PONTIFICIA UNIVERSITÀ SAN TOMMASO D'AQUINO

TOMMASO 2000
La Pontificia Università san Tommaso
in rapporto a san Tommaso alla luce di *Fides et ratio*

Atti del Congresso
Roma, 15-16 Novembre 1999
a cura del
Prof. A. Bagood, OP

Angelicum University Press
Roma
2004

Presentazione

Prof. Albert Bagood, OP

Il presente volume raccoglie gli atti del congresso della Pontificia Università san Tommaso svoltosi a Roma dal 15 al 16 novembre del 1999 con il titolo: *Tommaso 2000 - La Pontificia Università san Tommaso (PUST) in rapporto a san Tommaso alla luce di Fides et ratio.*

Il tema centrale dell'incontro è "le sfide contemporanee per l'attività della nostra Università Pontificia romana, nel suo ispirarsi a san Tommaso". La questione è legittimata dall'enciclica *Fides et ratio* che attesta la validità del santo Dottore per un proficuo servizio alla verità nel mondo attuale, nella ricerca della verità, negli studi teologici, nell'armonia tra fedeltà alla rivelazione e cammino proprio della ragione: "...il Magistero (ha) ripetutamente lodato i meriti del pensiero di san Tommaso e lo (ha) posto come guida e modello degli studi teologici... L'intento del Magistero era, e continua ad essere, quello di mostrare come san Tommaso sia un autentico modello per quanti ricercano la verità. Nella sua riflessione, infatti, l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione" (n. 78).

Ognuna delle nostre Facoltà cerca di domandarsi e di domandare come realizzare quanto indicato nel tema generale. Oggi ci troviamo in una situazione molto diversa da quella in cui molti di noi si sono formati: a quali condizioni possiamo trasmettere un'eredità diversa e ancora attuale?

La prima idea del convegno nacque all'occasione della visita canonica del Maestro Generale Rev.mo T. Radcliffe, OP all'inizio dell'anno 1999. Egli chiedeva ai docenti della PUST di presentare un congresso su san Tommaso e *Fides et ratio* (FR). Per portare il progetto al suo compimento, il Rettore Rev.mo E. Kaczynski, OP ha nominato il Prof. D. Mongillo, OP della Facoltà di Teologia ed il Prof. P. A. Bagood, OP della Facoltà di Filosofia come organizzatori. Ci rivolgemmo ai Decani, ai Presidi degli Istituti, e ai Coordinatori di Sezione, per avviare in concreto la ricerca. In ogni facoltà i membri si riunirono per elaborare il progetto. E finalmente il 15 novembre 1999 il Prof. A. Pilieri della Facoltà di Scienze Sociali, cominciava con grande competenza il suo compito come moderatore dell'incontro.

Per il nostro insegnamento e per il nostro studio tomista si è trattato di un momento opportuno. Siamo coscienti della nostra tradizione, fondamento del nostro discorso e della nostra prospettiva nella spiegazione dei temi classici e contemporanei. Essa ci guida e traccia il nostro punto di partenza. Però la passione per la verità ultima e per la ricerca, o per la scoperta di nuovi percorsi di cui parla FR n. 56, ci spinge ad andare oltre e a divenire ricettivi verso le altre tradizioni, nel nome del dialogo, senza scadere nell'eclettismo.

I capitoli ‘Credo ut intellegam’ e ‘Intellego ut credam’ della FR esplorano il rapporto tra fede e ragione cioè tra la teologia e la filosofia. Tale legame è minacciato oggi da quelli che hanno perso l’appetito per la filosofia, riducendo quindi la fede e gli altri valori a un semplice problema di sentimento o intuizione. Dall’altro lato, ci sono quelli che abbandonano la trascendenza e si accontentano del mondo osservabile e misurabile. L’insegnamento rinnovato della filosofia e della teologia di san Tommaso sarebbe una buona occasione per ricuperare una visione olistica della vita che prenda in considerazione sia la dimensione immanente che l’aspetto trascendente dell’umano.

Nell’incontro il Prof. J. Agius, OP ha posto l’accento sull’approccio di san Tommaso alla Bibbia (Rivelazione Divina); di per sé è un tema che appartiene, in gran parte, al livello della trascendenza. Certamente con lo sviluppo dell’ermeneutica biblica e l’avvento della tecnologia moderna nell’archeologia, l’idea di san Tommaso sembrerebbe obsoleta. Però vale la pena di notare che il suo principio di causalità, ad esempio, è sempre applicabile analogicamente al tema dell’ispirazione. Ecco il rapporto tra il ragionamento e la Rivelazione. L’intervento “Le linee fondamentali della teologia spirituale in san Tommaso d’Aquino” del Prof. A.G. Fuente, OP dedica spazio al realismo antropologico, una elaborazione filosofica. Il collegamento tra ragione e fede diventa più elaborato nelle relazioni “San Tommaso: filosofia e teologia” del Prof. M. Salvati, OP e “Fides et ratio: un invito al dialogo per la ricerca della verità” del Prof. G. Busiello, OP. L’interazione fra filosofia e teologia assume un’immagine diversa nell’approccio orientale come il Prof. S. Manna, OP spiega. ‘Il sentimento di cuore’ nel senso orientale, coinvolge la totalità della persona, cioè la ragione, la fede e la sua affettività.

Per quanto riguarda l’agire umano nel livello immanente della vita, il Prof. G. Muraro, OP prende in considerazione l’etica teologica tommasiana. Il Prof. B. Esposito, OP dirige la nostra attenzione al contributo dell’Aquinate sui temi del diritto e della legge. Ancora a livello pratico, il Prof. T. Stancati, OP spiega l’importanza della comunicazione multimediale come strumento per far capire il carattere bidimensionale del pensiero di san Tommaso.

Il contesto dell’agire umano è tradotto nella dimensione istituzionale quando il Prof. F. Compagnoni, OP tratta le aree delle discipline della Facoltà di Scienze Sociali accanto alla morale tomista. Il Prof. G. Grasso invece, accenna all’origine e al futuro dell’Istituto San Tommaso. Sulla stessa linea si trova la relazione della Prof.ssa L. Infelisi, che mette in rapporto il sistema di san Tommaso, fede e ragione e i percorsi formativi dell’Istituto ‘Mater Ecclesiae’.

Il nuovo millennio ci fa pensare alle possibilità che il futuro ci offre, ma ci invita anche a riscoprire l’importanza della nostra origine. Il presente si arricchisce nella misura che riconosce la storia della quale fa parte come continuazione e nella quale si sviluppa la sua identità, e non meno, nella misura in cui si rende conto della preoccupazione per un domani sempre migliore e sempre più felice. San Tommaso senz’altro ha seguito quest’orientamento.

Cinque anni sono passati da quando questo incontro fu tenuto all'Angelicum. Alcune informazioni citate negli articoli potrebbero apparire obsolete. Abbiamo tentato di correggere certi dati per quanto possibile. Ma per l'aggiornamento dell'intero volume, si ritiene opportuno celebrare un altro incontro "post Fides et ratio" nel futuro.

Apertura del simposio sulla Fides et ratio (15 novembre 1999)

Prof. Edward Kaczynski, OP

Introduzione

Carissimi Padri Decani, Chiarissimi professori Dalmazio Mongillo e Alberto Bagood che avete preparato quest'incontro, professori, ufficiali, studenti e studentesse, amici e amiche tutti.

Perché l'Enciclica *Fides et ratio* nell'anno 1998? Giovanni Paolo II risponde "Il Papa Leone XIII con la sua Lettera enciclica *Aeterni Patris* compì un passo di autentica portata storica per la vita della Chiesa. Quel testo è stato, fino ad oggi, l'unico documento pontificio di quel livello dedicato interamente alla filosofia. Il grande Pontefice riprese e sviluppò l'insegnamento del Concilio Vaticano I sul rapporto tra fede e ragione, mostrando come il pensare filosofico sia un contributo fondamentale per la fede e la scienza teologica" (FR 57).

Molti di noi ricordano il Convegno *Tommaso d'Aquino nel I centenario dell'Enciclica "Aeterni Patris"* organizzato dalla Pontificia Università san Tommaso e dalla Società Internazionale Tommaso d'Aquino fra il 15 e il 17 novembre 1979, conclusosi con la prima visita di Giovanni Paolo II all'Angelicum. La Sua *Allocuzione finale* è citata due volte in *Fides et ratio*: nel n. 60 a proposito della necessità della filosofia per la teologia, e nel n. 97 circa la filosofia dell'essere; la filosofia che si fonda sull'atto stesso dell'essere.

Nella *Veritatis Splendor* il Papa ha richiamato l'attenzione su "alcune verità fondamentali della dottrina cattolica riguardante la morale; nella *Fides et ratio* continua "quella riflessione concentrando l'attenzione sul tema stesso della *verità* e sul suo *fondamento* in rapporto alla fede" (FR 6).

Oltre 300 volte troviamo il termine "verità" nella *Fides et ratio*. Con pieno diritto si potrebbe chiamare questa enciclica *Veritatis Splendor* n. 2. *"La fede e la ragione sono come due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità, e, in definitiva, di conoscere Lui, perché conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso"* (Incipit).

1. La presenza di san Tommaso nella Fides et ratio

Gelosi custodi della eredità di san Tommaso ci domandiamo quale posto e quale ruolo occupa nella *Fides et ratio* il suo pensiero. Se si tiene presente che la *Aeterni Patris* di Leone XIII porta il titolo "Epistola Enciclica de philosohia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda", dobbiamo notare che *Fides et ratio* ha di contro una prospettiva molto ampia e perciò il riferimento a san Tommaso, pur essendo molto significativo ed

impegnativo, come indicato dal sottotitolo dei nn 43-44 *"La novità perenne del pensiero di San Tommaso d'Aquino"*, non è esclusivo[1].

"Un posto tutto particolare in questo lungo cammino spetta a san Tommaso, non solo per il contenuto della sua dottrina, ma anche per il rapporto dialogico che egli seppe instaurare con il pensiero arabo ed ebreo del suo tempo" (FR 43). E ancora: "San Tommaso è sempre stato proposto dalla Chiesa come maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia" (FR 43). Cita poi il suo Predecessore, il Servo di Dio Paolo VI, in occasione del settimo centenario della morte del Dottore Angelico: "Senza dubbio, Tommaso possedette al massimo grado il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi, l'onestà intellettuale di chi non ammette la contaminazione del cristianesimo con la filosofia profana, ma nemmeno il rifiuto aprioristico di questa"[2].

"Tra le grandi intuizioni di san Tommaso vi è anche quella relativa al ruolo che lo Spirito Santo svolge nel far maturare in sapienza la scienza umana" (FR 44).

"San Tommaso amò in maniera disinteressata la verità. [...] raggiunse 'vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare'. Con ragione, quindi, egli può essere definito 'apostolo della verità'" (FR 44).

Egli riconosce però che nello sviluppo della filosofia e soprattutto per l'unità tra la fede e ragione hanno influito non solo il rinnovamento tomista e neotomista, ma anche "non pochi filosofi cattolici" (FR 59).

2. Quale tomismo e quale san Tommaso?

Gli studi storici di Grabmann, Gilson, Chenu ci hanno mostrato come esistano diversi tipi di tomismo e, di conseguenza di "Tommaso". I tedeschi hanno cominciato a distinguere tra tomistico (*thomistisch*) e tommasiano (*thomanisch*) tra tomismo essenziale (Kleughten, Gredt) ed esistenziale (Gilson, Chenu). Si sono sviluppate le scuole del tomismo di Louvain, di Friburgo e di Roma. La prima poneva l'accento sulla filosofia naturale, la seconda sulla filosofia sociale, quella romana sulla metafisica. Dopo la seconda guerra mondiale si è formata una scuola di tomismo esistenziale a Lublino a cui apparteneva anche K. Wojtyla (Krapiec, Kalinowski, Kaminski, Swiezawski).

Tommaso maestro e modello, Tommaso guida, non esclude altri maestri, modelli, guide. Non possiamo ridurre tutta la filosofia e teologia al tomismo, sarebbe una pretesa ingiustificata, anacronistica e antistorica. Tale visione non era valida nella *Aeterni Patris*, ancora meno lo è nella *Fides et ratio*. "Un posto tutto particolare (e perciò non esclusivo) in questo lungo cammino spetta a san Tommaso" dice il Papa nel numero 43.

---

[1] San Tommaso" (anche come "Dottore Angelico" e "Aquinate") è nominato nella FR oltre 20 volte.

[2] PAOLO VI, *Lumen Ecclesiae*, 8, AAS 66 (1974) 660.

La domanda rivolta a noi dall'Enciclica *Fides et ratio* non è quale tomismo e quale Tommaso offriamo nella Pontificia Università san Tommaso, ma piuttosto quale teologia, quale filosofia, quale diritto canonico, quali scienze sociali insegniamo avendo Tommaso per maestro e modello. La risposta spetta a noi tutti. Per rispondere dobbiamo essere consci sia delle conseguenze per gli studi, a Roma, dell'abolizione nel 1968 della lingua latina, sia del carattere *pastorale* del Concilio Vaticano II, sia soprattutto della sua raccomandazione di ritornare alla Sacra Scrittura ed ai Padri. San Tommaso senza dubbio è ancora indicato come maestro e modello della teologia nella Chiesa nel Decreto conciliare sulla formazione sacerdotale *Optatum Totius*; è raccomandato da Paolo VI[3], e molte volte dallo stesso Giovanni Paolo II[4].

Allo stesso tempo la *Commissione Teologica Internazionale* pubblicò nel 1974 un documento sull'*Unità nella fede e il pluralismo teologico*[5] e Giovanni Paolo II dichiara *expressis verbis* che la Chiesa non intende imporre nessun sistema filosofico-teologico come proprio[6].

Nemmeno noi possiamo pretendere che san Tommaso nel XIII secolo abbia risolto tutti i problemi per noi, oggi, alla soglia del terzo millennio; ma ciò non toglie che egli sia maestro e modello *di fare filosofia e teologia* nella nostra Università, ancora valido per la Chiesa e per il mondo contemporaneo.

3. Compiti essenziali della Chiesa e delle sue Università

"Forte della competenza che le deriva dall'essere depositaria della Rivelazione di Gesù Cristo, la Chiesa intende riaffermare la necessità della riflessione sulla verità. È per questo motivo che ho deciso di rivolgermi a voi, Venerati Confratelli nell'Epicopato, con i quali condivido la missione di annunziare 'apertamente la verità' (2 Cor 4,2) come pure ai teologi e ai filosofi a cui spetta il dovere di indagare sui diversi aspetti della verità

[3] Cfr. ivi.

[4] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Cost. ap. *Sapientia christiana* (15 aprile 1979) aa. 79-80: *AAS* 71 (1979) 495-496; Esort. ap. postsinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992) 52: AAS 84 (1992) 750-751. Cfr. pure alcuni commenti sulla filosofia di San Tommaso: *Discorso al Pontificio Ateneo Internazionale Angelicum* (17 novembre 1979): *Insegnamenti* II, 2 (1979) 1177-1189; *Discorso ai partecipanti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale* (13 settembre 1980): *Insegnamenti* III, 2 (1980) 604-615; *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale della Società "San Tommaso"* (4 gennaio 1986): *Insegnamenti* IX, 1 (1986) 18-24. Inoltre, Congr. per l'Educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 gennaio 1970) 70-75: AAS 62 (1970) 366-368; Decr. *Sacra Theologia* (20 gennaio 1972): AAS 64 (1972) 583-586.

[5] COMMISSIONE INTERNAZIONALE TEOLOGICA, del 10-11 ottobre 1972, *L'unità nella fede e il pluralismo teologico*, in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. IV, EDB, Bologna 1987,1801-1815.

[6] VS 29: "Certamente il Magistero della Chiesa non intende imporre ai fedeli nessun particolare sistema teologico né tanto meno filosofico, ma, per 'custodire santamente ed esporre fedelmente' la Parola di Dio (DV 10) esso ha il dovere di dichiarare l'incompatibilità di certi orientamenti del pensiero teologico o di talune affermazioni filosofiche con la verità rivelata"; FR 49: "La Chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre. La ragione profonda di questa riservatezza sta nel fatto che la filosofia, anche quando entra in rapporto con la teologia, deve procedere secondo i suoi metodi e le sue regole" e FR 50: "La Chiesa ha il dovere di indicare ciò che in un sistema filosofico può risultare incompatibile con la sua fede".

(FR 6). Compiti essenziali delle Università Cattoliche Pontificie sono: la ricerca della verità, della fede e della ragione; l'inculturazione del Vangelo e l'evangelizzazione della cultura; la promozione della pace e della giustizia nella Chiesa e nel mondo, e non ultimo, la formazione delle persone alle relazioni e all'amicizia con il Signore. La Chiesa e in modo speciale le Università fondate da essa hanno come compito principale la *diaconia alla verità* (FR 2). L'Università è sempre considerata come "luogo" della ricerca della verità e del servizio alla verità"[7]. *Fides et ratio* chiama all'amicizia, alla condivisione, e al dialogo nella ricerca della verità. "Non si dimentichi che anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera" (FR 33). Oggi, nella festa di sant'Alberto mi fa piacere ricordare la sua regola per la ricerca della verità *"in dulcedine caritatis quaerere veritatem"*.

4. Invito all'attuazione fedele della Fides et ratio

Noi, all'Angelicum siamo in una felice situazione determinata dalla confluenza tra la nostra eredità storica e le filosofie e teologie moderne. Siamo invitati a continuare la nostra eredità in dialogo con il mondo contemporaneo, rispondendo alle sfide attuali della Chiesa e del mondo, come hanno fatto i nostri patroni san Tommaso e sant'Alberto[8].

La nostra riflessione parte dall'esperienza o se si vuole dai fatti di ogni giorno, riguardanti la vita personale o comunitaria (ecclesiale, civile, nazionale ed internazionale), e ne cerca il senso profondo alla luce della Parola di Dio[9]. Così il Concilio Vaticano II e poi successivamente i Papi Paolo VI e Giovanni Paolo II interpretano la morale, la politica, l'economia, la vita sociale, la cultura, la pace e la guerra, l'ecologia, alla luce della fede, della Parola di Dio, di Cristo; alla luce della storia di salvezza.

Per la nostra Università san Tommaso d'Aquino ricca di una lunga tradizione filosofico-teologica con spiccato senso del reale, dell'oggettivo e dell'universale, le ultime due Encicliche non solo confermano i valori tradizionali ma costituiscono una spinta a continuare e riaprire il dialogo futuro con le scienze, le filosofie e le teologie contemporanee. Parafrasando le parole di Giovanni Paolo II, possiamo dire che *"Dio, come ha un progetto per ciascuno, così ha anche una missione per tutti. Non siamo soltanto amministratori dell'eredità del passato; siamo anche precursori di un futuro verso il quale lo Spirito Santo conduce la Chiesa"*[10].

---

[7] Cfr. Giuseppe TANZELLA-NITTI, *La natura e la missione dell'Università nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, in: *Fede di Studioso e obbedienza di Pastore*, Ed. Millennium, Roma 1999, 277-302.

[8] "Con il sorgere delle prime università, la teologia veniva a confrontarsi più direttamente con altre forme della ricerca e del sapere scientifico. Sant'Alberto Magno e san Tommaso, pur mantenendo un legame organico tra la teologia e la filosofia, furono i primi a riconoscere la necessaria autonomia di cui la filosofia e le scienze avevano bisogno, per applicarsi efficacemente ai rispettivi campi di ricerca" (FR 45).

[9] Cfr. Maciej ZIEBA, OP, *Il tempo come linguaggio di Dio*, in *Fede di Studioso e Obbedienza di Pastore*, Ed. Millennium, Roma 1999, 103-120.

[10] *Insegnamenti*, vol. XXI, 1 (1998) 628-641

Nonostante una sempre maggiore specializzazione nel campo del sapere teologico, filosofico, del diritto canonico e quello delle scienze sociali, dobbiamo sforzarci di unificare tutto nella nostra persona di professore o di studente. In essa la santità si fa sapienza, e la sapienza si fa santità, come ci esortava il Card. J. Ratzinger[11].

Ringrazio ancora tutti coloro che hanno cooperato per il presente Convegno, tutti i presenti e in particolare il Prof. A. Pilieri, e auguro buon lavoro!

[11] Cfr. Card. Joseph RATZINGER, *Teologia sapienziale. Sollecitudine di Giovanni Paolo II per il 3° Millennio*, in: *Fede di Studioso e Obbedienza di Pastore*, op. cit., 77-88.

San Tommaso e l'insegnamento delle discipline bibliche

Prof. Joseph Agius, OP

Da quando l'esegesi biblica è diventata una disciplina autonoma nel campo della teologia ci siamo ispirati a san Tommaso in varie questioni.

1. Spiegazione del domma dell'ispirazione

San Tommaso non tratta specificamente dell'ispirazione biblica, ma solo dell'ispirazione profetica. Si è cercato di applicare all'ispirazione dell'agiografo quello che disse dell'ispirazione del profeta.

Si è tenuto conto anzitutto della distinzione che egli pose tra l'ispirazione e la rivelazione (*S. Th.* II-II, q. 171, a. 1, ad 4). Il carisma dell'ispirazione non implica necessariamente la conoscenza di nuove verità soprannaturali, questa è la caratteristica del carisma della rivelazione. La distinzione diventa poi un criterio esegetico nelle opere di Canus e Bañez.

Il rapporto tra Dio e l'agiografo è spiegato applicando il principio della causalità strumentale. Dio è la causa principale, l'agiografo la causa strumentale del testo sacro. Nell'ispirazione Dio illumina l'intelletto dell'agiografo perché questi faccia un giudizio di tipo speculativo e di tipo pratico. Il primo si ha quando l'agiografo riflette sulla verità delle cose da comunicare, e sulla loro origine divina se le verità gli sono state rivelate. Il giudizio è pratico quando l'agiografo decide di comunicare e come comunicare tali verità.

L'applicazione del principio della causalità strumentale ha il vantaggio di rispettare le caratteristiche divine e umane del testo sacro: tutto quanto nel testo sacro proviene da Dio e dall'agiografo.

Le teorie recenti sulla composizione dei libri sacri (l'uso di fonti orali e scritte, le edizioni successive del libro, la pluralità di autori) non creano difficoltà all'applicazione del principio della causalità, e d'altra parte esso esclude automaticamente teorie scartate dal magistero (assistenza estrinseca, approvazione successiva da parte di Dio).

L'ispirazione biblica può ancora essere spiegata in questo modo, anche perché la categoria delle cause non è aristotelica, appartiene al nucleo delle conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero, come rileva *Fides et ratio* (n. 4). Nel campo biblico si è cercato effettivamente di spiegare il domma dell'ispirazione applicando altre categorie, ma i risultati non sono stati soddisfacenti.

2. L'interpretazione

Con la tradizione antecedente, san Tommaso distingue tra il senso letterale e il senso spirituale della sacra Scrittura. Il senso letterale, chiamato anche senso storico, è quello che si trova nella *littera* della Scrittura, mentre quello spirituale è presente nelle realtà di cui parla il testo. Siccome il senso spirituale non trova appoggio nel testo, per conoscerlo ci vuole un altro testo dove esso sia espresso nella *littera*. Tommaso dice che nessun argomento può essere fondato sul senso spirituale, bensì solo sul senso letterale (*S. Th.* I, q. 1, a. 10, ad 1). L'interpretazione letterale non impoverisce l'autorità della sacra Scrittura perché niente di ciò che è necessario per la nostra fede, è espresso solo sotto il senso spirituale senza che in qualche altro contesto non sia stato espresso in senso letterale *(Ibid)*.

Questo principio ispirò il Padre Lagrange quando inaugurò il metodo storico nell'esegesi biblica cattolica. Il principio del primato del senso letterale è dunque ormai stabilito.

3. Definizione del senso letterale

C'è differenza tra san Tommaso e l'esegesi moderna.

San Tommaso considera la parola come *signum mentis*, e per questo motivo definisce il senso letterale con riferimento alla mente (intenzione) dell'autore (principale). Dice: *"Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est"* (*S. Th.* I, q. 1, a. 10).

Anche il P. Lagrange aveva definito il senso letterale con riferimento all'intenzione dell'autore (umano): "*...celui quoi l'ecrivain sacrè a connu, e qu'il a volu exprimer*" (RB 5 (1896) 506).

L'ermeneutica moderna non considera la parola un *signum* naturale o arbitrario, ma un *signum* convenzionale. Non è l'autore a dare senso alle parole, perché le parole hanno un senso indipendentemente dall'intenzione dell'autore. Quindi la parola ha una valutazione propria nel contesto (letterale, culturale-storico) in cui è usata.

