità in persona, cioè di Cristo stesso.

<sup>60</sup> En. Ps. xxx, En. 2, s. 1, 4, ll. 7-8.

## ARTISTI DELLA SANTITÀ. I SANTI E LA TEOLOGIA NEL PENSIERO DI JOSEPH RATZINGER/BENEDETTO XVI

S.Em.R. Card. Kurt Koch\*

«Che a partire dall'Alta Scolastica non vi siano stati che pochi teologi santi»<sup>1</sup> faceva parte, per il grande teologo cattolico Hans Urs von Balthasar, di quei dati di fatto che vengono trascurati e che invece meriterebbero molta più attenzione. Von Balthasar spiegava questo sviluppo attribuendolo al dualismo subentrato successivamente tra la dogmatica e la spiritualità, ovvero allo spezzarsi del legame tra teologia e santità, idea che egli riassunse con la seguente formulazione, diventata famosa ma non abbastanza ascoltata: «La teologia, finché fu opera di santi, rimase una teologia orante e prostrata in ginocchio»; eppure «ad un certo momento si compì la svolta e si passò dalla teologia prostrata in ginocchio a quella seduta a tavolino»<sup>2</sup>. Il titolo dell'articolo nel quale von Balthasar ha analizzato a fondo questo sviluppo storico, ovvero "Teologia e santità", non solo è adatto alla presente conferenza, ma ci conduce diritti al fulcro del pensiero teologico di Papa Benedetto XVI<sup>3</sup>. Per poter capire il significato fondamentale del nesso tra teologia e santità nella sua opera teologica, sarà bene chiederci, come primo passo, come vede

\* Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani.

<sup>1</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, in Id., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195-225, p. 195.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>3</sup> Il legame tra teologia e santità è fondamentale nell'opera di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI; tuttavia, a livello di ricezione, non gli è stato riconosciuto il valore che gli andrebbe ascritto. Questo traspare ad esempio dal fatto che nel libro approfondito e meritevole sull'opera teologica di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI recante il titolo in tedesco *Das Werk. Veröffentlichungen bis zur Papstwahl*, edito dallo Schülerkreis, è impossibile trovare nell'indice di glossario (pp. 419-432) il termine "santo" o "santità".