Per questo motivo l'esegesi moderna definisce il senso letterale piuttosto con riferimento alle parole del testo sacro che non all'intenzione dell'autore. Dice Lesêtre: *"...sens qui presentent naturellment les paroles des ecrivains sacrés, d'après la valeur des mots et les règles de la grammaire, de la syntax, et de la logique"* (DDE IV, p. 294).

Nell'Introduzione di H. Hòpfl e L. Leloir la definizione del senso letterale cerca di conciliare le due posizioni: "*Sensus litteralis (historicus) ille est, qui ab auctore S. Scripturae primarie intentus est et verbis eius per se inest, unde ab interprete invenitur adhibitis regulis sanae explicationis" (Introductio generalis in sacram Scripturam*, Neapoli-Romae 1963, n. 568). R. Brown dà la stessa definizione: "*The sense which the human author directly intended and which his words conveyed" (The*

New Jerome Biblical Commentary, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1990, 71:9).

Per individuare il senso letterale del testo sacro si applica da ormai un secolo un metodo critico. Tale metodo ha cambiato radicalmente la visione che avevamo della sacra Scrittura, specialmente dell'antico testamento. Il metodo critico che si applica oggi non era ancora conosciuto al tempo di Tommaso, e quindi il senso letterale che l'esegesi critica trova nel testo sacro è spesso diverso da quello letto da san Tommaso.

4. Il testo biblico

Per san Tommaso era quello della Volgata, non quello del delle lingue originali, in generale egli non sapeva che il testo della Volgata era diverso da quello della lingua originale.

Inoltre, per san Tommaso gli autori dei testi biblici erano le persone a cui i libri erano tradizionalmente attribuiti: Mosé per il Pentateuco, Isaia per il libro attribuitogli, e così via. Un Pentateuco scritto da Mosé ha un senso, scritto da altri che vissero secoli dopo di lui, ne assume uno diverso. Così pure per il libro di Isaia.

Infine, san Tommaso non era in grado di confrontare il testo biblico con la letteratura ad esso coeva. Un conto è interpretare un testo alla luce dei generi letterari occidentali; un altro alla luce dei generi letterari utilizzati da altri autori che appartenevano allo stesso ambiente storico-culturale.

5. Divergenze tra la sacra Scrittura e le scienze naturali

Leone XIII nella *Providentissimus Deus* dice che gli autori biblici descrissero le cose secondo le apparenze. A proposito cita san Tommaso: *"Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur quae cadunt sub sensu, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) 'ea secutus est, quae sensibiliter apparent' (S. Th.* I, q. 70, a. 1, ad 3), *seu quae Deus ipse homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more" (Enchiridion Biblicum,* ed. 4a, Neapoli-Romae 1961, n. 121).

Per l'enciclica la descrizione delle realtà secondo le apparenze (e.g. il sole che *sorge*) è un genere letterario. Quando san Tommaso parla della descrizione delle cose secondo *"quae manifeste sensui apparent"* non la intende come genere letterario, ma come descrizione della realtà e ritiene che gli autori biblici raccontarono le cose secondo *"quae manifeste sensui apparent"* perché le realtà erano come appaiono ai sensi. Ciò si deduce dal fatto che cercava di conciliare la descrizione della creazione del mondo data nel Pentateuco con i dati della scienza che egli conosceva (cfr. *S. Th.* I, qq. 67-73).

San Tommaso ha ragione. Quando l'agiografo descrisse la lepre come un animale ruminante non usava un genere letterario, ma intendeva descriverla come è.

Effettivamente per 1'agiografo si trattava di un animale impuro: non lo si poteva mangiare né offrire in sacrificio (Lev 11,6; Deut 14,7).

Per trattare il problema delle divergenze tra la sacra Scrittura e le scienze naturali si applica piuttosto il principio formulato da san Tommaso: *"...omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem sunt materia prophetiae (...) Illa vero quae ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea, a materia prophetiae" (De Ver.* q. 12, a. 2). Secondo questo principio le verità rivelate sono quelle che sono utili per la nostra salvezza. In questo san Tommaso segue sant'Agostino (*De Gen. ad litt.*, 2, 9, 20; *De Actis cum Felice Man.*, 1, 10). Applicando il principio all'esegesi biblica si deve dire che le verità che gli agiografi hanno comunicato nel testo sacro sono quelle utili per la nostra salvezza.

Trattando l'ispirazione biblica la Costituzione dogmatica sulla rivelazione divina del Vaticano II, *Dei Verbum*, segue Agostino e Tommaso: la verità dei libri sacri è quella *"quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit"* (n. 11).

Filosofia e teologia in Tommaso d'Aquino

Prof. Marco Salvati, OP

La riflessione qui proposta si articola in tre punti:

1) Anzitutto si andranno a considerare i principali motivi per cui nel teologo Tommaso d'Aquino l'intreccio tra ragione e fede, tra filosofia e teologia, costituiscono un elemento imprescindibile, inevitabile.

2) Successivamente verrà presa in considerazione, nel suo complesso, l'opera teologica di Tommaso, per sottolinearne tre aspetti: a) il valore di verità; b) le aperture che essa contiene; c) l'esemplarità della proposta, in ordine al rapporto fede-ragione.

3) Infine, verranno indicate alcune sollecitazioni emergenti dallo *stile* e dai *contenuti* della riflessione teologica dell'Aquinate.

1. Qual è il motivo più serio, la ragione più profonda dell'atteggiamento *sereno* con il quale Tommaso ha vissuto nella sua esistenza di *teologo* l'esigenza di un uso rigoroso e non timoroso, audace, ma non superbo dell'intelligenza nei confronti del dato rivelato?

Certamente ha un posto di rilievo lo *stile* del teologare del suo tempo: finita l'epoca monastica, dopo il cosiddetto 'triplice ingresso' di Aristotele nella teologia, dopo che questa ha lasciato il chiuso delle scuole episcopali e monastiche, per andare ad abitare nella cittadella universitaria, in cui è proprio la *ragione* del ricercatore e del professore a costituire il terreno di incontro fra tutti quelli che sono interessati ad una autentica *scientia*, Tommaso si fa figlio della sua epoca, scrutatore vigile dei 'segni del tempi' accogliendo il *novum* costituito dal *costante interrogarsi* dell'uomo, non solo di fronte alla realtà che cade sotto i sensi, ma anche di fronte alla suprema realtà, quella di Dio, che, se certamente trascende l'orizzonte del finito, nondimeno cade in qualche maniera sotto la 'lente' dell'intelletto, scrutatore del finito e dell'infinito[1]. Tommaso ha trovato adeguati e non contrari alla Rivelazione e alla fede il coraggio della ricerca e la convinzione nelle possibilità della ragione che si sono sempre più affermati durante il XIII secolo e che solo dopo alcune forti resistenze (si pensi, ad esempio, a san Bernardo) hanno acquistato diritto di cittadinanza anche nella comunità ecclesiale.

In altri termini, se è vero che Tommaso ha giustificato con una solida fondazione razionale e teologica la relazione tra fede e ragione, non si deve, però, mai

[1] Sulla complessa e interessante vicenda della teologia all'epoca di Tommaso d'Aquino, cfr. tra l'altro M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957 (tr. it. *La teologia come scienza. La teologia del XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1971); E. VILANOVA, *Historia de la teologia cristiana. Tomo primero: De los origenes al siglo XV*, Barcelona, Herder, 1987 (tr. it., *Storia della teologia cristiana. 1. Dalle origini al XV secolo*, Roma, Borla, 1991).

dimenticare che Egli è 'allenato' a questa pacifica convivenza dall'ambiente in cui si è formato. In un certo senso, per lui è stato naturale esercitare l'impegno a comprendere il mondo lasciandosi illuminare dalla fede e, viceversa, scandagliare il dato di fede servendosi di un impianto filosofico che gli appariva adeguato a questo compito.

Ma qual è il fondamento della necessità di pensare e mettere in atto una pacifica e feconda convivenza tra ragione e fede? Tommaso lo individua, da una parte, nell'unico Dio, *origine e fine* di ogni esistente finito, benevolo *salvatore* delle sue creature; se tutto proviene da Lui e a Lui, in qualche modo, torna, il flusso del vivere e del pensare non può che essere connotato da una certa *omogeneità*, che non è appiattimento o eliminazione delle differenze, ma pacifica e complessa tensione verso il compimento; dall'altra, nella struttura intellettuale dell'uomo, che, in quanto immagine di Dio, porta in sé una naturale attitudine alla ricerca della verità.

In questa prospettiva, è bene sottolineare due aspetti:

a) Si potrebbe pensare, come qualcuno ha fatto, che la prospettiva di Tommaso (quella in virtù della quale si dà una certa continuità tra ordine naturale e ordine soprannaturale: "*fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam*"[2]), sia più che normale allorquando si pensano Dio e la sua azione con il solo registro *monoteistico* e non in un orizzonte *trinitario*; invece, più di quanto non si rilevi ordinariamente, Tommaso vede con chiarezza, fin dall'inizio del suo impegno teologico, che la realtà e la storia (e quindi anche il 'pensare' dell'uomo) sono *segnate in profondità* da un dinamismo *ordinato e logico*, che, se per un verso, riflette la altissima e splendida sinfonia della vita divina, per un altro può essere intuito ed espresso, in maniera limitata ma corretta, dall'uomo, immagine di Colui che pensa e ama in maniera perfetta (dottrina dell'analogia).

b) Con la sua riflessione, Tommaso testimonia a *suo modo*, ossia con un linguaggio particolare e in una prospettiva di pensiero che sono figli del suo tempo, un dato (forse *il* dato) presente nella rivelazione biblica: Dio *è verità che salva*, ossia che consente alle sue creature l'esistere, l'essere liberate dal 'male' e il raggiungere la loro compiutezza. Questa *verità che salva* viene incontro all'uomo attraverso la realtà creata (rivelazione *naturale*) e la storia, oppure attraverso "eventi e azioni" che culminano nella persona di Gesù Cristo (rivelazione *soprannaturale*); e l'uomo è stato fatto dal Creatore abile a raggiungere Dio, non senza il Suo aiuto, sia attraverso l'esame intelligente della realtà e un corretto approccio ad essa, sia in virtù di un onesto rispetto della legge naturale, sia, e soprattutto, grazie all'accoglienza fiduciosa della Rivelazione soprannaturale.

In questa luce appare più che necessario il fecondo dialogo tra ragione e fede, nello sforzo che l'uomo credente compie per accogliere, comprendere ed esprimere la *verità che salva*. Sul piano naturale, questa verità è quella che soddisfa in modo compiuto le attese della ragione e della coscienza; sul piano religioso, questa verità è quella proposta da Dio, gratuitamente, specialmente nella persona di Gesù Cristo.

[2] *S. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad lum.

Il dialogo tra fede e ragione, inoltre, è anche una naturale conseguenza dell'apertura che la filosofia sperimenta nei confronti delle verità e dei valori di cui si interessa la teologia; quest'ultima, a sua volta, non assolve compiutamente la propria vocazione di *docta fides* se non si affida a una *Weltanschauung*, a una prospettiva di analisi, di interpretazione e di espressione della realtà, della storia, della verità, dell'identità dell'uomo e della sua autentica promozione. In sintesi, la teologia, pur nell'ascolto obbediente e fedele del *verbum Dei*, non può fare a meno di un *verbum hominis*, che la aiuti a interpretare e tradurre, a comprendere e a esprimere la Rivelazione divina. Alla scuola di Tommaso si apprende la necessità e la fecondità di un collegamento intelligente fra la Parola 'prima' e prioritaria (quella di Dio) e la parola 'seconda' e 'successiva' (che è quella dell'uomo), al fine di rendere un servizio intelligente e proficuo alla ragione dell'uomo, alla comunità dei credenti e alla storia del proprio tempo.

2. L'intreccio tra filosofia e teologia ha dato alla proposta dell'Aquinate una solidità intellettuale che sfida il tempo[3]. Tre sembrano essere le ragioni fondamentali di questo valore perenne della proposta tommasiana:

a) il robusto *valore di verità* presente in essa;
b) le *aperture* formidabili che la connotano;
c) il *carattere esemplare* che essa possiede.

Circa il primo punto, sono da tener presenti sia le intuizioni filosofiche e teologiche di fondo del pensiero tomista, sia i singoli e diversi capitoli della proposta dell'Aquinate. Si pensi, ad esempio, all'alta stima che Tommaso professa nei confronti delle capacità umane in ordine alla ricerca della verità[4] oppure alla straordinaria attualità dell'impostazione tommasiana del discorso teologico-morale.

Le *aperture*: chiunque sia entrato in contatto con la riflessione del Dottore Angelico, ha potuto sperimentare l'eccezionale duttilità del suo pensiero e la singolare attitudine che esso possiede a diventare base di prospettive nuove. Per fare un solo esempio, si pensi al rapporto fra la Trinità e la storia; ne ha parlato ampiamente, qualche anno fa, Max Seckler, nel libro *Das Heil in der Geschichte*[5], in cui l'Autore rilevava, tra l'altro, che nel pensiero di Tommaso "l'evento trinitario non è solamente modello e origine dell'evento temporale, ma anche causa del compimento di questo evento".[6] Ora, poiché tra *processio ad intra e processio ad extra* si dà uno stretto nesso, nel senso che la seconda è riflesso ed espressione libera e amorevole della prima, ne derivano delle importanti conseguenze: la storia e il

[3] Cfr. *Fides et ratio*, 43-44.
[4] A questo proposito, la *Fides et ratio* riprende ampiamente l'ottimismo antropologico e gnoseologico di Tommaso
[5] Il sottotitolo è *Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Munich 1964.
[6] *Op. cit.*, 89.

mondo acquistano una grande positività; si stabilisce una familiarità fra l'eterno e il tempo; l'impegno dell'uomo nel mondo assume un carattere nettamente fecondo e positivo. In altre parole, poiché "il mondo, il tempo, la storia, nella loro intima essenza, non sono né il risultato di una caduta, né segno della colpevolezza, né una forma impura, ma processio *Dei ad extra*"[7], ci si trova di fronte ad un sì! radicale alla storia. Il Dio trino, autore del creato, conferisce dignità, senso e autonomia alle sue creature; innesca un dinamismo di impegno e di responsabilità; attrae tutto a sé, quale patria e compimento, proprio perché è punto sorgivo e inizio.[8]

Per quel che riguarda il *carattere esemplare* della riflessione di Tommaso, la *Fides et ratio* ne offre alcuni elementi: l'amore disinteressato per la verità; la ricerca costante di essa; il coraggio della verità; la libertà di spirito; l'onestà intellettuale; l'ottimismo e la fiducia nei confronti del Dio trino autore e fine di ogni esistente.[9]

3. Quali sono le sollecitazioni emergenti dalla lezione di Tommaso? Se ne possono individuare almeno tre.

Anzitutto la necessità di *recuperare l'unità fra filosofia e teologia*, smarrita nella manualistica e nel neotomismo, che hanno separato fatalmente l'approccio e il discorso filosofico di Tommaso da quello teologico. L'Aquinate afferma certamente l'autonomia della ragione e la *limitata ma reale* capacità dell'intelletto in ordine alla ricerca della verità; e quando riflette filosoficamente si sforza di usare "soltanto concetti e procedimenti razionali accessibili almeno in via di principio ad ogni uomo anche non illuminato dalla rivelazione";[10] ma egli ha sempre mantenuto strettamente legati e collegati i due ambiti. Il distacco della filosofia dalla teologia è stato fatale, perché ha dato origine a un atteggiamento mentale distorto, secondo cui sarebbe possibile applicare il dato o i principi della filosofia (resa indipendente dalla teologia) alla Rivelazione, per dedurne verità che non sono contenute in essa in maniera esplicita. In tal maniera, è stato "radicalmente modificato tutto il senso dell'opera teologica e, di riflesso, persino la concezione che ci facciamo della rivelazione"[11], perché quest'ultima è stata considerata come una specie di 'serbatoio' delle verità rivelate, rispetto al quale esercitare la ragione e applicare principi filosofici indiscutibili e universalmente validi. In una tale ottica, la teologia era stata trasformata in esercizio di una presuntuosa attività sillogistica, senza agganci vitali con l'esperienza e la storia di Israele, della comunità primitiva e della Chiesa del proprio tempo. La sensazione che si provava davanti ad una teologia siffatta, era che

[7] *Ib.*, 181.

[8] Circa i rapporti fra la Trinità e la creazione, nella prospettiva di Tommaso, cfr. anche: E. BAILLEUX, *La création oeuvre de la Trinité*: Revue Thomiste 62 (1962) 22-51; G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris 1995; G. MARENGO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma 1990; G. M. SALVATI, *Dimensione trinitaria della creazione*, in R. GERARDI (a cura di), *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, 1990, 65-93.

[9] Cfr. 43.

[10] L. BOUYER, *Il Padre invisibile. Approcci al mistero della divinità*, Roma, Paoline, 1979, 291.

[11] *Ib.*, 291-292.

la Parola di Dio avesse perso il suo primato; al suo posto trionfavano l'intelletto umano e le sue leggi universali.

Tommaso, invece, certamente confida nelle capacità della ragione; ma egli parla di Dio sempre a partire dalla rivelazione soprannaturale, ossia dalla testimonianza che Dio stesso ha offerto di sé all'uomo, in particolare per mezzo di Gesù Cristo[12]. "La teologia tomista" ha scritto il p. Le Guillou, "è (...) essenzialmente contemplazione del mistero, nel senso paolino"[13]. Questa 'contemplazione' non avviene senza l'ausilio della ragione e delle sue ragioni (ossia della filosofia).

E qui si può indicare un altro aspetto della lezione metodologica che emerge dalla riflessione di Tommaso, in particolare dalla sua riflessione su Dio: l'intreccio fecondo tra filosofia e teologia, impedisce ogni 'regionalizzazione', sia della filosofia rispetto alla teologia, sia dei vari capitoli del pensiero credente, che troppo spesso, negli anni recenti, sono stati ridotti a pura ricostruzione storico-ermeneutica del dato di fede. Contro una filosofia che vuole escludere Dio dal proprio orizzonte e contro una teologia ridotta a pura analisi e puro commento del dato biblico-storico-dogmatico, l'Aquinate ricorda ai teologi, ancora oggi, che parlare del Dio cristiano e del suo impegno a favore dell'uomo è anche un problema filosofico[14]. Ha scritto W. Kasper che "il discorso su Dio presuppone la questione metafisica dell'essere e al tempo stesso la mantiene desta. In quanto discorso su Dio, la teologia diventa, proprio nella situazione in cui viviamo, la tutrice e garante della filosofia come problematizzazione dell'essere in quanto tale"[15]. Allora, anche se bisogna stare attenti a non cadere nelle intemperanze dell'oggettivismo della manualistica, è pur sempre necessario per il pensiero credente uno sforzo di 'oggettivazione' che faccia seguito alla esperienza personale del Dio creduto e amato; in questo sforzo, il ruolo della ragione è essenziale e irrinunciabile.

Infine, la terza 'provocazione' proveniente oggi da Tommaso è che la *teologia* non può fare a meno del ricorso alla *filosofia*, non soltanto perché la Parola di Dio richiede di essere 'letta' e 'tradotta' grazie alla parola umana, ma anche perché sia l'una che l'altra hanno una *dimensione antropologica*: la Rivelazione è *Parola di Dio per l'uomo* e la teologia *è parola dell'uomo su Dio per l'uomo*. Anche in questo senso, il Dottore Angelico è un autentico maestro, perché per lui la teologia è riflessione organica, la cui unità consegue all'unità della rivelazione di Dio; è contemplazione intelligente e rigorosa del mistero di Dio e di quello dell'uomo creato in vista dell'unione definitiva con la Trinità. Per l'Aquinate, il pensiero credente non va mai inteso quale superba descrizione dell'Indescrivibile, ma, al contrario, quale umile esplicitazione del mistero della vita intima del Dio trino che

[12] Cfr. *De Ver.*, 14, 8, ad 2um; S. *Th.*, I, q. 1, a. 6; III, prol.

[13] *Le Dieu de Saint Thomas*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo centenario*. Atti dei Congresso internazionale (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974), voi. 3, Roma-Napoli, Edizioni Domenicane, 329-336, qui 331.

[14] A questo proposito, cfr. E. SCHADEL, *La Trinidad como problema filosofico*: Bibliografia Trinitaria TI, *Estudios Trinitarios* 25 (1991) 457-535.

[15] W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 1984, 25.

ha creato il mondo e l'uomo e che in Cristo ha offerto la via per il ritorno a Lui. Ha scritto L. Bouyer che "la teologia tomista costituisce uno degli sforzi più nobili e più riusciti per farci capire come, nella creazione e nella nostra salvezza, Dio si è rivelato come il vivente che fa vivere"[16]. Tommaso ha affermato, infatti, che in Dio "suum esse est suum vivere"[17]: la sua essenza è la vita[18]; ma il Dio di Tommaso è anche un "Dio che scommette a favore per l'uomo"[19]. Proprio questa 'centralità' dell'uomo postula una stretta relazione tra ragione e fede, tra filosofia e teologia.

[16] L. BOUYER, *op. cit.*, 298.
[17] S. *Th.*, I, q. 18, a. 3, ad 2um.
[18] "Essentia divina est vita": S. *Th.*, I, q. 18, a. 4, ad lum.
[19] S. FUSTER, *Lectura moderna de un tratado antiguo: el 'De Deo' de Santo Tomàs, in Ciencia Tomista* 117 (1990) 25-42, qui 35.

Cardini e prerogative della concezione teo-antropologica della morale tommasiana (I e II-IIae)

Prof. Dalmazio Mongillo, OP

I. Caratteri generali

1. Un'etica teologica

La parte morale è ritenuta una delle realizzazioni meglio riuscite nell'opera di Tommaso. Egli ha sviluppato in modo organico ed originale questo settore della scienza teologica.

Gli studiosi non si sono limitati a riconoscere questo dato, hanno anche cercato di legittimarlo, e ne hanno studiato il principio architettonico.

L'hanno denominata morale del fine, della beatitudine, della virtù, dell'*ordo*; ne hanno indicato l'ispirazione; ne hanno rilevato la coerenza, la completezza, l'organicità, ecc... È tutto vero, ma non è tutta la verità.

La parte morale della *Summa* non è un'astratta analisi della rettitudine dell'operare; è esercizio del ministero della verità per la crescita del popolo di Dio che in Cristo affretta il compimento del disegno del Padre sulla storia.

Insegnare a costruire retto, santo, l'agire, è mostrare come strutturare la decisione di perseverare nel fare bene il bene, per amore di Dio Buono e di evitare il male in fedeltà alla propria condizione specifica nel Popolo dei battezzati. A quali condizioni è possibile corrispondere alla vocazione in Cristo, alla condizione di principio prossimo del proprio operare? Come si rigenera la volontà di riprendere il cammino dopo i fallimenti e le delusioni?

La verità morale studiata nel contesto della dottrina su Dio Trinità, le missioni divine, è vita in grazia e implica la docilità alla *lex aeterna* di Dio che sottrae l'operare al velleitarismo, lo vincola alla realizzazione del disegno nel quale converge con amore e perseveranza.

Illustrare i dinamismi nei quali il tutto cresce e si qualifica è in un certo senso mostrare che la verità sull'agire è sviluppata in tutta la *Summa*; in cosa le verità etiche hanno ambientazione e contesto, è mostrare che essa forma un *unum* armonico ed articolato, che nel suo insieme anticipa e prefigura Dio tutto in tutti (1 Cor. 15, 28). Disattendere queste diverse articolazioni è precludersi l'intelligenza dell'insieme e delle sue parti.

2. La rettitudine etica come "plenitudo" [1]

L'agire morale è il saggio, intelligente e libero uso dei doni di natura e di grazia di cui la persona è dotata per unirsi liberamente a Dio suo fine ultimo.

[1] La dottrina sulla bontà morale come "plenitudo" secondo i diversi elementi convenienti all'agire è esposta in I-II, 18, l c. Ivi attesta che "solus Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex.

Nel disegno, nell'*ordo*, della Sua Sapienza, ha voluto che la persona si orientasse a Lui liberamente, mediante molteplici atti, in autodono gratuito[2].

La ricerca del fondamento in questa prospettiva oltre che diretta a fondare la necessità dell'agire etico, tende alla personalizzazione di esso. La necessità dell'azione morale si fonda sulla creaturalità ad immagine della persona (I-II Prol.)[3]. Il creatore ha ordinato a Sé tutto attraverso la persona umana. Questa, secondo l'economia della *Lex Nova* è vivificata dalla grazia dello Spirito Santo (II-II, 106, 1). Solo la persona pienamente umana, retta in ciascuna delle sue relazioni, può accordarsi in Cristo nell'amore del Padre. La *Summa* interpreta l'operare retto alla luce di questo *ordo* illustrato dalla parola di Dio letta nella tradizione dei Padri con l'apporto della ragione umana, trasmessa dall'esperienza dei popoli. Essa illustra le prerogative, le caratteristiche, degli atti compiuti in forza dell'attrazione che il fine esercita su essi ed in vista dell'accordo con il fine ultimo sinceramente amato.

La bontà specifica dell'operare scaturisce dalla conformità alla *lex aeterna* nelle sue espressioni concrete. La bontà personale cristica è fondata dalla grazia e cioè dall'effetto che lo Spirito presente in noi opera quando abilita a guarire dalle ferite del peccato e a operare in Cristo, a cooperare con Lui, a camminare alla Sua sequela. È il tema della I-II, della dottrina sulle virtù, i doni, le beatitudini, e sul piano opposto, dei peccati che le virtù contrastano nella fedeltà alla *lex* e nella docilità alla grazia (I-II, 90-114). Le azioni sono rette se impregnate di teologalità, se tendono alla realizzazione di tutta la giustizia, se rettificano tutti i dinamismi tendenziali della persona. Essa nel suo operare si accorda con la chiamata del Padre, si orienta a Lui, se guidata dalla Sua Parola spera in Lui e Lo ama, se è giusta, se unifica le sue tendenze sotto la guida della *ratio* illuminata dalla fede.

Anche se gli atti nella loro specificità riguardano l'una o l'altra virtù, quando sono retti implicitamente le suppongono e le accrescono tutte. In ogni atto la persona si orienta a Dio, al prossimo, a se stessa nella creazione e nella famiglia umana.

Successivamente, nella parte finale della I-II indica che l'operare per il fine si colora di prerogative speciali in connessione con gli stati di vita, es. il ministro ordinato, la persona consacrata, il fedele laico, le persone unite in matrimonio (cfr. II-II parte finale).

Nella III parte illustra come in concreto l'incorporazione in Cristo è fondata per

Unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientern secundum diversas". Tutto il resto dell'articolo è molto importante.

[2] Cfr. I-II. 5, 7c. Illustra la differenza fra Dio, gli angeli, le persone umane in ordine alla consecuzione e fruizione della beatitudine. "Homines consequuntur ipsam multis motibus operationum qui merita dicuntur beatitudo est praemium virtuosarum operationum".

[3] Tommaso distingue, ma non separa lo *ordo* alla beatitudine e la consecuzione, la *adeptio* di essa. La persona umana è *capax* del bene perfetto, della visione della divina essenza nella quale consiste la perfetta beatitudine umana, e perciò può conseguirlo (I-II, 5. lc). Tuttavia, solo per l'azione di Dio. "Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propria virtute. sed per auxilium gratiae. Et hoc modo eius actus potest esse meritorius vitae aeternae" (I-II, 114, 2, Im; cfr. 5, 5, 2m) il disegno di Dio sulla persona umana implica la "ordinatio" alla visione di Sé e la via attraverso la quale si perviene ad essa. I due elementi non debbono essere separati. "Ad finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem" (III, 9, 2c).

via sacramentale.

Secondo l'*ordo* della divina sapienza il Padre attira e converte tutti a Sé nelle persone che con la loro razionalità e sensibilità vivono in Cristo per lo Spirito.

Illustrate separatamente, queste diverse gravitazioni integrano ciascun atto umano. Esprimere in modo articolato queste verità è pregio e prerogativa di questa sintesi.

3. Principio ermeneutico

L'atto del credente non termina all'enunziato, bensì alla realtà (cfr. II-II, 8, 2c). Il rischio di disattendere la *"res"* connotata dagli enunziati che strutturano la parte morale non è astratto. Mentre il linguaggio porta a privilegiare il momento dottrinale, astratto, la proposta è diretta a coscienze che debbono valutare e orientare le esperienze che strutturano le loro relazioni.

Spesso il legame della dottrina con la vita sembra proposto in ottica individualista, in relazione alla persona individua. In realtà coloro che vivono in grazia sono concittadini dei Santi, familiari di Dio, concittadini della Celeste Gerusalemme[4].

L'habitat della dottrina sulla virtù è la comunità nella quale è possibile viverla e la *"lex"* è ordinata a farla crescere nella virtù.

Nessuna dimensione della persona è trascurata. Ognuna di esse è valorizzata in maniera adeguata alle esigenze di un'autentica formazione di essa quale membro della comunità politica e della comunità di fede che corrisponde alla sua vocazione divina e alle esigenze della sua dignità umana.

Fides et ratio conferma tale lettura salvifico-esistenziale, la cui riproposta oggi per chi riconosce la ricchezza del lascito tommasiano, è responsabilità primaria.

Per leggere in verità la proposta morale della *Summa* è necessario non distogliere lo sguardo dal popolo di Dio incamminato verso il Regno, nutrire la sete della salvezza dell'umanità, sognare la pace giusta, amica fedele dei popoli.

La salvezza dell'umanità è lo scopo della sacra dottrina (I, 1, 1,) e di ciascuna delle sue parti.

La comunione dei Beati che già hanno raggiunto la meta illumina le dimensioni profonde dell'azione dello Spirito. La persona che patisce la violenza delle seduzioni del male, acuisce la fantasia creativa per assecondare l'azione dello Spirito nei cuori,

[4] "Si autem homo, inquantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, efficitur civis illius civitatis, competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum visione et civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius beatae societatis, quae vocatur caelestis Jerusalem secundum illud Eph. 2, 19: estis cives sanctorum et domestici Dei... homini sic ad caelestia adscriptio competunt quaedam virtutes gratuitae, quae sunt virtutes infusae, ad quarum debitam operationern praeexigitur amor boni communis toti societati quod est bonum divinum prout est beatitudinis obiectum." (Cfr. Q. *disp. de Caritate* a. 2 c.)

per portarli a seguire l'attrazione della bontà e della bellezza.

Pensare con la mente accordata con la realtà descritta, in sintonia con le persone di cui si parla e che si vuole accompagnare nell'operare retto, è condizione per penetrare questo messaggio morale e sottrarlo alle secche delle logomachie teologiche.

L'ignoranza dell'armonia della vita retta costituisce l'ostacolo maggiore all'intelligenza della verità morale ed è il terreno di cultura delle interminabili dispute che accentuano il carattere formale od astratto della sistematica. L'esperienza conferma che la parola è lettera sigillata. Finché la realtà non parla è difficile entrare in sintonia con l'universo etico teologico descritto da Tommaso, tutto pervaso di rivelazione biblica.

L'accordo della vita con la Parola di Dio è il fine della teologia e la lettura dei commentari biblici di Tommaso permette di chiarire alcune sue posizioni che, pensate fuori della loro ottica, risultano come immagini non a fuoco.

II. Gradi dell'attività morale

La distinzione fra i gradi dell'attività morale fonda la possibilità di *diverse letture* della sintesi tommasiana. *La suprema* resta quella dell'agire umano pieno in carità (cfr. I-IIae, 18, 1: *"bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu"*), considerato nell'ottica del bene della città.

La morale è attività *volontaria* di persone la cui soggettività è *qualificata* dall'appartenenza alla comunità dei battezzati, alla Chiesa peregrinante collegata con la Chiesa della gloria e missionaria di unità e pace nel mondo.

L'operare umano rende temprati e forti i dinamismi della persona che opera la giustizia e, poiché l'atto etico è immanente, concorre a rendere uno, buono il soggetto, lo dispone al fine per il quale è stato creato: prepararsi alla grazia (cfr. I-IIae 109, 6). La morale tommasiana assume tutte le istanze etiche e non le rende selettive. Essa consente diverse letture del dato morale e perciò può entrare in dialogo con tutte le etiche e tutte orientarle alla pienezza.

Tutte le letture corrispondono in maniera adeguata alla *mens Thomae* e alle esigenze di una autentica formazione della persona quale membro della comunità politica e della comunità di fede, ne soddisfa le esigenze, corrisponde alla sua vocazione divina.

La lettura salvifico-esistenziale del rapporto fede-morale, salvezza-impegno etico, nel contesto descritto da *Fides et ratio*, diventa una sfida primaria per coloro che sono convinti della ricchezza dell'eredità teologico-morale di san Tommaso. Proporla in questo momento così importante per la evangelizzazione del morale e per la fondazione antropologica e salvifica dell'etica teologica è compito arduo ma non velleitario.

Le prerogative di questa proposta morale non legittimano manie egemoni. Conforme alla ragione, fondata nella tradizione, permette di riconoscere ed attribuire ciò che è proprio ad ogni altra visione della realtà e, nello stesso tempo, le provoca

a sintonizzarsi nelle istanze profonde del fine umano.

La bontà morale fluisce e culmina nella docilità all'azione dello Spirito. Il *primum* etico non è la decisione di darsi un'umanità piramidalmente perfetta, ma di corrispondere all'attrazione del fine ultimo che non è automatica, non porta al conformismo ma alla personalizzazione dei rapporti.

La morale di san Tommaso culmina nella fedeltà alla *lex nova* dello Spirito, conduce tutti per le vie che Egli conosce alla docilità alla Pasqua, ha il culmine nelle Beatitudini (cfr. I-IIae, 69).

L'insegnamento della Teologia Morale nella PUST alla luce delle prospettive indicate da Fides et ratio

Prof. Dalmazio Mongillo, OP, Prof. Giordano Muraro, OP, Prof. Teodora Rossi

I. I tratti generali della Teologia Morale proposta nell'insegnamento della PUST. Resoconto della riflessione sviluppata nella Sezione Morale.*

A. Resoconto della riflessione sviluppata nella Sezione Morale

I Professori della Sezione Morale si sono riuniti per confrontarsi sul tema del Colloquio, impegnandosi a rispondere a due domande precise: quale giudizio dare dello schema della *Summa Theologiae*? È possibile (e come) inserire nella sintesi tommasiana le questioni nuove?

Per quanto riguarda la risposta alla domanda è emerso quanto segue:

- In primo luogo, si è osservato che lo schema della *Summa Theologiae* presenta una unitarietà davvero eccezionale, di contro alla frammentarietà degli schemi adottati oggi da larga parte dei moralisti, presso i quali prevale, fra l'altro, un duplice atteggiamento: ritornare alle fonti, quasi dimentichi che esista una tradizione, o rifiutare quanto di nuovo emerge in materia.

La proposta tommasiana si colloca oltre lo sterile dibattito fra tradizionalisti e progressisti; consente la continuazione della tradizione con apertura alle problematiche attuali. Il sistema tommasiano possiede, nella sua dinamica, un potenziale di revisione e integrazione del sistema dall'interno. Il processo "esame critico/revisione/integrazione" dello schema, rientra nell'insegnamento e funziona, dal momento che il sistema tommasiano impedisce una lettura rigidamente univoca di principi e questioni e, mentre si pone generalmente come deduttivo, lascia ampio spazio alla possibilità di un metodo induttivo, investigativo e dialettico, soprattutto nell'ambito della virtù (cfr. la prudenza).

Inoltre, la morale della *Summa Theologiae* è teologica, e cioè avendo preso a principio architettonico la Rivelazione e la grazia e a principio ermeneutico l'operazione del soggetto in comunione con la comunità, offre una visione unitaria in cui ogni parte rimanda inevitabilmente all'altra e al tutto. Lo schema tommasiano risulta particolarmente adatto, poi, ad entrare in dialogo e confronto con altri sistemi morali e altre visioni di vita in quanto chiama alla sintonizzazione con il bene umano globale, sul quale possono convergere altre visioni etiche.

* La discussione è stata moderata dal Prof. G. Muraro. Il testo è stato redatto dai Proff. D. Mongillo e T. Rossi.

La proposta tommasiana non implica alcun antropomonismo etico, giacché non punta ad una umanità piramidalmente perfetta, ma chiamata alla personalizzazione responsabile dei rapporti in fedeltà allo Spirito che guida alle Beatitudini. Pertanto, non si vede ragione per sostituire lo schema della *Summa Theologiae*, anche se si riconosce la necessità di aggiornamenti, indicati da una sana *fidelitas creatrix*.

- In secondo luogo, in analogia con quanto verificatosi all'inizio del presente secolo per la spiritualità, che prende l'avvio solo con la *devotio moderna* e di conseguenza non ravvisabile negli scritti di san Tommaso come dottrina esplicita, occorre scoprire ed evidenziare i fondamenti personalistici della dottrina del Dottore Angelico. Essi certo non mancano. La sua è una morale del soggetto, della "prima persona" (solo a titolo esemplificativo, "*actiones et passiones sunt suppositorum*"; i vari riferimenti ad un "*ipse*", "*ipsum*" ecc...), ma soprattutto in materie speciali, come la morale sessuale, risulta quasi imprescindibile il riferimento personalistico (presente, fra l'altro, abbondantemente nei testi del Magistero) per una migliore comprensione del dato morale.

Per quanto riguarda la risposta alla seconda domanda è emerso quanto segue:

- In primo luogo, si è ritenuto possibile inserire le singole morali specifiche come ampliamenti degli oggetti delle virtù, non senza qualche avvertenza. Infatti, la vastità della materia morale speciale, nei vari ambiti, è tale da necessitare di corsi autonomi che, pur facendo riferimento al trattato sulle virtù, godano di tutto lo spazio e il tempo che occorre perché siano trattate adeguatamente (ovvero nel II ciclo). Del resto, un'integrazione in tal senso risulta necessaria soprattutto se consideriamo come la morale speciale sia stata piuttosto trascurata dai nostri predecessori.

Di più, anche le recenti posizioni assunte in bioetica da studiosi non sempre tomisti, confermano la rilevanza e l'utilità della categoria etica della virtù nella pratica medica, ma ne richiedono una rielaborazione.

- In secondo luogo, è stato proposto di riflettere più attentamente sul rapporto morale fondamentale/morali speciali, data l'attuale tendenza, da parte di alcune morali speciali, a rileggere la morale in chiave bioetica, o economica, o ecologica, o sociale ecc... La questione delle morali speciali chiama in causa una riflessione epistemologica e meta-etica che non è prudente dare per scontata.

- In terzo luogo, si è osservato che la morale speciale ha bisogno e della morale fondamentale e del fondamento metafisico della persona. Pertanto, quanto mai opportuna risulterebbe l'elaborazione di un accordo intellettuale fra i concetti di natura e di persona, specialmente dopo la svolta delle etiche applicate.

- In quarto luogo, è emersa l'opportunità di una chiarificazione sul termine "oggetto" riferito alla morale e alle virtù. Essa è previa ad ogni discorso di

integrazione delle morali speciali negli oggetti delle virtù. Infatti, è tutt'altro che evidente che cosa si intenda per "oggetto" della morale, come evidenziato dal recente dibattito in merito alla *Veritatis Splendor*.

- In quinto luogo, si è espresso il desiderio di migliorare piani di studio, orientamento degli studenti, valorizzazione della disciplina in un momento in cui l'interesse crescente degli studenti verso la morale speciale è indubbio.

Pertanto, si possono annotare, a guisa di conclusione, i seguenti aspetti emersi:

1. Tutti i Docenti si sono trovati d'accordo nel voler seguire lo schema della *Summa Theologiae*. È effettivamente ben più di una schematizzazione. È una visione coerente, vera e funzionale della morale. Viene mantenuto e insegnato, con le accentuazioni suggerite dalla materia specifica, da tutti i Docenti della Sezione, giacché lo schema tommasiano presenta – come è rilevabile quasi in ogni questione – una sintesi geniale di alcuni (almeno quattro) binomi di non facile accostamento: fede/ragione; universale/particolare; assoluto/relativo; tradizione/novità; ciò in virtù del riferimento alla filosofia dell'essere, estremamente adattabile, flessibile e duttile.
2. Per quanto attiene le morali "speciali" e l'eventualità di inserirle o meno nello schema delle virtù, la risposta è stata più articolata. Probabilmente la Morale Familiare è l'unica morale speciale da inserire *expressis verbis*, trattandosi di uno "stato di vita" che, come tale, tocca più virtù.
3. È emersa l'opportunità di evidenziare espressamente la concezione di persona in san Tommaso. Essa, soprattutto in ambiti morali speciali, quali quello della morale sessuale, deve affiancare e integrare il concetto di natura.

B. *La teologia morale ispirata dalla Summa Theologiae rende docili alle sfide di Fides et ratio* (Riflessioni del prof. D. Mongillo, OP)

1. L'insegnamento della morale ordinato secondo i trattati della *Summa Theologiae.*

Questa prassi non è frutto di passiva acquiescenza ad una consuetudine, ignara della portata di essa e delle conseguenze che ne derivano in ordine alla formazione delle nuove generazioni. È convalidata dall'esperienza che la trova adatta per la ordinata e completa intelligenza e trasmissione del messaggio, per la formazione dei criteri di valutazione e discernimento, e per l'educazione a cercare e contemplare la verità sull'orientamento saggio dell'esistenza con ragione e docilità di fede.

Questa convinzione fa tutt'uno con la decisione di accordare il servizio etico teologico nel contesto ecclesiale e civico, ecumenico, interreligioso, interculturale, e di verificarlo con le altre proposte etiche; di tenersi in costante ascolto delle istanze dell'educazione umana e cristiana delle persone e delle comunità. il dialogo con le culture è via obbligata per chi vuole coltivare nei cuori e nelle menti la propensione

alla verità.

Detta convinzione si abbina alla consapevolezza della difficoltà cui va incontro oggi un docente che vuol seguire la *Summa Theologiae* in contesti nei quali l'articolazione dell'insegnamento morale con la trattazione dogmatica è meno stretta. La proposta morale avulsa dal suo habitat teologico deve crearselo in modo autonomo e, quando non lo fa, resta priva di un contesto essenziale alla sua qualifica di 'teologia morale' e con più verità dovrebbe denominarsi 'Istituzioni morali'.

La volontà di ispirarsi a questo patrimonio non è di comodo, non è ispirata da reazione alla realtà contemporanea o da parassita tendenza a ripetere o commentare testi, quasi che la risposta alle inquietudini dei popoli possa scaturire da corsi di esegesi tomista. Alla base della decisione c'è la convinzione che la relazione amica con la verità che Tommaso amò in carità e alla quale rinvia costantemente, è fonte di fedeltà nel perseverare in un cammino di continuità e novità, di sintonia con il non ancora delle aspirazioni esistenziali vere.

Non ci si nasconde la difficoltà di passare dal testo allo sviluppo di letture sintetiche, propositive, credibili, che possano incidere sui centri decisionali e sostenere nel volersi per un'esistenza personale coerente con la grazia del battesimo e la vocazione umana. Il modo di rapportarsi alla *Summa Theologiae* non è univoco e ha diverse forme di espressione.

Ciò soprattutto se si tiene conto dell'uso remoto e prossimo che di questo pensiero morale è stato fatto in teologia morale e delle diffidenze, dei dubbi che ne strutturano la memoria. Se il ricordo del passato non è vissuto con speranza rischia di scoraggiare e di alimentare solo perplessità. Le prospettive di *Veritatis Splendor* e di *Fides et ratio* inducono a porsi di fronte al futuro con animo nuovo.

2. Alcune 'verità' esplicitate da *Fides et ratio* e centrali nella sintesi morale di Tommaso sostengono nell'avallare quest'orientamento.

a. Il valore e la forza della verità nell'orientamento dell'esistenza e il legame tra rivelazione e storia.

La luce che essa ha apportato alla conoscenza e crescita della verità nel tempo; all'importanza che hanno i singoli momenti della storia nella valutazione globale sincronica e diacronica di essa; alla qualità dell'apporto che la verità reca ed accoglie nelle culture (cfr. cc. 1 e 7).

Far ricorso a Tommaso e ai grandi della tradizione è pensare immersi in una storia di famiglia, disporre della possibilità di non saltare anelli di storia nei quali confluiscono le intuizioni più vitali che l'umanità scopre e vive nel suo cammino. La storia di ciascuna persona è inserita nel piano di salvezza che è in attuazione nel tempo e che diventa concreto nelle decisioni rette delle singole persone attuate in sintonia con il bene di tutti. La verità-persona non è statica, monolitica, ma intreccio di relazioni che si intessono in pericoresi; la crescita non è finita: è trasmessa attraverso

persone ed ha bisogno di luci per essere illuminata nei suoi percorsi e per essere corretta nelle sue deviazioni. L'attenzione alla storia nel cammino di contemplazione della verità (FR 1ss.) non è un lusso ed è vera in proporzione alla disponibilità di articolarsi nell'esistenza. La valutazione del tempo nell'economia della salvezza si accorda con il pensiero di Tommaso relativo al carattere meritorio delle opere compiute in carità.

La centralità della dottrina del senso globale del vivere, del fine ultimo (cfr. per es. 15 in fine e 81) e delle condizioni essenziali per aprirsi ad una intelligenza saggia del senso dell'esistenza. La rivelazione della sapienza di Dio in Gesù Cristo fonda la centralità della grazia intesa come 'aiuto-via' nello Spirito per la piena conformazione nel fine, sorgente e vertice dell'unità interiore della persona (FR 85).

b. Importanza odierna della centralità della teologia morale fondamentale.

L'etica oggi diventa una disciplina trasversale sempre più orientata verso etiche selettive, settoriali, che spesso di fatto finiscono con il proporsi come generali. Ciò fa sì che l'attesa per una solida e globale fondazione dell'etica è sempre più vasta, che le Scuole di Morale (anche teologica) spesso faticano per mancanza di lunga e profonda tradizione nell'affrontare la vera identità e radicalità del fatto etico, e anche a causa della difficoltà di accordare la trattazione sulle etiche speciali nel prosieguo e nel contesto della proposta sulle virtù.

Fides et ratio ritiene che uno dei compiti urgenti nel futuro prossimo è l'impegno nel coltivare la domanda sul senso e sul senso globale, sul fine ultimo dell'esistenza e fa della domanda sul senso il punto in cui la contemplazione della verità è più pregnante e provoca la convergenza tra ragione e fede accordate in forma piena. Insieme con *Veritatis Splendor* pensa la I-IIae particolarmente adeguata a corrispondere a questa esigenza.

La concezione etica di Tommaso potrebbe collaborare – con apporto qualificato – ad illustrare la verità sul senso globale dell'agire nell'universo alla luce della tradizione cristiana, della cultura filosofica greca, ebraica e romana, a mettere in luce la religiosità naturale su cui si fonda (n. 82) e chiarire le grandi linee di un agire sottratto alle secche dei frammentarismi, degli eclettismi, dei nichilismi. La corrispondenza in verità alla verità dell'esserci nella storia è condizione primaria per la pace delle persone e dei popoli.

La questione investe la presenza della comunità credente nell'umanità e la responsabilità di questa in ordine al suo cammino storico. L'etica della beatitudine e della virtù veicola nell'umanità la richiesta di prendere coscienza delle grandi risorse che le sono state concesse e di impegnarsi con rinnovato coraggio nell'attuazione del piano di salvezza nel quale è inserita la sua storia (n. 6). L'intelligenza di tutti e di tutte le persone per il bene di ogni persona e di tutta la persona nella verità e nella libertà, per la difesa della persona nel suo aprirsi alla verità esige la messa in comune, la condivisione, di ogni dono bello, la sollecitudine perché tutti si convertano e vivano le esigenze della vocazione dell'esplorazione della verità. Il cristiano teme non il

dialogo, ma il sottrarsi alle sue responsabilità e il viverle solo in modo difensivo, selettivo.

Questo cammino ha le sue esigenze, chiede l'impegno di promuovere l'amicizia, la carità della verità, con e tra tutti coloro che la ricercano, la scelta di inserirsi nella verità costruendo la propria abitazione all'ombra della sapienza e abitando in essa. In questo orizzonte veritativo la libertà si esplicita in pienezza e la chiamata all'amore e alla conoscenza di Dio si abbina all'attuazione suprema di sé (n. 107) e sfocia nella sollecitudine di volere ed operare perché alla verità si convertano coloro che la rifiutano, le resistono. Il tutto suppone la decisione – diventata virtù – di radicarsi nella verità, di vivere protesi verso la verità e attenti al bene che il vero contiene (n. 106). La strada da seguire: non perdere la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di scoprire nuovi percorsi.

Tommaso è maestro di pensiero e del retto modo di fare teologia (n. 43); egli ispira il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i problemi che concernono la conciliazione tra la secolarità del mondo e la verità del Vangelo, rinvia alla docilità allo Spirito Santo che fa maturare in sapienza la scienza umana e dona di amare in modo disinteressato la verità. Tommaso non si limita a proporre la passione per la verità, di cui è riconosciuto apostolo, ma indica anche le condizioni per liberarla e potenziarne lo sviluppo. Se si avanza nella via della verità la passione di essa si trasfonde da Lui in coloro che lo seguono e che da Lui sono indotti a non fermarsi sul semplice apparire, ma a tendere all'essere. La verità da chiunque è detta è dallo Spirito (n. 44) e l'errore, ovunque si manifesti, può essere riconosciuto e, con l'aiuto dello Spirito, se ne possono chiarire i limiti.

C. Aspetti della visione etica di Tommaso particolarmente importanti

La rettitudine etica come *'plenitudo'* dell'agire proteso alla realizzazione della vocazione umana.[1]

L'agire morale è il saggio, intelligente e libero uso dei doni di natura e di grazia di cui la persona è dotata per tendere alla pienezza di sé nell'accordo libero a Dio, fine ultimo di ciascuna persona, dell'umanità, della creazione. Egli nel disegno, nell'ordo della Sua sapienza, ha voluto che la persona si orientasse a Lui mediante molteplici atti, in autodono gratuito.[2]

---

[1] La dottrina sulla bontà morale come *plenitudo* è esposta in I-II,18,ic. Ivi attesta che *"solus Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex. Unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa"*. Tutto l'articolo è molto importante.

[2] Cfr I-II,5,7c sulla differenza tra Dio, gli angeli, le persone umane in ordine alla consecuzione e fruizione della beatitudine. *"Homines consequuntur ipsam multis motibus operationum qui merita dicuntur... beatitudo est praemium virtuosarum operationum"*.

II. Il significato, la responsabilità e le modalità di insegnamento della Teologia Morale nella PUST.*

A. *L'insegnamento della morale nella PUST è ordinato secondo i trattati della Summa*

Generale l'intesa su settori specifici, e l'importanza accordata alla morale fondamentale, soprattutto nella sua relazione con le morali speciali le *applied ethics* e con la tendenza che vuole ristrutturare la morale in chiave bioetica, economica, ecologica, sociale; il riesame della categoria della 'virtù' e le modifiche imposte dalle esigenze sempre più differenziate delle morali speciali, il chiarire la fondazione personalista della morale, la concezione della persona, della natura, dell'oggetto.

Questo consenso è indicativo del significato e della qualità della decisione del riferimento a Tommaso nel cammino futuro della PUST.

B. *Orientamento preferenziale per la valenza teologale dell'etica e per l'etica fondamentale*

È questa un'attesa alla quale rispondere con contributi significativi. Le attese del Magistero, la tradizione dell'Ordine, l'orientazione dell'Università ci sostengono nell'attuarla.

Questa realizzazione dovrebbe essere opera non di una sola persona ma di un progetto nel quale l'Università dovrebbe impegnarsi in ossequio a quanto FR dice nel n. 33 e ripete anche altrove (57). "Non si dimentichi che la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare" (n. 33).

C. *Aspetti della visione etica di Tommaso sui quali riflettere ulteriormente*

1. La rettitudine etica e la vocazione umana

L'azione morale si fonda sulla creaturalità ad immagine, sul fatto che la persona è vero principio del suo dinamismo (I-II Prol).[3] Il quale si attua rettamente quando la

* Alcune riflessioni del Prof. Mongillo riviste dal Prof. Muraro e dalla Prof.ssa Rossi e discusse nel gruppo.

[3] Tommaso distingue ma non separa l'*ordo* alla beatitudine e la consecuzione, la *adeptio*, di essa. La persona umana è *capax* del bene perfetto, della visione della divina essenza nella quale consiste la perfetta beatitudine umana, e perciò puo conseguirlo (I-II, 5, l c). Tuttavia *"Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequen- dum non propria virtute, sed per auxilium gratiae. Et hoc modo eius actus potest esse meritorius vitae aternae"* (I-II, 1 14, 2, lm; cfr. 5, 5, 2m) il disegno di Dio sulla persona umana implica la *ordinatio* alla visione di Sé e la via attraverso la quale si perviene ad essa. I due elementi non debbono essere separati. *"Ad finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem"* (III, 9, 2 c).

libertà è vivificata dalla grazia dello Spirito Santo nell'economia delle Missioni divine (1, 43) e dello statuto specifico della *Lex Nova* nel contesto di tutto il trattato sulla legge (I-II, 90-108) considerato nel suo legame indissociabile con la dottrina sul governo della storia da parte di Dio (I, 103-119). Solo la persona retta nelle sue relazioni, può accordarsi in Cristo nell'Amore, con il Padre. La *Summa* interpreta con grande acume dottrinale, il messaggio sull'operare veicolato dalla Parola di Dio letta nella Tradizione dei Padri, alla luce della dottrina sulla finalità ed illustra le prerogative, le caratteristiche, degli atti accordati nell'attrazione che il fine conosciuto ed amato esercita su di essi. La conformità degli atti alla *lex aeterna* nelle sue espressioni concrete abilita a guarire dalle ferite del peccato e ad operare in Cristo, a cooperare con Lui, a camminare alla Sua sequela. Questa descrizione iniziata nella I-II continua nella II-II nell'analisi delle virtù, dei doni, delle beatitudini, dei precetti e, sul piano opposto, dei peccati che contrastano il cammino al bene. Le operazioni sono rette se impregnate di teologalità, tendono alla realizzazione di tutta la giustizia nella convergenza dei dinamismi tendenziali unificati nella *ratio* illuminata dalla fede. Anche se gli atti nella loro specie riguardano l'una o l'altra virtù, quando sono retti implicitamente le suppongono e le accrescono tutte. In ogni atto la persona si orienta a Dio al prossimo e a se stessa nella creazione e nella famiglia umana.

Nella parte finale della II-II l'operare per il fine si colora delle prerogative ispirate dagli stati di vita che oggi potremmo denominare di ministro ordinato, di persona consacrata, di fedele laico, di persona unita in matrimonio. La III Parte illustra come in concreto l'incorporazione in Cristo è fondata per via sacramentale. La connessione tra la cristologia e la morale è fondamentale in ordine allo sviluppo pieno di quella che Giovanni Paolo II considera una verità fondamentale del Vaticano II (DM, 1) e cioè il superamento dell'alternativa tra antropocentrismo e teocentrismo e che ha una sua specifica attuazione nella interpretazione che Tommaso dà della causa finale nella struttura dell'atto morale.

L'aspetto più ricco di questa sintesi è costituito dalla profonda armonia tra la dottrina della responsabilità personale e quella dell'influsso che tutto l'universo esercita sulla qualità positiva dell'agire. La vita retta è come un canto polifonico accordato.

2. Urgenza di una dottrina che insegni ad operare bene il bene per amore del Bene, a comportarsi da "principio" delle opere con cui la persona, nel concreto delle situazioni, perseveri nella verità del vivere.

Nella II-II, a proposito della fede, è detto che l'atto del credente non termina all'enunziato bensì alla realtà. Il rischio di disattendere la *res* connotata dagli enunziati che strutturano la parte morale cosi come è proposta nella *Summa*, in particolare nella I-II, non è astratto. In essa è privilegiata la riflessione dottrinale e teoretica. Questa proposta svela la sua valenza alle coscienze vive e fedeli che debbono valutare, orientare, qualificare le loro relazioni, e maturare una conoscenza operativa dei dinamismi che strutturano l'operare umano.

La *Summa* è scritta per coloro che debbono formare alla vita retta, che hanno la missione di convincere e sostenere le persone nell'agire e di accompagnarle nel farsi carico delle persone deboli nei loro propositi e lente nel perseverare. Suppone matura esperienza della bontà dell'operare e capacità di vagliare intuizione ed esperienze alla luce della tradizione cristiana ed umana. L'esperienza della vita retta abilita all'intelligenza della verità morale. L'accordo della vita con la Parola di Dio è il fine della teologia e lo studio dei Commentari biblici di Tommaso lo conferma.

La *Summa* si dirige alla persona ma la considera solidale nell'umanità e nella creazione. Le persone in grazia (*Q. D. de Caritate* a. 2 c.) sono concittadine dei Santi, familiari di Dio, concittadini della celeste Gerusalemme[4]. Anche MacIntyre aveva rilevato che l'*habitat* della virtù è la comunità nella quale si possa viverla. Le *lex* è ordinata a far crescere nella virtù la quale è diretta a moderare le azioni rette delle persone, le sole che abbiano il potere di orientare i propri atti al fine nei diversi contesti della vita. L'apporto della persona è essenziale ma la pienezza dell'azione esige che sia articolato in tutta la realtà in obbedienza a Dio. Nessuna dimensione della persona può essere trascurata, ognuna di esse deve essere valorizzata in maniera adeguata alle esigenze del fine ultimo che è lo stesso per la persona, la comunità politica, la comunità di fede.

La verità salvifico-esistenziale del rapporto fede-morale, salvezza-impegno etica-attività politica, nel contesto descritto da VS, EV, FR sfida coloro che vogliono valorizzare l'eredità teologico-morale di Tommaso a non distogliere lo sguardo dal Popolo di Dio incamminato verso il Regno, a nutrire la sete del bene dell'umanità, a sognare e realizzare la pace giusta amica fedele dei popoli, a salvaguardare il creato, e cioè restare fedeli allo scopo della sacra dottrina (I, 1, 1) e di ciascuna delle sue parti.

La comunione dei beati che già hanno raggiunto la meta illumina le dimensioni profonde dell'azione dello Spirito, sostiene nel contrastare la violenza delle seduzioni settarie e selettive, acuisce la fantasia creativa per assecondare l'azione che Egli svolge nei cuori per rendere stabile e operativo il consenso all'attrazione della bontà e della bellezza.

3. Una dottrina etica aperta strutturalmente diaconica

Questa proposta morale partecipa delle prerogative della sorgente da cui scaturisce: la Parola di Dio trasmessa nella Chiesa e immessa nella storia della persona e della autocoscienza che essa ha di se stessa, valorizzata dal "senso comune" inteso nella sua accezione più forte e tendente ad ispirare la verità della vita.

---

[4] Si autem homo, inquantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis, competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis lerusalem secundum illud Eph *2,19*: estis cives sanctorum et domestici Dei... homini sic ad caelestia adscripto competunt quedam virtutes gratuitae, quae sunt virtutes infusae, ad quarum debitam ope*ratio*nem praeexigitur amor boni communis toti societati quod est bonum divinum prout est beatitudinis obiectum.

La bontà morale fluisce e culmina nella docilità all'azione dello Spirito. Il *primum* etico non è la decisione di darsi un'umanità piramidalmente perfetta, è la speranza sincera di accordarsi nel disegno di Dio sulla storia, di corrispondere all'attrazione che Egli fine ultimo esercita in ordine alla personalizzazione responsabile dei rapporti. La morale di Tommaso culmina nella fedeltà allo Spirito che conduce tutti per le vie che Egli conosce alla Pasqua (GS 22) nell'attuazione delle beatitudini (I-II, 69).

La proposta etica di Tommaso mira a formare i criteri di giudizio che permettono di riconoscere e valutare i diversi aspetti e gradi della bontà morale. Nel contesto delle letture differenziate delle esigenze morali, abilita a valorizzarle nel loro ordine, non ne legittima gli aspetti che le rendono selettive, forma al dialogo con le diverse istanze etiche, le chiarisce nei loro aspetti positivi e permette di discernere ciò che ad esse manca per essere pienamente umanizzanti.

Pregio e croce dell'attività etica è che la diaconia dottrinale che essa è chiamata a rendere è costituita dalla risposta alle domande delle persone che debbono attuare la loro esistenza e le loro attività nella relazione buona con Dio fine ultimo della persona dell'umanità e della creazione.

La ragione che nonostante le tante difficoltà fa perseverare in unione con lui per la via tracciata da lui è la mirabile intelligenza che egli ha della valenza etica nella tradizione cristiana. Articola in mirabile armonia il rapporto tra la componente morale della grazia salvifica e l'atteggiamento che ne qualifica in radice le espressioni.

La principale intuizione della visione etica di Tommaso è quella per cui la persona è creata per essere anche essa, come Dio creatore, "principio" del dinamismo intelligente e libero nel quale si apre all'attrazione del vero, del bene, che la completa e assume i dinamismi in cui è strutturata, di cui dispone in atto, nelle diverse congiunture e situazioni, per volersi accordata in sintonia sincera con il fascino che il vero ed il bene esercitano su di lei. Il bene è altro dal desiderante che lo cerca e cercarlo significa non possederlo, non essere padrone, non avere il potere di cattura, ma aprirsi ad esso, lasciarsi accogliere. Il Bene tutto è Altro tutto. Aprirsi ad esso è fare l'unità in se sotto la spinta e nel desiderio di essere accolti in pienezza. Questa disponibilità si qualifica man mano che l'inclinazione a catturare il bene, a farne una componente del proprio potere, è sostituita dalla sincera implorazione rivolta al bene, dal desiderio di volersi accolta nel suo dominio, dalla decisione di tenersi in ammirazione e lode coerente della sua bellezza.

Questo processo è descritto nella luce del Cristo il quale dà lo Spirito che rende docili al Padre. Esso è anche insinuato in quelle questioni nelle quali il tema è sviluppato *"in communi"* nella sua dimensione più generale. Senza la componente morale il rapporto non sussiste, ma essa da sola non lo perfeziona. "L'Altro da noi" dal quale e nel quale speriamo ed imploriamo di essere accolti è imprescindibile per essere insieme. Dio che scruta "reni e cuore" conosce e vede il fondo della persona e legge in essa la gratuità, la sincerità, la verità che la inabitano e che plasmano il dinamismo dell'apertura all'altro da sé. Nessuno è automaticamente trascinato dalla calca generale all'adesione al vero. Alla base di ogni atteggiamento autenticamente morale sta la libertà e la responsabilità della persona. Solo essa la può costituire ma

essa non la struttura da sola. In questo gioco si innesta la descrizione e la diaconia della verità etica.

La verità ed il fine non sono un approdo al quale ogni persona sballottolata dalle vicende della vita si ferma. La vita morale, come macina di mugnaio che dal grano produce farina, dai pezzi di legno segatura, è frutto della qualità dell'investimento della libertà. L'amore per la verità che è una ed universale, il discernimento di essa, il coraggio di assentirle quando si manifesta, si svela, sono le vere componenti del pensiero etico di Tommaso e da esse emana il fascino che esercita sull'intelligenza e la forza che il suo pensiero suscita nella esistenza fedele il desiderio di conoscenza e di perseveranza che alimenta e feconda, la disponibilità alla docilità, all'inventiva creativa che urge e stimola. La via di Tommaso è fonte di pace per l'intelligenza ed il cuore alla condizione di non sottrarsi all'inquietudine permanente, alla nostalgia mai stanca, alla ricerca infaticabile di tutto ciò che può concorrere a rendere ricca la fedeltà e appassionata la misericordia, sincera la lotta per la giustizia, permanente lo sforzo di rendere convergenti le energie e potenzialità nella carità della bellezza di Dio che rifulge nelle Sue opere.

Fides et ratio. Un invito al dialogo per la ricerca della verità

Prof. Giuseppe Busiello, OP

Dobbiamo la nostra gratitudine al Sommo Pontefice, Giovanni Paolo II, per aver ancora una volta ripreso e approfondito una riflessione fondamentale concernente l'inserimento della Chiesa nelle dinamiche culturali di questo fine millennio. L'animo attento al problema della cultura lo ha condotto a confrontarsi con la sensibilità filosofica del mondo contemporaneo per poterne cogliere le originali vicende e promuovere un incontro fruttuoso con la fede cristiana. Attraverso la pubblicazione dell'enciclica *Fides et ratio*, manifestando ancora una volta il senso di concretezza e l'universalità del suo magistero, il Papa affronta il delicato problema del rapporto tra fede e ragione, non solo riprendendo il secolare insegnamento della Chiesa, ma proponendo un'originale chiave ermeneutica per la comprensione dell'intera problematica.

Fede e ragione: quale rapporto?

Come è stato da più parti rilevato, in un contesto di sfiducia della ragione, l'intendimento generale della Lettera enciclica *Fides et ratio* è la riaffermazione del valore conoscitivo della ragione e la riproposizione di un necessario rapporto con la fede rivelata. Fin dalle prime righe viene manifestata questa intenzione. Scrive Giovanni Paolo II nell'introduzione: «Forte della competenza che le deriva dall'essere depositaria della Rivelazione di Gesù Cristo, la Chiesa intende riaffermare la necessità della riflessione sulla verità... Riaffermando la verità della fede, possiamo ridare all'uomo del nostro tempo genuina fiducia nelle sue capacità conoscitive e offrire alla filosofia una provocazione perché possa recuperare la sua piena dignità" (6).

In questa provocazione si racchiude il messaggio dell'intera enciclica: ricordare alla filosofia la sua naturale vocazione alla verità riscopribile attraverso un confronto con la Rivelazione cristiana. Infatti, il rapporto tra fede e ragione è un tema secolare che nel corso della storia ha attirato le attenzioni dell'insegnamento cristiano facendone una tematica classica. Nonostante la tenace persistenza lungo gli anni, però, esso non sembra rappresentare una delle preoccupazioni principali della riflessione cristiana antica. Impegnata nella proclamazione della buona novella, la Chiesa delle origini, pur avvertendo la necessità di distinguere il messaggio cristiano dalle filosofie con le quali veniva ad incontrarsi, non ha sentito il bisogno di riflettere sulla natura di tale rapporto. La compenetrazione tra fede e ragione, tra la luce soprannaturale e le capacità razionali, si presentava talmente stretta che Agostino, tra la fine del quarto e l'inizio del quinto secolo dell'era cristiana, non esitava ad affermare che "la filosofia, ossia lo studio della sapienza, e la religione non sono due

cose diverse."[1] Analogamente Tommaso d'Aquino, attuando quella mirabile sintesi dell'unità nella diversità, non visse il problema del rapporto tra fede e ragione con la drammaticità tipica dell'epoca moderna.

Nella sua valenza di problema propriamente filosofico-teologico, il rapporto tra fede rivelata e ragione naturale, è un tema tipicamente moderno divenuto cruciale solo nel secondo millennio dell'epoca cristiana quando, in seguito alla dissoluzione delle grandi sintesi medievali e l'imporsi della nuova razionalità scientifica, si è sviluppato un intenso dibattito nella ricerca di rinnovati equilibri tra la ragione scientifica e quella filosofico-teologica classica. La filosofia moderna, dopo che Agostino e con lui tutto il Medioevo avevano rilevato la necessaria compresenza di *fides* e di *intellectus* nel processo conoscitivo, ha sempre più fatto dipendere il valore di una conoscenza dal grado di evidenza. In quest'orizzonte gnoseologisticamente segnato, la conoscenza di fede venne talmente screditata, che l'uomo moderno vedeva nella mancanza d'evidenza, una forma d'imperfezione. In questa ottica il rapporto tra fede rivelata e ragione naturale venne proposto alla luce dei concetti guida di *estraneità* e *opposizione*. *Aut fides aut ratio*.

In contrasto con questa precomprensione originaria che dichiarava la reciproca esclusione tra fede e ragione, fu dettata una seconda categoria ermeneutica per l'impostazione del rapporto tra fede e ragione. A partire da una rilettura attenta dei rappresentanti classici della tradizione cristiana, l'idea di *armonia* divenne ben presto il concetto guida per interpretare il rapporto esistente tra fede e ragione. Fu così che, diversamente da coloro che opponevano la razionalità scientifica e quella filosofico-teologica, si sottolineò come tra fede e ragione, al di là di ogni distinzione, non vi sia alcuna contrapposizione ed estraneità, ma una sostanziale ed intrinseca continuità che annulla le distanze pur conservando la diversità di prospettiva.

Gli schemi concettuali, *opposizione* o *armonia*, d'indubbia importanza per la ricostruzione storica del problema, si ritrovano ampiamente utilizzati anche nell'enciclica del Papa. I termini *fides* e *ratio*, presentati in maniera giustapposta fin dal titolo, sembrano a prima vista riproporre lo schema dialettico in cui originariamente il problema fu dato. Non solo. Il quarto capitolo, ponendosi nel solco della più autorevole tradizione della Chiesa, schierandosi apertamente a favore dell'armonia, riassume sinteticamente la tesi contraria, mostrandone poi la falsità. Il medesimo schematismo interpretativo, *armonia-opposizione*, è stato tacitamente presupposto nelle prime reazioni a caldo all'enciclica. I primi commenti, sia di cultura laica sia di quella cattolica, hanno sostanzialmente letto le affermazioni del Papa alla luce di questa tradizione originaria.

Impostare il problema del rapporto tra fede e ragione con le categorie tipiche dell'*opposizione* e dell'*armonia*, per quanto legittimamente fondate, si presenta ideologicamente orientato e insufficiente per esplicitare la ricchezza insita nella riflessione proposta dal santo padre. Pur senza trascurare tale prospettiva originaria

[1] *De vera Religione*, V, 8.

vorrei proporre una lettura libera da preconcetti e che cerchi di fornire una nuova chiave ermeneutica inerente allo spirito del testo. Attraverso una lettura contestualizzata dell'enciclica, all'interno della sensibilità di cristiani e uomini del ventesimo secolo segnato dalle profonde trasformazioni sociali, storiche e non da ultimo religiose, penso sia possibile cogliere il significato del messaggio papale nella sua effettiva validità. Detto in altri termini, penso che, nonostante l'utilizzo dello schematismo classico *armonia-opposizione* risulti necessario per la comprensione storica del problema, tuttavia la sua riproposizione non rappresenta l'orizzonte ermeneutico per la comprensione dell'insegnamento di Giovanni Paolo II. A mio avviso, ponendosi in una luce rinnovata, l'enciclica del Papa anzitutto si ripromette di presentare le istanze della fede e della ragione in quella nuova visione di dialogo tra la Chiesa e il mondo contemporaneo inaugurata dal Concilio Vaticano II, divenuto patrimonio indiscusso dell'insegnamento della Chiesa e del magistero di Giovanni Paolo II.

Questa precomprensione ermeneutica risalta ad una lettura attenta del testo che mette da parte alcune categorie preconcette. Nella voluta e consapevole semplicità l'enciclica, non si pone anzitutto come opera filosofica, e ancor meno come giudizio articolato delle diverse correnti filosofiche, ma come un invito a quanti vivono in filosofia ad accogliere ciò che di positivo per loro possa nascere dall'incontro con il messaggio cristiano. Lo scopo quindi consiste nel riaffermare la verità della fede, cercando di ridare all'uomo del nostro tempo una genuina fiducia nelle sue capacità conoscitive e offrire alla filosofia una provocazione perché possa recuperare e sviluppare la sua piena dignità (6). Raccogliendo le parole accorate del pastore, l'enciclica, vuole incontrare il mondo della ricerca filosofica memore che in essa si riflette la cultura dei popoli (103) nella chiara consapevolezza dell'importanza che il pensiero filosofico riveste sia nello sviluppo delle culture sia nell'orientamento dei comportamenti personali e sociali. Non si tratta quindi di lanciare anatemi e scomuniche; non dichiarazioni di insipienza per le molteplici forme di sapienza umana prodottesi lungo i secoli; ma incontro rispettoso, dialogo aperto, secondo le finalità proprie del pastore di estendere l'annuncio di Cristo ad ogni forma di sapere per giungere a tutto l'uomo. In breve, continuando quella evangelizzazione della cultura che Paolo VI aveva pronosticato nell'*Evangelii nuntiandi*, Giovanni Paolo II si fa prossimo a quella forma particolare di umana sapienza che è la filosofia per portarvi il messaggio salvifico del Vangelo.

Leggere l'enciclica del Papa all'interno di quel solco della nuova evangelizzazione inaugurato dal Concilio Vaticano II, di cui Papa Paolo VI è stato il profondo ispiratore, fa si che il binomio *fede e ragione* si presenti come uno degli aspetti particolari del più ampio binomio: salvezza e uomo moderno. Partendo da questa ottica di maggiore respiro il dialogo rappresenta la prospettiva principale fornita dall'enciclica. Esso si presenta come la categoria ermeneutica completamente nuova alla luce della quale guardare non solo l'insegnamento ecclesiale post-conciliare, ma anche e soprattutto l'intero magistero di Giovanni Paolo II compresa la presente enciclica. Anche in questo caso va sottolineato il debito verso Paolo VI che

del dialogo rappresenta il profeta illuminato, facendone oggetto, in larga parte, della sua prima enciclica, l'*Ecclesiam suam*, definita non a caso l'enciclica del dialogo.

Il dialogo per la verità tra credenza ed evidenza

Per quanto il termine dialogo non compaia che poche volte nell'enciclica di Giovanni Paolo II, esso rappresenta la categoria interpretativa fondamentale per la comprensione dei suoi contenuti essenziali. Non a caso il dialogo è l'elemento che caratterizza e differenzia profondamente l'intervento di Giovanni Paolo II sul rapporto tra fede e ragione, dalla riflessione sul medesimo tema proposta da Leone XIII alla fine dello scorso secolo, visto che anche quando il programma leonino si orientava verso il dialogo e il confronto critico, l'atteggiamento primario restava quello della contrapposizione netta tra la modernità filosofica e il sapere teologico. Il dialogo fa parte del patrimonio divenuto ormai perenne del modo di rapportarsi della Chiesa al mondo contemporaneo ma esso fa parte dell'atteggiamento esistenziale della ricerca filosofica. Fin dalle origini, la filosofia ha sempre posto l'accento sul valore del dialogo nella ricerca della verità. Nella filosofica antica esso funziona come espediente pedagogico fondamentale e rappresenta lo strumento privilegiato nella ricerca della verità. Da Socrate in poi, infatti, il dialogo non è soltanto uno dei modi in cui può esprimersi il discorso filosofico, ma il suo "modo" proprio e privilegiato perché questo discorso non è fatto dal filosofo a se stesso e non lo chiude in se stesso. Filosofare è un conversare, un discutere, un domandare e rispondere tra persone associate dal comune interesse della ricerca. Il carattere associato della ricerca, come i Greci la concepivano, trova quindi la sua espressione naturale nel dialogo. In tal senso il principio del dialogo rimane un'acquisizione antica fondamentale passata al pensiero moderno e contemporaneo, conservando un valore normativo eminente.

Nella sua natura specifica il dialogo si presenta come il tentativo di raggiungere una comprensione autentica su un certo argomento. Ciò indica che l'attività dialogica non è fine a se stessa ma converge verso un valore che la trascende, ha un fine ulteriore che l'orienta e la determina nei suoi risultati. Il dialogo non può essere separato dalla ricerca della verità. Dialogo e verità si presentano indissolubilmente coniugati e si rapportano necessariamente in una mutua dipendenza. Non c'è dialogo senza verità, né verità che non venga fuori dal dialogo. Ciò che nel corso del dialogo resta normante e deve trionfare è proprio la verità. Chi guida il dialogo, se veramente interroga per raggiungere la verità non può ancora saperla, bensì la ricerca della verità che conduce il pensatore al confronto con ogni elaborazione speculativa scaturita come risposta a domande consimili, sollecitando contemporaneamente uno sguardo ampio e totale senza preventivi scarti o eliminazioni. Per non risolversi in un vuoto chiacchiericcio o ridursi ad un puro confronto d'opinione, il dialogo va finalizzato necessariamente alla ricerca della verità. Esso non può essere semplicemente una questione di retorica persuasiva e autogratificante per la vittoria conseguita nell'argomentazione, dato che il suo scopo non è vincere, ma cercare la verità.

Lungo il cammino incessante della ricerca della verità, il dialogo autentico non si preclude a nessuna delle fonti possibili di verità. Tradizioni culturali e autori diversi s'incontrano nell'attività dialogante di chi è in cammino verso la verità. Anche la Chiesa è fonte di verità. Essa possiede una verità da comunicare circa il senso dell'uomo e dalla storia a partire da quanto le è stato manifestato da Cristo Gesù pienezza di verità. Ponendosi come autorevole interlocutore con tutti coloro che in cammino lungo i sentieri della storia cercano la verità, la Chiesa che è messaggera dell'annuncio di salvezza, esercitando il servizio della verità, vede in Cristo Gesù, via verità e vita, la risposta ultima al senso dell'essere. Per la filosofia, che ha posto gli interrogativi ultimi sul senso della vita, abbozzandone le risposte, la Rivelazione cristiana ha un'unica risposta: la fede in Gesù di Nazaret.

Ad una ragione inquirente che cerca risposte fondate sull'evidenza, vengono offerte delle credenze. Ad un cultore della filosofia ciò potrebbe apparire irragionevole. In realtà insieme alla conoscenza del senso dell'esistenza molto è detto circa le capacità conoscitive umane. Attraverso la comunicazione della Rivelazione, infatti, l'uomo ragionevole, senza screditare la propria natura ma in piena continuità con essa, si scopre non solo capace di vedere ma anche di raggiungere la verità attraverso la fede. Al fianco di una ragione illuminata dalla verità dei fatti si colloca una ragione credente, una ragione disposta naturalmente alla credenza. Verità credute o verità conosciute nella loro evidenza fanno parte dell'unico bagaglio che accompagna la ragione umana nel suo processo indefinito di ricerca della verità. L'uomo, in quanto cercatore di verità, si presenta come colui il quale vive, e non potrebbe essere altrimenti, di credenze ed evidenze.

Credenza ed evidenza non rappresentano due categorie storiografiche che segnano l'evoluzione della storia del pensiero, ma due momenti, per quanto distinti, dello spirito umano nella ricerca della verità. Da questo incontro tra ragione credente e inquirente, l'uomo è condotto alla verità totale della propria esistenza. Non la sola fede, non la sola ragione, ma insieme e in dialogo possono condurre verso la verità totale. L'uomo, cercatore incessante della verità, è parimenti credente e filosofo insieme. Lo spettro d'incidenza del rapporto tra fede e ragione trascende quindi il senso classico che la storia ci ha consegnato. Esso si radica all'interno del soggetto umano desideroso di conoscenza e di verità.

In contrasto soprattutto con quanto affermato dal razionalismo moderno tendenzialmente solipsistico, va quindi riconosciuto che tutta la nostra conoscenza possiede una dimensione radicalmente dipendente dall'assunzione di qualche credenza. Nel processo d'acquisizione d'ogni verità tutti sono credenti in qualcosa o qualcuno prima d'ogni evidenza. Se così non fosse la ragione sarebbe bloccata nel suo processo naturale d'apprensione e non cercherebbe in nessuna direzione. Vi è un dialogo costante della ragione con le proprie credenze, e viceversa. Non esiste alcuna ragione che implicitamente non faccia affidamento su un dato creduto. Inversamente non c'è alcuna fede che non faccia affidamento su alcune evidenze. Prima d'ogni opposizione tra fede e ragione, ci sono verità acquisite da credenze originarie. Prima d'ogni armonia e distinzione c'è una ragione fiduciosa, o una fede ragionata che

muove l'uomo nel suo incessante cammino di ricerca di verità. Sia per il credente che per il non credente si pone il rapporto tra fede e ragione. La contrapposizione netta tra fede, sentimento, passione, testimonianza da un lato e ragione dall'altro, appare esito di una concezione riduttiva della ragione modellata su un'immagine falsata della stessa ricerca scientifica.

Se la conoscenza d'ogni verità passa attraverso il dialogo-confronto tra le nostre credenze e le nostre evidenze, la fede Rivelata e la ragione naturale si presentano naturalmente legate in quanto poggiano sulla struttura antropologica che nel cammino di ricerca della verità, anche quella esclusivamente filosofica, conduce l'uomo verso il possesso della verità. Il dialogo quindi, da atteggiamento esistenziale assurge a momento costitutivo nell'elaborazione della propria visione del mondo. Ogni visione del mondo nasce da un dialogo tra una tradizione culturale di riferimento fatta molto spesso di credenze acquisite attraverso l'educazione, e l'esercizio critico della ragione sempre impegnata nell'esprimere l'incessante desiderio di evidenza sulla quale fondare le proprie verità. Quando si costruisce un sistema filosofico la ragione non può prescindere da una fede. Ogni filosofia implicitamente comporta una fede di riferimento iniziale come inversamente ogni fede implica anche se tacitamente un coinvolgimento della ragione.

A questo punto i problemi che ne derivano solo molteplici e non di facile soluzione. Il Papa, nel corso della sua presentazione vi accenna ampiamente. Non è mia intenzione richiamare il tutto sinteticamente. Ciò su cui intendo fermare la mia attenzione sono le ragioni filosofiche per le quali il Papa, alla luce della radicalità del dialogo, pone in primo piano la figura di Tommaso d'Aquino e le motivazioni che lo hanno condotto ad esprimersi negativamente a riguardo di alcuni sistemi filosofici contemporanei.

Tommaso d'Aquino: una metafisica del dialogo per il dialogo

Fino ad oggi un'epoca del dialogo radicale non è mai esistita. Si può parlare, per il passato, di dialogo su delle verità parziali, ma non è possibile parlare di dialogo tra concezioni universalistiche diverse. Il pluralismo filosofico, inteso come concezione di metafisiche diverse valore tipico della nostra epoca, pone la necessità un dialogo radicale. Solo in una visione pluralistica come quella contemporanea che registra l'esistenza di una molteplicità di metafisiche, s'impone il problema completamente nuovo della radicalità del dialogo che chiede una risposta esaustiva.[2]

L'interrogativo è d'obbligo. Com'è possibile porre in dialogo le diverse visioni prime ed ultime del mondo dato che ciascuna, per definizione, si pone come imprescindibile e indiscutibile nei suoi fondamenti? L'impossibilità dichiarata di molti filosofi contemporanei ad un vero dialogo tra concezioni metafisiche diverse li

[2] Sulla possibile fondazione trascendentale del dialogo si è sviluppato in quest'ultimo trentennio un serio dibattito, particolarmente in area tedesca. Cfr. HABERMAS J., *Etica del discorso*, Roma-Bari. 1985; APEL K.O., *Discorso, Verità, Responsabilità*, Milano, 1997

ha condotti a parlare di epoca post-metafisica che priva il dialogo del suo scopo principale: la ricerca della verità assoluta. Il dialogo, infatti, condotto a partire da una metafisica della frammentarietà si ferma all'ambito dell'opinabile senza aspirare, per principio, verso alcuna verità che non sia parziale e relativa. Perdendo la tensione verso la verità, il dialogo si riduce a puro confronto d'opinione. Nell'orizzonte post-metafisico, non solo la metafisica viene messa in crisi, ma il dialogo stesso viene devalorizzato perdendo il suo centro catalizzatore. La tesi della radicalità del dialogo quindi, o s'infrange sullo scoglio della incommensurabilità tra le varie metafisiche, o viene delimitato a verità parziali. Nell'uno e nell'altro caso il dialogo perde la sua radicalità e viene limitato e ricondotto nel pur nobile ambito dell'impegno morale.

In effetti, l'idea di un dialogo radicale presenta tutte le caratteristiche del paradosso. Infatti, è possibile pensare che esista un vero dialogo tra sistemi metafisici universali senza rinunciare alla pretesa universalità? La risposta affermativa al nostro interrogativo richiede una previa precisazione. La ragione di una tale possibilità sta nel fatto che anche le concezioni essenzialmente universali sono sottoposte alle leggi della storia; hanno cioè anch'esse una particolare base d'inizio, un vocabolario limitato ereditario, un insieme di problemi in cui si è imposta. Anche una visione metafisica essenzialmente universale può riconoscere questa sua storicità, ossia della sua incompiutezza del suo progetto essenziale, senza con ciò rinnegarsi. Anzi è proprio in virtù della sua origine storica in dipendenza da un passato ben delimitato, come del suo rimando ad un'autorevolezza da aversi nel futuro, che essa può avanzare la pretesa di un valore universale, capace di anticipare e giustificare la sua universalità. Qualora una tale apertura non ci fosse ciò sarebbe prova che la pretesa all'universalità sarebbe illegittima. La mancanza ridurrebbe una tale metafisica ad una grandezza irrigidita nell'astoricità e come tale incapace di un vero dialogo. Se invece un sistema così inteso sì riconosce aperto verso il futuro, allora è capace di dialogo. In altre parole, è essa stessa che impara e si arricchisce da questo dialogo, attingendo e valorizzando sempre più le sue possibilità. Può sempre più conoscere e completare se stesso nel proprio interlocutore, imparando così, soltanto ora, ciò che sa da sempre. Affermare la storicità di ogni elaborazione metafisica nei termini suddetti permette l'assunzione di una metafisica, che pur senza rinunciare ad una serie di pretese universalistiche, lasci lo spazio all'autentico dialogo, cioè che sia capace di porre autenticamente in discussione i suoi stessi principi nel rapporto con i suoi interlocutori.

L'invito del Papa a considerare la visione metafisica di Tommaso d'Aquino è dovuto alla sua pretesa universalistica, tipica di ogni metafisica, ma anche e soprattutto per la sua strutturale dialogicità. Il paragrafo dedicato da Giovanni Paolo II a Tommaso d'Aquino inizia con queste parole: "Un posto tutto particolare di questo lungo cammino spetta a san Tommaso, non solo per il contenuto della sua dottrina, ma anche per il rapporto dialogico che egli seppe instaurare con il pensiero arabo ed ebreo del suo tempo".

Per comprendere quest'affermazione diciamo subito che l'apprezzamento espresso a favore della tradizione che ha in Tommaso d'Aquino la sua origine, non può in alcun modo considerarsi come una canonizzazione di un sistema filosofico specifico. La Chiesa non propone né canonizza alcuna filosofia, ma le parole del Pontefice esprimono un giudizio di valore inequivocabile. La filosofia di Tommaso, pur presentandosi come un sistema universale, mostra una radicale dipendenza dal dialogo. Ciò significa riconoscere che il sistema tomista, un insieme di proposizioni guida, nella sua strutturazione sistemica si ordina alla luce del dialogo tra diverse concezioni filosofiche e permettono al dialogo filosofico un suo sviluppo naturale. In altri termini possiamo anche sostenere che il sistema filosofico di Tommaso è raccomandato, poiché, non solo nei suoi metodi, ma anzitutto nei suoi principi, fonda il dialogo come valore assoluto, sia come momento costitutivo del sistema, sia come momento di massima espressione.

Che il sistema Tommaso abbia avuto la sua origine dal dialogo è storicamente accertato. Gli innumerevoli studi storici sul pensiero dell'Aquinate particolarmente in questo secolo, hanno mostrato un Tommaso ora filosofo ora teologo, ora aristotelico ora neoplatonico, ora agostiniano ora vicino alle tesi averroiste. In effetti, essendo tutto e nulla di tutto ciò, mostra che il tomismo come sistema filosofico è nato grazie al dialogo con tutte queste componenti culturali del suo tempo senza identificarsi con nessuna di esse. In altri termini esso si è potuto costruire grazie al confronto aperto con queste tradizioni, accogliendo il vero, là dove si manifestava.

Null'altro viene presupposto ad un sistema così strutturato se non la possibilità di scoprire, nel confronto libero e costante la conoscenza della verità delle cose. In breve tutta la ricerca di Tommaso si fonda sulla credenza-evidenza dell'intrinseca intelligibilità del reale. In una circolarità tra le proprie acquisizioni di fede e quelle che vengono dettate dall'evidenza, il sistema filosofico di Tommaso ha come suo punto di partenza e d'arrivo, il riconoscimento dell'intrinseca intelligibilità del reale.

Per non cadere nella superbia filosofica sempre in agguato anche per i cultori di Tommaso, sono valide le raccomandazioni che il Papa avanza per ogni sistema filosofico: "Ogni sistema filosofico, pur rispettato nella sua interezza senza strumentalizzazioni di sorta, deve riconoscere la priorità del pensare filosofico, da cui trae origine e a cui deve servire in forma coerente". Per quanto importante un sistema filosofico deve servire il pensare filosofico. Ciò significa che nell'elaborazione di una visione del mondo, l'autorità principale non spetta tanto alla tradizione filosofica con la quale si connette il sistema, ma è la realtà che esercita in ultima istanza la funzione di invalidare o meno un sistema. Questo aspetto credo vada sottolineato. È vero, come ha avuto modo di mettere in luce la riflessione ermeneutica gadameriana che una tradizione di riferimento è imprescindibile per ogni elaborazione filosofica, ma va sempre tenuto presente che il pensiero trascende il sistema e la tradizione di riferimento che lo ha generato. Se la filosofia vuole recuperare la sua originaria vocazione di sapere unificante, va quindi relativizzata la funzione svolta dalla tradizione a favore di un pensare diretto e immediato della verità delle cose. Come ha avuto modo di scrivere il P. Chenu più di cinquant'anni fa, "in filosofia non c'è

tradizione nel senso proprio del termine, perché la tradizione non ha senso e valore che entro e attraverso la fede, una luce di fede, fuori della quale non rimangono che "proposizioni", ed appunto non è più filosofare il partire da una serie di proposizioni come se fossero un dato... Temiamo che il termine, certo giustificabile, di filosofia tradizionale, favorisca talvolta un equivoco e incoraggi una filosofia facile, senza angoscia e senza problemi".[3]

La filosofia come pensiero pensato si ordina quindi come sistema che si manifesta nella rete delle problematiche storiche nella quale è stato elaborato. Certamente è vera filosofia solo se si struttura in maniera gerarchicamente ordinata, coerente in ogni sua parte, ove i principi sono organicamente collegati in un tutto unico. Ma ogni sistema, qualunque ne sia l'origine, la portata, la validità e la tradizione di riferimento, deve lasciare spazio al pensiero, che si presenta sempre più ricco. La priorità del pensare filosofico, dell'attività di pensiero sul risultato finale che è il sistema non può essere marginalizzata, pena la riduzione della filosofia ad un insieme di tesi o proposizioni che evita la fatica del concetto restituendo una filosofia asetticamente elaborata, cattedraticamente interpretata, lontana dai problemi dell'esistenza che sono all'origine di ogni filosofare.

In questa luce la filosofia di Tommaso, quale sistema concettuale organicamente strutturato senza però esaurire del tutto l'attività filosofica, si presenta come quella più adatta per accogliere ed esprimere l'inevitabile trascendenza del pensiero filosofico sul sistema. Possiamo dire che Tommaso ha elaborato, nel dialogo con le diverse tradizioni culturali un sistema per il dialogo con la caratteristica di non essere strutturalmente chiuso in se stesso ed esaustivamente concluso come la gran parte dei sistemi moderni. Quello fondato sull'essere come perfezione d'ogni perfezione, è tutt'altro che un sistema finito, capace di rimandare in maniera immediata all'intrinseca razionalità del reale. Ponendo in un insieme gerarchicamente strutturato quelle verità fondamentali divenute patrimonio universale della ricerca filosofica universale, il sistema di Tommaso, affermando la verità metafisica dell'intelligibilità del reale, pone le basi necessarie per continuare il compito perennemente valido del pensare filosofico, di ricercare in un dialogo radicale non solo le varie verità ulteriori, ma la verità dei suoi stessi principi.

Il sistema di Tommaso con la sua pretesa di universalità e assolutezza non si preclude quindi ad alcuno approfondimento sia nella comprensione del reale sia riguardo alle potenzialità inespresse che esso possiede. Presentandosi strutturalmente aperto al futuro promuove le nuove sintesi in cui prova ad inverare i suoi stessi principi. Proprio da questa nativa capacità deriva la raccomandazione dell'Aquinate da parte del Papa. Il sistema tommasiano non presentando la rigidità della compiutezza si ristruttura attraverso il confronto dialettico sulle diverse problematiche con le diverse visioni filosofiche contemporanee, avanzando soluzioni ragionate che partono fondamentalmente da un pre-comprensivo riconoscimento dell'intelligibilità del reale. In questo modo viene ad attuarsi, nel dialogo con le altre

[3] Chenu, 64.

correnti filosofiche, non solo quel processo di assimilazione, lontano da ogni irenismo sincretistico, che valorizza la verità ovunque essa si manifesta, ma vengono esplicitate ulteriormente le potenzialità intrinseche di cui è portatore lo stesso sistema di Tommaso. Il dialogo radicale con la filosofia contemporanea diventa quindi lo strumento necessario per la sopravvivenza e l'approfondimento dello stesso pensiero di Tommaso. Com'è avvenuto quando in piena epoca moderna i cultori del pensiero dell'Aquinate hanno saputo mettere in luce la tesi dell'armonia tra fede e ragione presente nelle sue opere, oggi in un confronto critico sulle problematiche che interessano la filosofia contemporanea, è possibile riproporre le linee principali del sistema tommasiano mostrando la sua connaturale subordinazione al pensiero filosofico che è sempre più ricco di qualsiasi sistema.

A questo punto credo che anche le ragioni delle critiche ad alcuni sistemi proposti da Giovanni Paolo II si comprenderanno nella loro essenza. Esse non sono protese tanto a delegittimare il pluralismo filosofico, quanto invece a denunciare un riduzionismo sistemico che pone fine al senso autentico della verità e falsifica l'attività dialogante, facendola scadere ad un puro confronto d'opinioni senza approdare ad alcuna verità. I sistemi filosofici che, in linea di principio, scetticamente dichiarano la morte della filosofia, non manifestano alcuna attitudine strutturale al dialogo radicale. Nichilismo, scientismo, e tutti gli altri sistemi che oggi arricchiscono il panorama filosofico, sembrano mancare della connaturale struttura dialogica tipica del pensare filosofico. Anche quando si presentano aperti al dialogo mancano di quella radicalità richiesta al pensare filosofico. Infatti tutti questi sistemi, assolutizzando ciascuno la propria tradizione di riferimento si chiudono preventivamente al pensiero. Limitando, o cancellando del tutto il senso stesso della verità, riducono lo spettro d'incidenza del dialogo nel suo naturale procedere. Non permettendo al dialogo di toccare una radicalità tale da inverare i loro stessi presupposti, questi sistemi non sembrano sufficientemente consoni allo sviluppo del pensiero filosofico. Essi non si costruiscono né promuovono il dialogo radicale perché non ne fanno un momento costitutivo essenziale del pensare filosofico. Chiusi nella propria visione del mondo, non lasciano passare che quelle verità che confermano e verificano i presupposti del sistema stesso. Popperianamente potremmo dire che la ricerca della verità e l'apertura al dialogo si limitano alla scelta di quegli ambiti o elementi che confermano le basi del sistema, tentando una sua verifica ma non una loro falsificazione. Siamo quindi di fronte a visioni filosofiche che non sembrano riconoscere la trascendenza del pensiero sul sistema, che all'intelligibilità del reale, creduta o vista che sia, sostituiscono la razionalità raggiunta nel sistema. Essi non sanno né possono autenticamente mettersi in discussione nell'attività dialogica poiché fiduciosi solo della razionalità raggiunta dai loro sistemi, dimenticano l'infinita differenza qualitativa esistente tra pensiero e sistema. Tutto ciò si presenta pregiudizievole, non solo per la Chiesa, che è portatrice di quella verità della Croce che trascende qualsiasi sistema filosofico, ma impoverisce la stessa filosofia, perché smarrisce la connaturale vocazione di ricerca della verità prima, per limitarsi all'accettazione indiscussa di un sistema di verità parziali. La fiducia accreditata ai

presupposti del proprio sistema, non solo supera la fede nell'intrinseca intelligibilità del reale, ma chiude gli occhi su uno dei bisogni più profondi dello spirito umano: cercare la verità. Le parole poco lusinghiere del Papa circa questi sistemi, quindi, sono da addebitare ad una connaturale insufficienza a promuovere il pensare filosofico.

Il sistema di Tommaso, invece, viene dal Pontefice fortemente raccomandato perché non solo è nato dal dialogo con le diverse componenti culturali del suo tempo, ma fa del dialogo il suo momento costitutivo. Quando il Papa indica Tommaso come maestro è un invito a compiere un atto di fiducia verso il sistema tommasiano che alla luce della credenza-evidenza della intrinseca intelligibilità della totalità, suggerisce audacemente alla ragione, attraverso un dialogo radicale, di continuare a pensare il reale.

L'invito al dialogo universale è rivolto dal Papa a tutti gli amanti della verità, ma si fa particolarmente pressante per i membri di quell'Ordine che hanno fatto della ricerca della verità in tutti i suoi molteplici aspetti il loro motto. Essere discepoli di Tommaso non è un invito a sbandierare il valore di una filosofia fatta di proposizioni e tesi da difendere. Non tutti coloro che gridano *actus essendi, actus essendi* entrano nel regno della verità filosofica. Si tratta piuttosto di un invito a pensare filosoficamente partendo dalla verità di queste proposizioni. Siamo di fronte ad un accorato invito a dialogare criticamente con tutti e su tutto per scoprire la verità delle cose. Questo invito che per noi suona come impegno, ribadisce quanto il Papa, qualche anno fa, domandava a coloro che nella Chiesa sono chiamati a svolgere il servizio della verità. Diventare veri discepoli di Tommaso d'Aquino, pronti alle *questiones disputatae* e a dialogare con coloro che sono lontani dalla fede e dalla Chiesa.[4]

Conclusione

P. G. Cottier recentemente riflettendo sulla portata storica della *Fides et ratio* segnalava che essa propone un programma pedagogico di ampio respiro e di lunga attuazione. A me sembra che voglia continuare quel progetto di educazione al dialogo che Paolo VI e il Concilio Vaticano II hanno inaugurato e ampiamente promosso con il mondo contemporaneo e in specie con quello della cultura. L'audacia e la novità insita in questo progetto, richiede tempi lunghi e una convinta adesione da parte di tutti gli appartenenti al popolo di Dio, particolarmente quella degli studiosi delle Università cattoliche, prime fucine di pensiero e cultura. Qualche anno fa esortandole a proclamare il senso della verità con lo sforzo congiunto della ragione e della fede, il Papa ha affermato: "L'Università Cattolica deve impegnarsi più specificamente nel dialogo tra fede e ragione, in modo che si possa vedere più profondamente come fede e ragione s'incontrino nell'unica verità. Pur conservando ciascuna disciplina accademica la propria integrità ed i propri metodi, questo dialogo, evidenzia che la

[4] OR 11/03/1993

ricerca metodica in ogni ramo del sapere, se condotta in maniera veramente scientifica e secondo le leggi morali, non può mai trovarsi in contrasto con la fede. Le cose terrene e le realtà della fede, infatti, hanno origine dal medesimo Dio.[5] (...) La vitale interazione dei due distinti livelli (fede e ragione) di conoscenza dell'unica verità conduce ad un maggiore amore della verità stessa e contribuisce ad una più ampia comprensione del significato della vita umana e del fine della creazione."[6]

Un ottimo punto di partenza per la nostra Università che si appresta ad entrare nel terzo millennio cristiano consapevole che la ricerca della verità non avrà mai fine.

[5] GS 36

[6] Costituzione Apostolica Ex Corde Ecclesiae, 15/8/1990

San Tommaso e l'insegnamento del Diritto Canonico presso la Pontificia Università san Tommaso

Prof. Bruno Esposito, OP

Premessa

Il nucleo centrale di questo incontro è costituito intorno al concetto di *sfida* in relazione all'attività della nostra Università, quale luogo istituzionale della ricerca e della trasmissione del sapere, ed in modo specifico al suo ispirarsi a san Tommaso. Tutto questo alla luce di quanto detto da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et ratio.*

Normalmente ogni tipo di sfida è lanciata da colui che ritiene l'altro di non essere all'altezza di ciò che *è* o *fa*: è sempre un invito a misurarsi con l'altro! Il raccogliere la sfida da parte dello sfidato, soprattutto a livello scientifico, comporta necessariamente l'impegno di questi a dimostrare, con la forza intrinseca degli argomenti portati, la ragionevolezza e la fondatezza delle proprie ipotesi, delle proprie tesi. Sicuramente ogni sfida a livello intellettuale, provocando il confronto con le idee dell'altro, è l'occasione preziosa per approfondire le proprie, anche se c'è sempre il pericolo di esagerarle se ci si lascia prendere eccessivamente da uno spirito *apologetico*.

Ciò chiarito, è allora importante chiedersi subito chi ci sfida e su quale campo. Il filosofo Emanuele Severino, durante un incontro televisivo all'indomani della pubblicazione dell'Enciclica *Fides et ratio*, affermava, in modo quasi perentorio, che la vera sfida alla quale il cristianesimo ed il cattolicesimo sono chiamati a rispondere riguarda la capacità distruttiva del pensiero contemporaneo rispetto la tradizione cristiana e cattolica ed alla sua pretesa di poter arrivare alla verità oggettiva. A prima vista sembra che abbia ragione e che proprio in questa presa di coscienza risieda la volontà di Giovanni Paolo II di scrivere un'Enciclica sulla ricerca della verità e sui ruoli propri della Teologia e della Filosofia in questa appassionante avventura, esclusivo appannaggio dell'uomo[1].

Se la ricerca della verità è importante per l'uomo, si richiede che essa interessi tutti i vari aspetti della sua vita affinché egli possa vivere pienamente quella dignità che gli è propria. In questa prospettiva si capisce benissimo come non possa non rientrare in questa ricerca quella dimensione insopprimibile della vita dell'uomo come essere sociale, che è il diritto. Ma essendo appunto questa una dimensione, per essere compresa in pienezza deve essere colta prima di tutto nel suo fondamento, ed ecco allora che è subito giustificato questo nostro approccio previo alla verifica di un raggiungimento della verità oggettiva da parte *dell*'uomo e *sull*'uomo. Come detto, il

[1] Come emerge chiaramente dal racconto della creazione nel libro della Genesi e da ogni seria indagine a livello filosofico.

diritto è solo una dimensione e per molti sicuramente non importante, ma in ogni caso per tutti onnipresente nella propria esistenza[2], cominciando da chi, forse, in questo momento non si sentisse d'accordo con quanto ora appena affermato e rivendicasse il sacrosanto diritto di esprimere una diversa opinione.

I. Analisi degli stimoli contenuti in "Fides et ratio" in ordine alla ricerca della verità oggettiva ed universale sull'uomo ed il suo agire

Vediamo prima di tutto di enucleare dalla lettura dell'Enciclica tutte quelle utili indicazioni in ordine all'importanza per l'uomo della verità e dei modi per conseguirla.

Il desiderio naturale di conoscere ciò che ci circonda e ciò che siamo, tocca tutte le dimensioni dell'esistenza umana: "Tutti gli uomini desiderano sapere, e oggetto proprio di questo desiderio è la verità"[3]. Ma l'uomo non si arresta alla percezione del dato, del fenomeno, ma desidera sempre andare oltre. La ricerca del senso è ciò che lo caratterizza e lo fa praticamente filosofo[4]. È quindi affermata da una parte l'importanza, nel passato e nel presente, della ragione e della filosofia nel promuovere il progresso della ricerca della verità e dall'altra la loro incidenza nella formazione delle culture sia in Occidente che in Oriente in ordine al loro modo di concepire l'esistenza. «Quanto questo sia vero lo dimostra il fatto che una forma basilare di sapere filosofico, presente fino ai nostri giorni, è verificabile perfino nei postulati a cui le diverse legislazioni nazionali ed internazionali si ispirano nel regolare la vita sociale»[5].

La filosofia è importante ma da sola è incapace a soddisfare l'esigenza di verità che l'uomo porta dentro di sé. Ecco l'importanza di una ricerca della verità e sul suo fondamento in rapporto alla fede[6], oggetto di tutta l'Enciclica. «L'esigenza di un fondamento su cui costruire l'esistenza personale e sociale si fa sentire in maniera pressante soprattutto quando si è costretti a constatare la frammentarietà di proposte che elevano l'effimero al rango di valore, illudendo sulla possibilità di raggiungere il vero senso dell'esistenza»[7]. Allora, solo la verità suprema della Rivelazione cristiana ci permette di accogliere il mistero della nostra vita. «Come verità suprema, essa, mentre rispetta l'autonomia della creatura e la sua libertà, la impegna ad aprirsi alla trascendenza»[8]. Ciò significa che la Rivelazione cristiana orienta l'uomo ad avanzare

[2] «È lecito dire che il diritto ci accompagna, come l'ombra che segue i nostri passi, dalla nascita alla tomba: non sono forse atti giuridici la denuncia e la registrazione all'ufficio di stato civile delle nascite e delle morti?» (S. COTTA, *Perché il diritto*, Brescia 1965, p. 5).
[3] *Fides et ratio*, n. 25. Da ora in poi: FR.
[4] Cfr. *FR*, nn. 1 e 3.
[5] *FR*, n, 3. Affermazione che da una parte conferma la nostra scelta di non affrontare immediatamente che cosa sia il diritto e la sua funzione, e dall'altra è utile già ora registrare in ordine a quanto si cercherà di dimostrare in seguito.
[6] Cfr. *FR*, n. 6.
[7] L.cit.
[8] *FR*, n. 15.

tra i condizionamenti di una mentalità immanentista e tecnocrate per ritrovare quel progetto di amore che è all'origine della creazione[9]. Da queste considerazioni consegue che tutta la realtà, l'uomo nel suo essere e nel suo agire, «...è oggetto di studio sia della filosofia che della teologia»[10].

L'Enciclica determina gli ambiti teoretico e pratico entro i quali si svolge la ricerca della verità: nel secondo la ricerca della verità è specificata in rapporto al bene da compiere. È qui che è particolarmente necessario che i valori scelti e vissuti siano veri, perché solo questi perfezionano la persona realizzandone la natura[11]. È superfluo ricordare l'importanza di ciò per una riflessione sul diritto quale conduttore di determinati valori nell'agire sociale. Ora, la fede e la ragione conducono entrambe al raggiungimento della verità in entrambi gli ambiti, tenendo presente che l'unità della verità è un postulato fondamentale della ragione umana e che quindi non può esserci contrasto tra le due[12]. Questa sintesi tra fede e ragione nel ricercare la verità ha avuto, afferma il Pontefice, in san Tommaso piena realizzazione, sia per il contenuto della sua speculazione che per l'atteggiamento di dialogo che egli seppe intrattenere con il pensiero arabo ed ebreo del suo tempo[13], ma anche, aggiungiamo noi, con tutti i pensatori del passato, cristiani e non cristiani, di cui si valse per quanto di vero erano riusciti a cogliere nelle loro indagini e verso i quali, anche in caso di disaccordo, mostrò sempre grande rispetto. Caratteristica della breve ma intensa vita di san Tommaso, fu la passione per la verità ricercata per se stessa, scevra da ogni condizionamento di parte e quindi libera da ogni precomprensione[14]. Da vero sapiente pose domande su tutto ed a tutti non avendo paura di trovarsi di fronte a risposte scomode, che avrebbero messo in crisi la sua sistemazione teoretica della realtà, perché essendo cosciente della propria creaturalità ebbe sempre un atteggiamento di umile ascoltatore, lettore, quasi decodificatore della creazione, dell'essere, non pensando mai di esserne il creatore.

Per questi motivi «In lui il Magistero della Chiesa ha visto ed apprezzato la passione per la verità; il suo pensiero, proprio perché si mantenne sempre nell'orizzonte della

---

[9] Cfr. *l. cit.*

[10] *L. cit.*

[11] Cfr. *FR*, n. 25.

[12] Cfr. *FR*, n. 34. A riguardo nella nota 29 si riporta il seguente passo da *Gaudium et spes*, n. 36: "La ricerca metodica di ogni disciplina, se procede [...] secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio".

[13] Cfr. *FR*, n. 43.

[14] San Tommaso «Fu genio immenso, stupefacente per la sua capacità di lavoro, per il vigore della memoria, per la gigantesca ampiezza delle sue informazioni; per la chiarezza del suo spirito, per la capacità di padroneggiare l'arte dialettica, per la lucida facilità con la quale risolve le antinomie; ma soprattutto per la sua *onestà*. Nessun altro, ad eccezione del suo maestro Aristotele, ha mai avuto fino a tal punto amore per la verità, congiunto a un profondo disinteresse di emergere, di essere a tutti i costi originale. Raramente si è visto così poco interesse per il partito preso. Per quanto ben consapevole di quale sia l'incidenza degli studi sul destino pratico degli uomini, San Tommaso rifiuta sempre di essere considerato un intellettuale 'impegnato', se non per la sola verità trascendente della fede cristiana; quanto al resto egli è tollerante, sa riconoscere la propria ignoranza, sa comprendere e ascoltare gli altri, è attento al pensiero di tutti, sia si tratti dell'arabo Avicenna, che dell'ebreo Maimonide o del pagano Aristotele: egli afferma che in queste materie l'autorità è il più debole degli argomenti, *locus ab auctoritate infirmissimus*» (M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1986, pp. 106-107).

verità universale, oggettiva e trascendente, raggiunse vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare[15]. Con ragione, quindi, egli può essere definito 'apostolo della verità'[16]. Proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo egli seppe riconoscerne l'oggettività. La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire»[17].

Ed ora vorrei far emergere un'ultima interessante indicazione che ci proviene dall'Enciclica. La vantaggiosa collaborazione tra fede e ragione, e quindi tra teologia e filosofia, trovò terreno fertile di sviluppo con la nascita dell'università che divenne il luogo privilegiato per il progresso del sapere dato dal confronto delle diverse scienze che conservano la loro legittima autonomia. Purtroppo con il passare del tempo si passò da questa ad una netta e pericolosa separazione tra le varie scienze, da un fruttuoso dialogo ad una sterile incomunicabilità tra le diverse branche del sapere[18]. Questa mentalità ha portato ad una vera e propria contrapposizione soprattutto nel XIX secolo dove vediamo la nascita dell'idealismo[19] e dell'umanesimo ateo, esasperazioni di razionalismo che nella ricerca scientifica imporranno un positivismo sfrenato che ignora aprioristicamente ogni riferimento metafisico e morale. «La conseguenza di ciò è che certi scienziati, privi di ogni riferimento etico, rischiano di non avere più al centro del loro interesse la persona e la globalità della sua vita»[20]. Come ben sappiamo, il fatto che la persona, in quanto tale, non è più al centro, ebbe come ricaduta nel campo del diritto, la produzione di norme non più preoccupate di indicare e permettere l'attuazione del vero bene della persona; nelle aule legislative non si ricerca con il dialogo ciò che è bene, ma si negoziano i propri interessi che non si vogliono perdere. Le grandi opere di codificazione istillarono l'idea che ormai il diritto era *posto* una volta per sempre[21] e successivamente con l'imporsi della democrazia, che fosse il migliore, perché frutto della volontà popolare, convinzione contraddetta dall'esperienza del XX secolo con la presenza dei differenti regimi totalitari nati sempre da un convinto sostegno popolare. Prevedibile reazione al razionalismo è stato il nichilismo con la sua esasperata esaltazione che tutto è fugace e provvisorio[22]. La ragione si contraddistingue ora per la sua strumentalità in ordine al raggiungimento di ciò che è utile, dà piacere o potere (v. Lorenz, De Sade, Nietzsche). Quindi molti pensatori, abbandonata la ricerca della verità, cercano di raggiungere solo la certezza soggettiva o l'utilità pratica[23]. Riflesso in campo giuridico fu la sempre maggiore allergia nei confronti del diritto, ormai identificato con quello positivo di origine statale, sentito come strumento di potere.

---

[15] Cit.: LEO XIII, Litt. ep. *Aeterni Patris*, 4-VIII-1879, in *ASS* 12 (1879) 109.
[16] Cit.: PAULUS VI, Ep. *Lumen Ecclesiae*, 20-XI-1974, n. 8, in *AAS* 66 (1974) 683.
[17] *FR*, n. 44.
[18] Cfr. *FR*, n. 45.
[19] Nel senso stretto e proprio, cioè come filosofia che, in opposizione al realismo, esclude che esistano realtà fuori del pensiero e, quindi, afferma l'immanenza di tutto il mondo empirico nell'attività creatrice di colui che pensa.
[20] *FR*, n. 46.
[21] Si veda l'impostazione del giusnaturalismo razionalistico.
[22] Cfr. *FR*, n. 46.
[23] Cfr. *FR*, n, 47.

Pur desiderando, ed essendo in grado, di conoscere in modo unitario ed organico, e di arrivare così ad una conoscenza significativa per la sua vita, al presente l'uomo sembra che praticamente abbia smarrito questa meta. «La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo»[24]. Hanno portato a questa situazione diverse linee di pensiero che vengono passate in rassegna dal Pontefice. Menzioniamo solo quelle che hanno avuto un particolare influsso, diretto o indiretto, riguardo alla specifica riflessione sul diritto.

Prima di tutto lo *scientismo*, moderna riproposizione del positivismo e del neopositivismo, per il quale «...i valori sono relegati a semplici prodotti dell'emotività e la nozione di essere è accantonata per fare spazio alla pura e semplice fattualità»[25]. La scienza è pronta a dominare tutti gli aspetti dell'esistenza dell'uomo attraverso il progresso tecnologico. Ragione per cui ogni ricerca di senso della vita è relegata nell'irrazionale e nell'immaginario e «...ciò che è tecnicamente fattibile diventa per ciò stesso anche moralmente ammissibile»[26].

Altra linea di pensiero è costituita dal *pragmatismo*. Questa ha portato ad una concetto di democrazia avulso da qualsiasi riferimento ai fondamenti assiologici e perciò immutabili. Quindi «...l'ammissibilità o meno di un determinato comportamento si decide sulla base del voto della maggioranza parlamentare [cfr. *Evangelium vitae*, 69]. È chiara la conseguenza di una simile impostazione: le grandi decisioni morali dell'uomo vengono di fatto subordinate alle deliberazioni via via assunte dagli organi istituzionali»[27].

Per il Pontefice le varie linee di pensiero affermatesi nella modernità, si risolvono in una concezione generalizzata del pensiero e dell'agire contemporaneo che non si pongono il senso dell'essere. Cioè quella mentalità *nichilista* che è, allo stesso tempo, rifiuto di ogni fondamento e negazione dell'esistenza di una verità oggettiva[28]. Ma «Non si può dimenticare, infatti, che l'oblio dell'essere comporta inevitabilmente la perdita di contatto con la verità oggettiva e, conseguentemente, col fondamento su cui poggia la dignità dell'uomo»[29].

---

[24] *FR*, n. 85.

[25] *FR*, n. 88.

[26] *FR*, n. 88. Questa impostazione è stata applicata al diritto dai seguaci di Kant che, qualificando il diritto come una tecnica, sono arrivati a teorizzarne la sua a-moralità.

[27] *FR*, n. 89. Il concetto di consenso viene così a sostituirsi a quello di giustizia riguardo al diritto, dimenticando che il consenso non può dirci nulla a riguardo, come il consenso non apporta nulla alla verità che due più due fanno quattro.

[28] A riguardo rimangono significative le parole che il Santo Padre rivolse agli scienziati e studenti nella Cattedrale di Colonia «... in un'epoca passata, certi precursori della scienza moderna hanno combattuto contro la Chiesa inalberando i vessilli della ragione, della libertà e del progresso. Oggi, di fronte alla crisi del significato della scienza [...] i fronti di lotta si sono invertiti. Oggi è la Chiesa che prende le difese della ragione e della scienza, riconoscendole la capacità di raggiungere la verità, il che appunto la legittima quale attuazione dell'umano» (*Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità*, Incontro con gli scienziati e studenti nella Cattedrale di Colonia, 15-XI-1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III/2, Città del Vaticano 1980, n. 5, p. 1209; tr. it. in *L'Osservatore Romano*, 19-XI-1980, tabloid p. VII).

[29] *FR*, n. 90.

Dall'analisi svolta nell'Enciclica riguardo l'importanza per l'uomo di ricercare e giungere alla verità oggettiva e ad una risposta di senso sulla sua vita, è emerso chiaramente qual è la cultura e la mentalità dominante. Eclettismo, storicismo, scientismo, pragmatismo e nichilismo sembrano impregnare profondamente la nostra epoca tanto che ogni voce fuori dal coro viene soffocata nei modi più diversi e sottili, come il non prenderla neanche in considerazione, oppure rifiutandola aprioristicamente con il tacciarla di essere espressione delle proprie convinzioni religiose e quindi facente parte della sfera privata dell'individuo, che questi non ha il diritto di imporre agli altri.

Ma se questa è la situazione reale non possiamo ingannarci nel pensare che il pensiero contemporaneo voglia sfidare la tradizione di pensiero cattolica riguardo la ricerca del vero e del bene per l'uomo. Esso è troppo sicuro delle mete raggiunte e certo di aver indicato all'uomo la strada da percorrere per essere felice, che non prende neanche in considerazione proposte alternative.

A questo punto si impone una rettifica dell'affermazione del filosofo Severino, dalla quale siamo partiti, che vedeva la sfida lanciata dalla mentalità contemporanea al pensiero cristiano e cattolico. Ci rendiamo conto ora che è quest'ultimo a dover lanciare la sfida a quello, al fine di restituire la vera dignità all'uomo. Forse è stata proprio questa la profonda intenzione di Giovanni Paolo II scrivendo l'Enciclica. Intenzione ed invito che ha più volte manifestato e rivolto a tutte le componenti ecclesiali, e soprattutto a coloro che nella Chiesa si dedicano all'apostolato della cultura, riguardo cioè all'importanza di una *nuova evangelizzazione*.

Credere fermamente che ci sia una ed immutabile verità non provoca intolleranza verso l'altro, ma risulta essere *condicio sine qua non* per un sincero dialogo tra le persone. Solo la consapevolezza dell'esistenza di un'unica verità evita le contrapposizioni, ma per questo è importante rivestire la mentalità del mendicante che chiede e ricerca la verità, perché consapevole di non possederla mai pienamente. Questa è la sfida che deve essere lanciata dal pensiero cattolico per il recupero della verità e del bene *sull'*uomo e *per* l'uomo, affinché questo recuperi la sua eterna vocazione. Sfida che deve riguardare tutti i campi, quindi anche il diritto. In modo particolare oggi, dove in una società pluralista, si pensa di risolvere moltissimi problemi con il diritto, ma con un diritto che ha smarrito il suo intimo legame con la verità sull'uomo. Ed è ora su questo che vogliamo riflettere cercando di cogliere lo specifico insegnamento di san Tommaso.

II. Il diritto e la legge nel pensiero dell'Aquinate e la loro funzione in relazione alla società civile ed a quella ecclesiale

«Il tomismo ha una cattiva reputazione: tutti (tranne i tomisti) lo reputano una dottrina astratta, verbosa e astorica. Questo giudizio si spiega per il fatto che la maggior parte degli studiosi contemporanei non ha mai avuto il tempo di leggere san Tommaso (senza peraltro ritenere che sia necessaria un'informazione preliminare

prima di proferire una simile opinione). Questo giudizio è falso. L'opera di san Tommaso mi sembra, anzi, strettamente legata alla vita del suo tempo, più militante che contemplativa, e straordinariamente feconda nei risultati pratici. Nella storia del diritto essa segna una rottura, l'inizio di una vera e propria rivoluzione. Il fatto che le conquiste di quel periodo storico che vide nascere l'Europa moderna si siano da allora andate perdendo, non toglie nulla che quella dottrina non mantenga per noi un'assoluta rilevanza»[30]. Credo che questo giudizio da parte di uno tra i maggiori studiosi di Filosofia del diritto contemporanei, ci introduca bene ad enucleare i concetti di diritto e legge ed i loro compiti secondo il Dottore Angelico.

Molteplici e vari furono gli scritti di san Tommaso, ma senza dubbio i maggiori sono quelli che contengono le sue sintesi dottrinali. «Poiché la verità consiste nel superamento delle contraddizioni, bisogna, dopo aver risolto le questioni particolari, metterle reciprocamente a confronto, riunirle in un ordine logico e completo, per far apparire ancora una volta come tutte le soluzioni si armonizzano tra loro»[32]. Esse sono: 1) la *Somma contro i Gentili* (1265 ca.); 2) la *Somma teologica* (1266-1274).

Il pensiero dell'Angelico Dottore sul diritto è contenuto non solo in quelle opere in cui ne parla direttamente, come i commenti all'*Etica* ed alla *Politica*, nel trattato *De regimine principum*, ed in particolare in due parti della *Somma teologica*: nella I-II, qq. 90-108, De legibus; nella II-II, q. 57, De iure; qq. 58 e ss. De iustitia; ma anche in molte altre dove affronta solo indirettamente o sporadicamente tematiche giuridiche, come nelle Questioni Disputate. Nella *Somma teologica*, anche nelle questioni che a prima vista sembrano lontane e prive di influenza sul nostro tema, come, per esempio, lì dove parla della conoscenza (I, qq. 84 ss.); del governo divino del mondo (I, q. 103 ss.); dei fini dell'azione umana (I-II, qq. 1 ss.); dei rapporti tra giustizia e carità (II-II, qq. 23 ss.); della prudenza (q. 47); del fine ultimo, e via dicendo. «È qui il fondamento filosofico e teologico della dottrina del diritto naturale, la chiave del sistema, il punto in cui si rivela la sua prodigiosa coerenza»[33]. In ogni caso sembrano da preferire, come giustamente faceva notare il Graneris, i testi che vedono san Tommaso in veste di *autore* a quelli che lo hanno come *commentatore*[34].

Prima di vedere concretamente il pensiero del Santo, credo utile fare due piccole annotazioni previe. Innanzitutto, san Tommaso non trattò i temi giuridici *ex professo*, non solo non era un giurista, ma da più di qualche affermazione non sembra che nutrisse molta simpatia verso la categoria. «Egli era invece un moralista, ma non empirico; un moralista filosofo; ed a queste due note aggiungeva una terza, che tutte le dominava: la nota del teologo. Come filosofo vede il diritto nel quadro completo dell'universo, ma un po' dall'alto; come moralista lo vede un po' più da vicino, ma sotto l'aspetto generico della moralità; come teologo ne coglie i rapporti con la legge

[30] M. VILLEY, *La formazione...*, p. 105.
[32] M. VILLEY, *La formazione...*, p. 108.
[33] M. VILLEY, *La formazione...*, p. 109.
[34] Cfr. G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino 1949, p. 14.

divina, non solo naturale, ma anche rivelata e soprannaturale»[35], tutto ciò gli permetterà di dare un contributo specifico alla definizione di diritto. Secondariamente, l'Aquinate seppe cogliere il disagio del mondo giuridico del suo tempo che, sotto l'influenza agostiniana, cercava di imporre la validità universale del diritto canonico, «...universalmente diffusa era l'*idea* che la sola vera giustizia fosse quella dedotta dal Vangelo»[36]. Ma quel diritto, di origine sacrale, dimostrava sempre di più di non saper rispondere ai bisogni della società del XIII secolo. L'opera dei glossatori sul Corpus Iuris Civilis e lo studio dei concetti di diritto e giustizia contenuti nelle opere di Aristotele che iniziavano a diffondersi in quel periodo, erano insufficienti. Si imponeva una sintesi tra quanto raggiunto dalla ragione nell'antichità greco-latina e la Rivelazione e tradizione cristiana.

San Tommaso arriva alla definizione del diritto[37] prendendo atto che esso da una parte è un fenomeno storico e dall'altra è una esigenza razionale; è un dato di fatto ed anche un valore: *ius est res*! Per lui è un dato di fatto che il diritto appartiene al campo delle relazioni umane e non essendoci attività umana che non graviti attorno ad una virtù, egli la fa orbitare intorno alla virtù cardinale della giustizia. In quanto il diritto si attua e si svolge nelle relazioni interpersonali e queste sono tutte, anche se non in tutto, specialmente per il cristiano, sotto la guida della giustizia, che fra le quattro virtù cardinali è l'unica a reggere le azioni *ad alterum*. Peculiarità di questa virtù è che essa può produrre atti giusti a prescindere dalla giustizia del soggetto.

Quindi san Tommaso per *ius* intende quel *iustum imperfectum*, che si coglie al piano inferiore della giustizia; è l'*obiectum iustitiae*[38], ma considerato nel possibile isolamento dall'animo del soggetto. Quindi il diritto è per lui *ipsa res iusta* (oppure *id quod alteri debetur o obiectum iustitiae*), ma visto sotto un aspetto particolare, in quanto *habet rectitudinem iustitiae, etiam non considerato qualiter (= quo animo) ab agente fiat*. Questa distinzione dell'oggetto dal soggetto è ciò che permette di identificare il diritto ora alla *res*, ora all'*opus*, ora all'*actio*. Implicita nella sua concezione del diritto è l'idea di dovere o di debito (*res iusta = res alteri debita*), ma per lui il debito è qualcosa di molto concreto: è la stessa cosa dovuta. Qui risiede la chiave di volta della sua sistemazione. Come egli ha costruito tutta la sua metafisica sull'ente, così basa la sua concezione giuridica non sull'io del soggetto, che afferma la propria potestà, né sulla volontà del legislatore, concretizzantesi nella legge, ma sull'oggettivo ordinamento delle cose in relazione alle persone. Ecco che abbiamo allora il sano *realismo giuridico*.

Per san Tommaso c'è perfetta equivalenza tra *ius* e *iustum*[39], ed il *primum iustum* è la *res debita* che è l'oggetto della giustizia e che si regge appunto sul fondamento del *suum alicuius*. Ma a questo punto è logico domandarsi se il *primum iustum* è anche il *primum iuridicum*, e quindi se valga, oltre che per il diritto naturale anche per

[35] G. GRANERIS, *Contributi...*, p. 12.
[36] M. VILLEY, *La formazione...*, p. 110.
[37] Quanto qui detto riprende G. GRANERIS, *Contributi...*, pp. 19-31.
[38] S. THOMAE, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1. Da ora in poi citata in nota *S. Th.*
[39] Cfr. S. THOMAE, *Comment. Ethic.* Nic., lib. V, lect. 12, n. 1016.

quello positivo. Il Santo Dottore risponde precisando che l'appartenenza di qualcosa a qualcuno può darsi *ex natura rei*, e allora ci troviamo nel diritto naturale; oppure *ex condictio*, che a sua volta può essere privato, come nel caso di un contratto, o pubblico, come nel caso della legge, e allora ci troviamo nell'ambito del diritto positivo. Quindi, il primato della cosa rimane sicuramente salvo nel diritto naturale, dove la norma positiva deve adattarsi alla *rerum natura*; ma non nel campo del diritto positivo, dove assistiamo ad un rovesciamento del rapporto, in quanto una cosa diventa *sua*, giusta se non nella misura che lo stabilisca una norma positiva: è la cosa che deve adattarsi alla formula contrattuale o legale posta dall'uomo. Più esplicitamente a riguardo l'Aquinate afferma che alcune ordinazioni *ex sola lege humana vigorem habent*[40]. Quanto appena detto, non contraddice il sano realismo giuridico appena lodato? Sicuramente no in quanto per san Tommaso il diritto naturale ed il diritto positivo non sono "due diritti", ma due piani del medesimo edificio; il primo è la base che regge il secondo: *omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur*[41]. Tenendo presente questa relazione tra i "due diritti" si capisce che non rimane spazio per il legalismo, in quanto anche se sul piano positivo la cosa è data dalla legge, questa a sua volta è sorretta dalla cosa giusta, che è la struttura del piano naturale[42]. Funzione, quindi, di un ordinamento giuridico, è di stabilire ciò che è naturalmente giusto, ma non naturalmente e chiaramente delimitato, e di realizzarlo non in modo matematico ma secondo le regole proprie della natura umana. «Ciò che San Tommaso aveva detto aver vigore *ex sola lege humana* è dunque il solo involucro esteriore, la semplice formalità del limite segnato, che presuppone sempre, come suo fulcro, anzi come sua sostanza, il *iustum naturale*»[43].

Abbiamo visto che nel pensiero tomistico il diritto è un qualcosa di estremamente complesso ma che è essenzialmente una *res*, ma una *res* che chiede di essere determinata e chiarita attraverso una formula razionale che sarà *ratio iuris* ed anche *ratio operis*: la legge[44]. Infatti, se il diritto è *ipsa res iusta* e la legge «...non est ipsum ius, propie loquendo, sed aliqualis *ratio iuris*»[45] per comprendere pienamente il diritto si impone lo studio di quella sua *ratio* che è la legge. Essa è chiamata a svolgere due funzioni molto importanti: *espressione* ed *integrazione*, attraverso adattamento, deduzione, integrazione, della *res*. Attraverso queste due funzioni è possibile la nascita dell'ordinamento giuridico, il passaggio, quindi, del diritto dal mondo delle cose a quello delle persone, da situazione di fatto a norma di vita. In questo modo egli salva il primato delle cose nell'ordine giuridico ed attribuisce alla legge un posto

[40] S. *Th.*, I-II, q. 95, a. 2.

[41] S. THOMAE, *Comment. Ethic. Nic.*, lib. V. lect. 12, n. 1023.

[42] Interessante a riguardo cosa dicevano i romani: «È regola quella che brevemente espone la cosa qual è, non già perché dalla regola si tragga il diritto, ma, invece perché dal diritto qual è sorga la regola [PAULUS, l. 16, *ad Plaut.*]. Per regola, dunque, s'intende una breve narrazione delle cose, che, come dice Sabino, è quasi l'argomento ristretto della causa, il quale se in qualche parte è viziato, perde il suo ufficio [l. 1, *de R. I.*]» (la traduzione è tratta da L. DE MAURI, *Regulae Iuris*, Milano 1990, p. 192).

[43] G. GRANERIS, *Contributi...*, p. 29.

[44] Cfr. G. GRANERIS, *Contributi...*, pp. 33-48.

[45] *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2 um.

subalterno (*aliquis ratio iuris*), stabilisce chiaramente la natura della legge che emerge così chiaramente distinta dalla concezione volontaristica (*ius quia iussum*) e da quella naturistica (*ius quia necessarium*). La legge ha un duplice compito nell'ordinamento giuridico: 1°) *passivo, formale, razionale,* che si compie di fronte ai lineamenti fissi delle cose e dei loro rapporti, e risponde al primo motivo per cui la legge viene introdotta nel mondo giuridico (espressione); 2°) *attivo, efficiente, volontario,* che esercita ai margini oscillanti delle stesse cose, e risponde al secondo motivo per cui la legge viene introdotta nel mondo giuridico (integrazione).

Per san Tommaso compito proprio di ogni tipo di legge è di ordinare, e la legge umana fa questo in due modi: a) determinando l'indeterminato; b) costringendo i ribelli.

Infine, a modo di corollario, alcune brevi annotazioni. Per l'Angelico Dottore l'amicizia è uno dei frutti della giustizia ed il coronamento del vivere umano, infatti «...intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem»[46]. Quindi il momento più alto della giustizia sembra appartenere all'amicizia, cioè a quella *iustitia maior,* che non è altro che la carità cristiana, in cui abbiamo il passaggio dal mio-tuo all'io-tu, cioè a quella carità che sola per i cristiani conduce alla vera pace attraverso il generoso sacrificio dei propri diritti (ma non di quelli degli altri!). In questa prospettiva il diritto ha una sua ben chiara funzione: «Esso concorre alla nascita ed allo sviluppo della virtù, ma solo nella misura delle sue limitate capacità. La sua opera sarebbe qui quasi completamente sterile, se non fosse integrata da altre forze, che tutte convergono a questo punto, per convergere poi ancora più avanti con forze nuove, finché attraverso una lunga serie di successive convergenze il complesso delle azioni umane sia tutto convogliato all'ultimo fine»[47]. Non dimentichiamo che per il nostro Maestro l'ordine è quello della visione filosofica che abbraccia tutto l'universo ed è quindi ordinato al fine ultimo, e non consiste nella sicurezza sociale come noi oggi l'intendiamo.

Altro aspetto da non dimenticare del pensiero tomasiano è l'intima relazione esistente tra il diritto e la morale. Il punto di partenza è che tutta l'attività umana è sottomessa alle norme morali. Infatti, se il cardine di tutto l'ordinamento giuridico riposa sulla cosa giusta, ciò vuol dire che essa nasce dal seno stesso della giustizia e quindi della morale. Se il diritto è l'*id quod alteri debetur*, ciò significa che è qualcosa a cui va unito un dovere, ed il dovere emerge sempre dalla moralità. Quindi il diritto in quanto tale è insufficiente a regolare *tutta* la vita umana[48].

L'uomo è naturalmente sociale[49] ed ogni società richiede per se stessa la presenza del diritto: *ubi societas ibi ius*. In modo particolare nella comunità civile l'autorità pubblica, quella che oggi per antonomasia viene detta Stato, tende a

[46] S. *Th*., I-II, q. 99, a. 2.
[47] G. GRANERIS, *Contributi...*, pp. 141-142.
[48] Cfr. G. GRANERIS, *Contributi...*, pp. 50-53.
[49] Cfr. S. THOMAE, *De Regimine Principum*, lib. I, c. 1 dove San Tommaso afferma che: «Naturale autem est homini uti sit animal sociale et politicum» e distingue così la socialità e la politicità.

trasformare tutto in diritto. Questo, nel senso di ordinamento sociale, è la forma tendenzialmente obbligata dello Stato. Pur non avendo questo il monopolio di tutto il diritto, esso è lo strumento che meglio sa maneggiare. Per questa ragione san Tommaso riserva all'autorità pubblica i mezzi più energici della coercizione e della punizione[50].

Anche se la Chiesa non è una società naturale *ha* una dimensione sociale, in essa si svolge una vita associata fatta di rapporti intersoggettivi che esigono di essere disciplinati. Inevitabilmente dove ci sono un io ed un tu sorgono un mio e tuo che devono essere regolamentati, se non si vuole che la società cada nel *caos*, si richiede, in altre parole la presenza del diritto. Il Santo Dottore non sembra dirci nulla direttamente sulla presenza e la natura del diritto nella Chiesa, ma ci dà utili indicazioni quando parla dell'atto morale in genere[51].

Egli ne pone il fulcro nell'atto interiore della volontà, l'atto esterno viene dopo e può aggiungere o forse togliere qualcosa al nucleo etico dell'atto interiore[52]. Ora quando egli parla specificamente degli atti di religione, insegna che essi possono essere interni ed esterni, ma gli interni sono i più importanti ed hanno un valore proprio, mentre gli esterni sono secondari e sono ordinati, come mezzi, a quelli interni[53].

Diversamente, come abbiamo visto, stanno le cose quando si parla del diritto che per lui è la cosa giusta, dovuta, il contenuto di un dovere di giustizia la cui realizzazione non richiede necessariamente l'adesione interna dell'agente[54]. Questo varrebbe, quindi, anche per la legge positiva ecclesiastica che ha la funzione di disciplinare le relazioni intersoggettive nella Chiesa, una legge che può essere soddisfatta *quocumque animo*.

Ma sorge spontanea la domanda se sia ammissibile un simile tipo di legge nella Chiesa fondata da quel Cristo che si scagliò con forza contro i farisei e i dottori della legge ed il loro legalismo di facciata. Anche se è indubbio il forte richiamo da parte del Signore, sarebbe errato concludere che Egli abbia così inteso sopprimere l'insopprimibile! Lì dove c'è una società di persone ci saranno sempre relazioni esterne che richiedono di essere disciplinate dall'esterno affinché si creino le condizioni di un pacifico vivere insieme. Anche per il cristiano, cosciente che i rapporti si realizzano tra un *io* ed un *tu*, avviene che si presenti il sorgere del *mio* e del *tuo* che necessita di essere regolamentato affinché non si creino mali maggiori. In tutto questo è incontestabile il primato dell'interiorità, ma non viene disconosciuta la funzione preziosa ed insostituibile della disciplina degli atti esterni per il bene della collettività. Il desiderio di ciò che è l'ottimo non deve mai far perdere di vista ciò che è in se stesso bene. Alla perfezione nessuno può essere costretto ed è libera scelta personale, anche se rimane un invito pressante per ogni

[50] Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 3.
[51] Cfr. G. GRANERIS, *Contributi...*, pp. 219-232.
[52] Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 20, a. 4.
[53] Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 81, a. 7.
[54] Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1.

cristiano; ma tutti hanno il dovere, nelle relazioni con l'altro, di dargli ciò che gli spetta.

Tale sano realismo e tale equilibrata visione sulla società di origine soprannaturale che è la Chiesa chiamata a vivere in questo mondo e secondo la sua natura attuale, si svilupparono in san Tommaso grazie al coniugarsi in lui della ragione con la fede, o più esattamente nel lasciare che la fede illuminasse la sua ragione. Come non vedere in tutto questo anche un riflesso della sua vita di santo religioso domenicano che ogni giorno ascoltava la lettura della *Regola* di Sant'Agostino, sulla quale aveva professato, ed il suo monito a viverla «...non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti»[55].

Volendo riassumere notiamo che san Tommaso ha evidenziato che «...noi troviamo il nostro mondo già qualificato da una particolare valenza: la legalità, la regola per la quale le nostre azioni ed operazioni devono essere ordinate in un certo modo. Ora, noi affermiamo che queste cose sono legali in quanto alla loro base vi è il diritto, *ius*: inoltre, esso le rende intellegibili, ne è l'elemento di intelligibilità. Come per spiegare una scienza devo risalire all'ente, così, parallelamente, per spiegare la scienza giuridica devo risalire all'ente (sensibile) giuridico, al *ius*, la singola cosa giusta, *in via resolutionis*. Il diritto (cioè: la giustizia, in quanto ciò che è giusto) viene dunque prima della legge, e quest'ultima ne articola, ne svolge le esigenze: la legge costituisce come i gangli linfatici, i vasi sanguigni, nei quali fluisce, cola, il diritto, innervando tutto il sistema»[56].

San Tommaso ha attinto copiosamente ad Aristotele, Cicerone, Ulpiano come pure ai grandi giuristi e pensatori cristiani quali Graziano e sant'Agostino, ma ha dato vita ad una sintesi originale la quale ha prodotto un contributo non indifferente allo studio del diritto. Soprattutto in dialogo con il vescovo di Ippona, che voleva sostituire con la legge di Cristo le leggi della giustizia pagana, individuerà meglio l'ambito d'azione del temporale e dello spirituale stabilendo l'autonomia, ma non l'indipendenza tra i due57. Ma ciò affermato il Santo Dottore riconoscerà una certa fecondità giuridica alla Legge nuova. «Esiste, infatti, anche un diritto della *vita spirituale*; ci sono, nel Vangelo, regole che concernono la condotta cristiana nella prospettiva della *salvezza*, come quelle del matrimonio, sui sacramenti, sulla gerarchia ecclesiastica [S. Th., I-II, q. 106, a. 1; q. 108, a. 1]; c'è un *diritto divino positivo*, che sarà soprattutto il diritto della Chiesa, almeno nei limiti della sua competenza per ciò che concerne la vita religiosa. In questo ambito il *diritto canonico* avrà sempre come fondamento la Scrittura»[58].

---

[55] FRATRUM ORDINIS PRAEDICATORUM, *Liber Constitutionum et Ordinationum*, iussu Fr. T. Radcliffe M.O. editus, Romae 1998, p. 19.

[56] O. DE BERTOLIS, *Una metafisica del diritto: San Tommaso d'Aquino*, in *Iustitia* 51 (1998) 160. Dove alla nota n. 100 esplicita: «... lo Stato non è la fonte, se non 'in seconda battuta', di questa normatività, che deriva dalle cose stesse come esistenti e già ontologicamente significative: il *ius* è anteriore, questo sì, alla *lex* (in cui d'altra parte esso si dà concretamente, nella sua storica esistenza), e d'altra parte quest'ultima ad esso costantemente rimanda».

[57] Concetto ripreso in *Gaudium et spes*, n. 76.

[58] M. VILLEY, *La formazione...*, p. 125.

Altro aspetto importante che ricaviamo dal pensiero tomista è il suo aver colto che *ius est obiectum iustitiae*[59]; che il diritto è qualcosa di dinamico e ci sono diverse modalità di pensare la legge. Come sappiamo egli parla nel suo trattato sulla legge di quattro tipi di legge: eterna, naturale, umana, antica e nuova. Distinguendo nella legge divina positiva la *lex vetus*, quella dell'Antico Testamento con il suo insieme di precetti giudiziari, cerimoniali e morali; e la *lex nova* quella del Nuovo Testamento che supera i precetti giudiziari e cerimoniali della legge antica, ma non quelli morali in quanto fanno parte della legge naturale, stabilendo così una convergenza tra le due: l'etica cristiana, almeno fino ad un certo punto, non si differenzia da quella naturale. Ma la legge nuova è la stessa persona del Cristo, soluzione geniale dal punto di vista sistematico per una teoria della legge e contributo importante per un diverso approccio con questa. Se Cristo è la nostra legge non possiamo identificare la legge con ciò che è scritto, evitando così ogni «fondamentalismo». Leggendo il Vangelo non posso identificarlo con le parole, ma sono rimandato alla sua persona; Cristo nella storia non permette cristallizzazioni, ecco perché è necessario lo Spirito di Dio per leggere il Vangelo. In questo modo non si nega la legge, ma si afferma che l'essenza risiede nello spirito. Dio non si manifesta più in una legge, ma nella persona del Cristo. Ecco la novità: il passaggio dall'*obbedienza* alla *fedeltà*, al diritto inteso come impegno continuo a rendere giustizia. La fedeltà non nega l'obbedienza ma va alla ricerca delle ragioni dell'obbedienza. Abbiamo così uno dei contributi più significativi al diritto con il suo liberarlo da ogni pericoloso formalismo di estrazione fondamentalista. È la sfida che siamo chiamati a lanciare con il nostro insegnamento ad una cultura impregnata di positivismo giuridico fino alle midolla.

III. Specifico del nostro insegnamento nella Facoltà di Diritto Canonico alla luce dell'insegnamento del Dottore Angelico

San Tommaso non è solo l'unico Dottore della Chiesa materialmente nominato nel vigente Codice di Diritto Canonico latino, che propone la sua dottrina a modello degli studi teologici, quando parla della formazione dei chierici[60]; ma il frutto del suo diuturno studio nella ricerca della verità ed il suo amore e comprensione per la Chiesa, in un certo senso impregnano tutto il testo codiciale. Del resto come potrebbe essere altrimenti se non dimentichiamo che quasi tutti coloro che hanno lavorato alla sua stesura si sono formati alla sua scuola e tra questi, non pochi, nelle aule delle diverse Facoltà di questa Pontificia Università, soprattutto in quelle di Teologia e di Diritto Canonico, iniziando da S.S. Giovanni Paolo II (dottore in s. teologia), solo per citare il Supremo Legislatore.

Ma cerchiamo prima di tutto di contestualizzare l'insegnamento del Diritto Canonico all'interno dell'attuale ordinamento superiore degli studi ecclesiastici, per

[59] S. *Th.*, II-II, q. 57, a. 1.
[60] Cfr. can. 252, § 3.

vedere successivamente come questo sia svolto con caratteristiche proprie nella Facoltà di Diritto Canonico dell'Angelicum[61].

La Costituzione Apostolica, che attualmente regola i centri accademici ecclesiastici, è *Sapientia Christiana*[62] a cui sono annesse, costituendo un tutt'uno, le *Ordinationes*[63] della Congregazione per l'Educazione Cattolica. Primo criterio direttivo della nuova disciplina è quello di aver riservato il primato alla ricerca i cui risultati alimentano il vero e proprio insegnamento superiore[64]. Giovanni Paolo II nel *Proemio* dà la ragione dell'importanza del documento parlando della *Sapienza cristiana* che per mandato divino deve essere annunciata a tutte le genti[65] e che quindi si colloca nella missione di evangelizzazione della Chiesa affinché tutta la cultura umana sia permeata di spirito evangelico. Importante è notare come nel testo non si parli di cultura cristiana o cattolica, ma appunto di *Sapienza cristiana*. Infatti il Cristianesimo non è né una cultura né un'ideologia. Compito del cristiano di ogni tempo e luogo è, non quello di imporre il proprio tipo di cultura, ma quello di inserirsi nel proprio tempo, nella propria cultura con i valori propri del vangelo. Si tratta, in fondo di realizzare quanto ci ha lasciato scritto l'autore della *Lettera a Diogneto*[66].

Per compiere l'opera di evangelizzazione, intesa come sopra, cioè come opera di confronto, penetrazione e sintesi con le varie culture, è indispensabile avere delle persone preparate, per metodo scientifico e competenza specifica, che consacrino la loro vita a ricercare la mediazione tra Vangelo e culture, tra Cristianesimo e storia attraverso la Filosofia e la Teologia, e di tutte quelle scienze che apportano conoscenze nuove sull'uomo.

Per questi motivi la Chiesa ha da sempre favorito ed incrementato gli Istituti superiori di istruzione, cosa che viene ben specificata nel primo articolo della Costituzione, dove si afferma che: *«La Chiesa, per compiere la missione evangelizzatrice affidatale da Cristo, ha il diritto e il dovere di erigere e promuovere Università e Facoltà, che da essa dipendono»*. Tale diritto la Chiesa ha sempre esercitato e il Vaticano II ne ha ribadito l'importanza insistendo sul potenziamento delle università cattoliche nelle varie parti del mondo nelle quali l'insegnamento dovrà distinguersi per profondità di dottrina tale da contribuire a formare uomini e donne che si impegnino nel mondo portando la testimonianza della loro fede[67].

A questo proposito notiamo che il titolo esatto dell'attuale Costituzione differisce dall'anteriore. La *Deus scientiarum Dominus* intendeva regolare le «Università e

---

[61] Riprendiamo qui quanto da noi scritto in *Il riconoscimento civile dei titoli accademici ecclesiastici in Italia: studio per la realizzazione di un pieno pluralismo*, Roma 1996, pp. 103-128.

[62] IOHANNES PAULUS II, Const. ap. *Sapientia christiana* de studiorum Universitatibus et Facultatibus ecclesiasticis, in *AAS* 71 (1979) 469-499. Da ora in poi citata in nota *SCh*.

[63] SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ordinationes ad Const. Apost. «Sapientia Christiana» rite exsequendam*, in *AAS* 71 (1979) 500-521; da ora in poi citate in nota *Ord*.

[64] Cfr. A. M. JAVIERRE, *Criterios directivos de la nueva Constitución*, in *Seminarium* n.s. 19 (1980) 361.

[65] Cfr. *Mc* 16, 15.

[66] Cfr. R. SPIAZZI, *L'Università e la Facoltà Ecclesiastica nel contesto ecclesiale e culturale odierno*, in *Seminarium n.s.* 19 (1980) 372-375.

[67] Cfr. *Gravissimum educationis*, n. 10.

Facoltà di *studi ecclesiastici*»[68]; *Sapientia Christiana* parla di «Università e Facoltà *ecclesiastiche*». Apparentemente questa differente sfumatura nella terminologia usata nell'intestazione non sembra avere nessuna importanza, ma vista nel contesto acquista un peculiare significato.

Secondo il primo e secondo articolo della *Deus scientiarum Dominus*, questa Costituzione mirava soprattutto a regolare il lavoro dei centri di studio superiori della Chiesa che ruotava intorno agli studi ecclesiastici. Il buon insegnamento, l'ortodossia nella trasmissione della Dottrina sembravano costituire la finalità principale da conseguire nei centri accademici. La Costituzione *Sapientia Christiana* pur riservando attenzione agli studi, alla loro organizzazione, alle direttive per quanto riguarda i programmi, ecc., non si limita a questi. L'università ecclesiastica che oggi voglia veramente realizzarsi come «laboratorio» di cultura non può limitarsi al solo aspetto strettamente concernente lo studio. Esso è e rimarrà un aspetto essenziale, ma il giudizio, positivo o negativo, sarà sulla comunità educativa in quanto tale; in questa prospettiva si comprende il forte richiamo dell'art. 11 della Costituzione. Di conseguenza la bontà o meno di una università o facoltà si darà per il concorso di vari fattori: programmi, strutture, autorità personali e collegiali, collaborazione, ecc. I centri accademici saranno quello che devono essere nella misura in cui saranno veramente «ecclesiastici» ed «universitari»[69]. Questo con buona pace di chi, per motivi ideologici, vorrebbe trasformare le università ecclesiastiche in qualcosa di altro.

Nel secondo articolo della Costituzione ci viene fornita la natura o identità delle università e facoltà ecclesiastiche attraverso la definizione dell'oggetto, della loro attività e del ruolo svolto dalla Santa Sede. Esse sono ecclesiastiche essenzialmente per il loro *oggetto*, che è la ricerca e l'insegnamento della sacra dottrina e delle altre discipline con essa collegate, in quanto nell'esercitare i loro compiti esse hanno un approccio specifico: sono svolti nella comune prospettiva della fede cattolica. È questo *collegamento* che specifica e distingue l'approccio anche a scienze puramente umane e ne giustifica l'inserimento nei propri centri da parte della Chiesa[70].

Per quanto riguarda le *finalità* delle università e facoltà ecclesiastiche esse sono essenzialmente tre: ricerca scientifica, insegnamento e servizio ecclesiale[71].

La ricerca è la nota distintiva dei centri superiori di studio ed è il compito precipuo di ogni docente[72]: senza di questa è impossibile ogni vero progresso nella conoscenza e comprensione della verità[73]. Essa consiste in modo particolare nell'approfondimen-

---

[68] Cfr. PIUS XI, Const. ap. *Deus scientiarum Dominus* de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum, in *AAS* 23 (1931) 241.

[69] Cfr. A. M. JAVIERRE, *Criterios directivos...*, p. 363; F. MARCHISANO, *La Santa Sede e la formazione del clero*, in *Lateranum* 56 (1990) p. 638.

[70] Cfr. A. POMPEI, *Natura e finalità specifiche delle Università e Facoltà ecclesiastiche*, in *Seminarium* n.s. 19 (1980) 417.

[71] Cfr. *SCh*, art. 3.

[72] Cfr. *SCh*, art. 25, § 1, 3°.

[73] Cfr. *SCh*, art. 39, § 1, 1°.

to della Rivelazione e con ciò che è ad essa collegato, nonché nella conoscenza delle varie situazioni culturali, alle quali il dato rivelato possa essere adattato[74]. Infatti: «Tutto ciò conferisce "scientificità" alla conoscenza della fede, trasformandola in teologia, e dimostra ancora una volta la grandissima utilità di Università in cui coesistono, collegate tra loro, teologia e altre scienze umane, poiché tale scientificità, come è evidente da quanto detto, non è raggiungibile se non si parte da un'ampia conoscenza e della Rivelazione e della cultura umana, se non si procede con metodi rigorosi, se non si giunge ad una sintesi»[75].

Dell'insegnamento si indicano tre compiti principali: formare gli studenti; prepararli ad assumere gli uffici che saranno loro affidati; attivare una formazione permanente[76]. Qualunque sia la disciplina insegnata e a prescindere dal destinatario immediato, l'insegnamento dovrà sempre essere svolto secondo i principi della dottrina cattolica e con rigore scientifico ed accademico[77]. Detto rigore implica sempre che l'insegnamento non si riduca a pura e semplice ripetizione manualistica, ma si contraddistingua per il ricorso alle fonti antiche e moderne e all'iniziazione al metodo scientifico[78].

Per quanto concerne l'ordinamento degli studi nel loro aspetto generale, l'attuale Costituzione conferma, sviluppandoli, i criteri direttivi già contenuti nella *Deus scientiarum Dominus* e aggiornati nelle *Normae quaedam*[79]. Come abbiamo già accennato essi marcano in modo incisivo la distinzione fra una solida e organica formazione di base, ed una specializzazione specifica in un settore.

Per realizzare questo scopo viene confermata la divisione del curricolo di studi accademici in tre cicli, adattato evidentemente alle esigenze delle diverse facoltà. Il primo ciclo dovrà presentare l'insieme delle discipline dando su di esse una formazione di base insieme all'uso del metodo scientifico. Il secondo ciclo comporterà un approfondimento in una singola area connotato dall'esercizio della ricerca scientifica. Il terzo ciclo si connota soprattutto come tempo di ricerca per la stesura di una dissertazione dottorale che apporti un vero e significativo contributo in quel determinato campo della scienza[80].

La Costituzione insiste molto sull'organicità che debbono avere i programmi stabiliti dalle facoltà, innanzi tutto distinguendo tra discipline principali e secondarie[81], in modo che: a) siano raggiunte le finalità proprie di ciascuna facoltà; b) sia data agli studenti una soda formazione; c) sia facilitata la collaborazione tra i docenti[82]. Questo costituisce l'impianto di fondo di una moderna università.

---

[74] Cfr. *SCh*, art. 3, § 1.
[75] A. POMPEI, *Natura e finalità...*, p. 427.
[76] Cfr. *SCh*, art. 3, § 2.
[77] Cfr. *SCh*, art. 38, § 2.
[78] Cfr. *SCh*, artt. 40, a; art. 72, a.
[79] SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam Deus scientiarum Dominus de studiis accademicis ecclesiasticis recognoscendam*, 20-VI-1968, in *Seminarium* 20 (1968) 765-787.
[80] Cfr. *SCh*, art. 40.
[81] Propriamente parlando le norme applicative parlano di discipline *obbligatorie*, che possono essere principali o ausiliarie, e *opzionali*, cioè la cui scelta è lasciata alla libertà dello studente (cfr. *Ord*., art. 29).
[82] Cfr. *SCh*, art. 41, §§ 1-2.

Tutto deve concorrere allo sviluppo del centro accademico come centro di ricerca. A questo gli studenti devono essere iniziati dando loro gli elementi essenziali che sono alla base della disciplina scelta e un metodo che li guidi nei loro studi. Ecco perché si raccomanda di conservare sempre un sano equilibrio fra corsi e seminari, da frequentare obbligatoriamente, e tempo che deve essere dedicato allo studio e alla ricerca personale[83], lasciando alla determinazione degli Statuti di stabilire l'obbligatorietà della frequenza, tranne che per il primo ciclo[84].

Riguardo al contenuto specifico dei programmi di studi si raccomanda di tenere presenti gli ultimi documenti ecclesiali ed in modo particolare quanto ha detto in proposito il Vaticano II e le acquisizioni del nostro tempo affinché si arrivi a dare un contributo alla soluzione dei vari problemi che si dibattono nel mondo di oggi[85]. Per questi motivi il lavoro di ricerca degli insegnanti deve godere di vera e propria libertà il cui limite è dato solo ed esclusivamente dalla stessa Parola di Dio così com'è interpretata dal Magistero vivo della Chiesa[86].

Dopo aver ricordato gli aspetti generali, vediamo ora cosa si dice specificamente riguardo alla Facoltà di Diritto Canonico.[87] Prima della promulgazione della Costituzione *Sapientia Christiana* molti sono stati gli interventi del Magistero della Chiesa che hanno trattato l'importanza dell'insegnamento e dello studio del Diritto Canonico[88].

Nella Costituzione si parla delle facoltà di Diritto Canonico nel Titolo II delle Norme speciali, artt. 75-78; e nelle Norme applicative nel Titolo II, artt. 55-58: quindi per un totale di otto articoli, quasi la metà di quelli dedicati alla Teologia.

Ogni facoltà di Diritto Canonico, Latino od Orientale che sia, ha come fine di: a) coltivare e promuovere le varie discipline canoniche alla luce della legge evangelica; b) istruire in queste gli studenti affinché a loro volta siano: 1) formati a perseguire la ricerca e l'insegnamento; 2) idonei ad assolvere speciali incarichi ecclesiastici[89].

Quindi nel rispetto della grande tradizione della Chiesa, gli studiosi del Diritto hanno sempre costituito il vivaio da cui la gerarchia ha attinto per ricoprire tutti quegli uffici direttivi che richiedevano grande preparazione tecnica, si pensi ai Tribunali ecclesiastici, alle Curie diocesane e religiose, ecc. Ma questo vivaio è stato tenuto in vita grazie

---

[83] Cfr. *SCh*, art. 43; *Ord.*, artt. 30-31.
[84] Cfr. *SCh*, art. 42.
[85] Cfr. *SCh*, art. 38, § 1.
[86] Cfr. *SCh*, art. 39, § 1.
[87] Ovviamente la seguente esposizione non tiene conto della successiva riforma delle Facoltà di Diritto Canonico avvenuta con il decreto della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 2-IX-2002.
[88] Cfr. PIO XII, *Discorso per il IV Centenario dell'Università Gregoriana*, in *AAS* 45 (1953) 682-690; PAOLO VI, *Discorso ai membri del Congresso dei Canonisti*, del 25-V-1968, in AAS 60 (1968) 337-342; ID., *Allocuzione ai membri del Tribunale della S.R.Rota*, del 29-I-1970, in *AAS* 62 (1970) 111-118; ID., *Discorso al I Congresso Internazionale dei Canonisti*, in *AAS* 62 (1970) 106-111; ID., *Discorso ai membri del Tribunale della S.R.Rota*, dell'8-II-1973, in *AAS* 65 (1973) 95-103; SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Lett. cir. *Postremis hisce annis*, 2-IV-1975, in *Communicationes* 7 (1975) 12-17. Per avere una visione d'insieme sull'argomento si può vantaggiosamente vedere: C. LEFEBVRE, *La pensée des derniers Papes sur l'importance du droit canonique pour la formation des futurs prêtres*, in *Seminarium* 13 (1975) 790-801.
[89] Cfr. *SCh*, art. 75.

sempre a tutti i grandi canonisti che attraverso il loro studio diuturno hanno approfondito gli anditi più misteriosi e contraddittori del diritto positivo, sapendo coniugare il frutto delle loro ricerche con la Legge nuova del Vangelo.

Infatti nell'articolo 75, appena visto, viene sottolineato proprio questo aspetto, che deve esserne il distintivo, e cioè che tutta l'attività di ricerca e insegnamento deve essere svolta alla luce della Legge evangelica. Ciò che non potrebbe essere altrimenti, se realmente si riconosce che la scienza giuridica ecclesiastica ha il suo fondamento nella Teologia e che nel fondo di ogni vero canonista deve esserci un buon teologo.

Essendo diritto della Chiesa, il Diritto Canonico ha come fine principale la salvezza delle anime (cf.r. can. 1752). Da sempre lo studio del Diritto Canonico è stato colto come una parte della Teologia: «Theologia et ius canonicum fraternizant [...] quia scientia canonica est pars divinae»[90]. Compito dei cultori del Diritto nella Chiesa sarà principalmente quello di armonizzare i principi del diritto come scienza autonoma con i valori evangelici, tenendo presente che la norma canonica trova il suo fondamento ultimo nella Sacra Scrittura e nella volontà salvifica di Cristo[91].

Il metodo di insegnamento dovrà curare innanzi tutto l'esposizione scientifica dei vari testi legislativi colti nella loro evoluzione storica e visti nella loro connessione e disposizione[92].

Per coloro che intendono iniziare lo studio del Diritto Canonico dal primo ciclo, si richiede che siano forniti di diploma di scuola media superiore che ammette all'università nel proprio paese di provenienza o nel paese in cui ha sede la facoltà[93]. Detto primo ciclo, della durata di un anno o due semestri, è dedicato allo studio delle istituzioni generali di Diritto canonico e a tutte quelle materie che si richiedono per iniziare una formazione giuridica superiore: elementi di Filosofia, in modo particolare Etica e Diritto naturale; elementi di Teologia, soprattutto ecclesiologia e teologia sacramentaria; elementi di scienze antropologiche connesse con le giuridiche[94]. Soprattutto l'ecclesiologia è alla base dello stesso Diritto Canonico, perché introduce alla conoscenza della Chiesa, con i suoi fini, le sue strutture, i suoi mezzi, la sua autorità. Quanto richiesto a coloro che vogliono intraprendere gli studi giuridici circa la conoscenza di livello universitario degli elementi di Filosofia e Teologia non fa che riconfermare quanto abbiamo detto prima circa le radici filosofico-teologiche del Diritto Canonico[95].

Con questa introduzione generale si intende dare agli studenti gli elementi di base e instaurare un primo contatto con le materie affini al diritto. Per conseguenza questo

---

[90] PANORMITANUS (N. TUDESCHI detto il),*Omnia quae extant Commentaria Decretalium Librum*, in X.3.50.10, t. VI, Venetiis 1588, p. 373b.

[91] Cfr. M. SÁNCHEZ VEGA, *El estatuto juridico del Profesor de la universidad eclesiásticas y la Constitución Apostolica «Sapientia Christiana»*, in *Apollinaris* 53 (1980) 370.

[92] Cfr. *Ord.*, art. 55.

[93] Cfr. *SCh*, art. 78.

[94] Cfr. *SCh*, art. 76, a; *Ord.*, art. 56, 1°, a-b.

[95] Sul Diritto Canonico e l'importanza dell'ecclesiologia per il suo insegnamento si veda: *Optatam totius*, n. 16; e nel suo insieme la Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*.

primo ciclo sarà contrassegnato dall'aspetto teorico del diritto, diversamente da quello che sarà nel secondo ciclo dove si privilegerà l'aspetto pratico, avendo chiara l'intenzione che il buon giurista dovrà sempre coniugare nella sua attività entrambi gli aspetti.

Notiamo subito che il primo ciclo, come del resto il secondo, in Diritto Canonico non sono come quelli pensati per le altre facoltà, non rispondono alla descrizione fatta dall'art. 40 della Costituzione. Questo parla in generale di un primo ciclo in cui è previsto uno studio globale delle materie della facoltà, e di un secondo ciclo inteso all'approfondimento in qualche settore particolare, sezione di specializzazione. In Diritto Canonico il secondo ciclo invece, come è collocato nella struttura della facoltà, sembra si debba avvicinare di più al primo ciclo delle altre facoltà, mentre di fatto è un ciclo di vera e propria specializzazione[96].

Della difficoltà oggettiva di organizzare e dare una specifica identità a questo primo ciclo è segno la possibilità di avvalersi delle discipline impartite soprattutto nelle facoltà di Filosofia e Teologia[97].

Il secondo ciclo, che si protrae per due anni o quattro semestri, è imperniato sullo studio sistematico dell'intero testo codiciale, delle altre leggi canoniche e delle materie affini quali: Filosofia del Diritto, Diritto pubblico ecclesiastico, Istituzioni di Diritto Romano, elementi di Diritto civile, Storia del Diritto Canonico. Su queste discipline lo studente dovrà tenere esercitazioni e seminari; infine dovrà redigere una dissertazione scritta[98]. Questo ciclo si conclude, una volta superati gli esami previsti nel piano di studio, con un esame comprensivo, chiamato comunemente «De universo iure», o prova equipollente che dimostri l'acquisizione della formazione scientifica propria del secondo ciclo[99].

L'ultimo ciclo, che dovrà durare obbligatoriamente almeno un anno o due semestri, è consacrato al perfezionamento della formazione giuridica, attraverso corsi speciali e seminari stabiliti da ogni facoltà tenendo presente la sua natura e le particolari necessità degli studenti, e alla elaborazione della tesi dottorale[100].

È questa la fase in cui lo scambio tra professore e studente dovrà essere della massima intensità. Lo studente non dovrà mai dimenticare che cimentarsi in un lavoro di ricerca richiede impegno e sacrificio affinché il frutto sia veramente qualcosa di scientificamente valido.

Tutto questo trova puntuale applicazione nella Facoltà di Diritto Canonico dell'Angelicum[101], ma con una sua peculiarità nell'insegnamento che proviene dall'intimo legame con la filosofia e la teologia, con l'impegno costante di coniugare nel campo del diritto la fede e la ragione, la novità della Legge evangelica con le

---

[96] Cfr. T. G. BARBERENA, *La Costitución «Sapientia Christiana» sobre Universidades y Facultades eclesiasticas*, in *Revista Española de Derecho Canonico* 35 (1979) 597.
[97] Cfr. *SCh*, art. 77, § 1.
[98] Cfr. *SCh*, art. 76, b; Ord., art. 56, 2°, a-b.
[99] Cfr. *Ord.*, art. 58.
[100] Cfr. SCh, art. 76, c; Ord., art. 56, 3°.
[101] Cfr. PONTIFICIA UNIVERSITÀ S.TOMMASO D'AQUINO - ROMA, *Statuti*, riveduti secondo la Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana*, Roma 1999, artt. 123-142.

esigenze proprie di ogni ordinamento giuridico e quindi anche di quello ecclesiale. Questo nella ragionata fedeltà ai grandi maestri della tradizione domenicana san Tommaso e san Raimondo da Peñafort che hanno sempre colto il diritto e la legge nella loro funzione propria all'interno di una visione universale e per questo sapienziale[102].

Il testo codiciale e l'insieme delle norme positive ecclesiastiche[103], nelle quali sono ricomprese le consuetudini nella loro funzione specifica, quali norme di diritto non scritto, è al centro del lavoro di ricerca scientifica e dell'insegnamento nella Facoltà, ma esso è sempre visto in relazione: a) al suo fondamento filosofico-teologico, cogliendo così la ratio legis, ma anche con b) la plurisecolare tradizione della Chiesa, di cui la norma vigente è frutto per un processo di evoluzione omogenea per approfondimento, e con c) le altre tradizioni ed ordinamenti giuridici, come il diritto orientale, il diritto civile di *civil law* e di *common law* ed il diritto internazionale. Sono quindi evidenti i presupposti e le finalità che animano il lavoro di ricerca ed insegnamento scientifico e che trovano la loro origine proprio nella visione sapienziale e nel metodo di ricerca che in san Tommaso ha trovato un insuperato maestro. Uno studio del diritto ecclesiale non portato avanti con chiusura mentale, con la finalità ben povera di limitarsi ad un'opera esegetica del testo codiciale, ma uno studio che coglie il diritto canonico nella sua tipicità che gli viene dall'avere nella legge evangelica la sua ragione, il suo fine ed il suo migliore strumento di esegesi; e inoltre all'interno di un contesto molto più ampio fatto di altri ordinamenti giuridici chiamati a regolare, anche se con fine «intermedio o infravalente» proprio, il vivere insieme degli uomini nella realizzazione del bene comune[104]. Studio concepito non a compartimenti stagni, ma che si apre e rimane attento alle domande che la vita pone e cerca di rispondervi cercando di attuare quella circolarità del sapere, nella ricerca dell'unica verità, che il Santo Dottore ci ha insegnato con la sua vita e le sue opere e che esprime esplicitamente facendo sue le parole dell'Ambrosiaster: «...omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est»[105].

In questa prospettiva viene anche impartito l'insegnamento agli studenti con la finalità di trasmettere loro una formazione giuridica che li renda idonei a servire la Chiesa universale e le Chiese particolari. Laici e laiche, chierici, religiose e religiosi provenienti da paesi e culture così diverse nella nostra Facoltà sono invitati a rivedere la loro idea di diritto, ed in particolare di diritto canonico, come strumento di potere, frutto del centralismo romano, di cui sono molte volte inconsapevolmente impregnati per aver assimilato la mentalità positivista, ed assumere un concetto di diritto in genere, e di diritto canonico in specie, molto più profondo e significativo.

---

[102] Cfr. PONTIFICIA UNIVERSITÀ SAN TOMMASO - ANGELICUM, *Ordine degli studi/Order of studies, anno accademico-academic year 1999-2000*, Roma 1999, p. 143.

[103] Ricordando sempre i tre livelli di norme, che possiamo e dobbiamo distinguere, per la loro origine: di diritto divino naturale, di diritto divino positivo, di diritto positivo ecclesiale.

[104] Cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Bologna 1973, p. 172 ed i riferimenti da lui fatti alle opere di san Tommaso.

[105] *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1, ad 1um.

Cioè un diritto inteso come struttura di comunicazione universale tra gli uomini, ordinamento delle relazioni interpersonali secondo simmetria e quindi giustizia. Perciò un diritto che riguardando l'uomo non può prescindere dalla verità che l'uomo è, deve prima di tutto rendere giustizia a questa primordiale verità[106]. Alla luce di questa verità la norma positiva è allora chiamata a determinare storicamente il principio naturale della giuridicità per cui una legge sarà giusta nella misura in cui sarà giuridica (non legale), cioè favorirà la coesistenza relazionale attraverso il riconoscimento della dignità dell'altro, sarà ingiusta se non opererà questo riconoscimento e si imporrà con la violenza, operando così quel passaggio così nefasto dalla *forza del diritto* al *diritto della forza*.

E più specificamente, cogliere il diritto canonico con le sue caratteristiche proprie, nella sua funzione di disciplinare le relazioni all'interno della comunità ecclesiale. Prendendo atto che l'uomo entra nella Chiesa con tutte le esigenze inerenti alla sua propria natura, e quindi anche quella della giuridicità, che vengono pienamente realizzate ma allo stesso tempo superate in virtù della natura propria della Chiesa[107]. Scoprendo così, che il nucleo centrale del diritto canonico è costituito dal diritto divino positivo, cioè da quella dimensione di giustizia concepita da Cristo per la sua Chiesa e che la norma positiva ecclesiastica è chiamata a manifestare. Prendendo coscienza che il diritto nella Chiesa è essenzialmente pastorale, sensibilità a risolvere i vari casi non dimenticando mai che dietro ci sono le vite delle persone il cui bene è il fine supremo della Chiesa[108].

IV. Prospettive di sviluppo futuro per un insegnamento del diritto che sia sempre «per» l'uomo e mai contro di lui ed in particolare di un diritto ecclesiale nel quale il cristiano è chiamato a vivere non come colui che è «sotto» la legge, ma «nella» legge

Siamo partiti dall'invito rivoltoci dall'Enciclica *Fides et ratio* a ricomporre la fede e la ragione nella ricerca della verità oggettiva su Dio, sul creato, sull'uomo, quindi anche sul diritto, l'unica, del resto, che è *per* l'uomo. Essa ci ha ricordato che proprio con il sorgere delle università la teologia e le altre discipline ecclesiastiche hanno avuto l'occasione per confrontarsi con le altre scienze cercando così di dare unità al sapere, pur nel rispetto legittimo dei vari saperi. Purtroppo già dal tardo Medio Evo si arrivò, sempre all'interno del contesto universitario, ad una nefasta separazione, fino ad arrivare all'incomunicabilità, tra le varie scienze[109]. Attualmente tutti constatiamo che la mentalità scientista ha portato ad una parcellizzazione del sapere, che ha fatto smarrire a questa la sua vocazione all'universalità è l'ha resa incapace a fornire

[106] Cfr. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano 1991, pp. 277-302.
[107] Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1990, pp. 59-63.
[108] Cfr. can. 1752.
[109] Cfr. *FR*, n. 45.

risposte di senso all'uomo. Ciò costituisce il maggior ostacolo all'inizio di un fruttuoso confronto. Ed è esattamente questa la sfida che l'uomo di cultura credente deve lanciare alla mentalità oggi dominante, iniziando proprio da quel campo dove secoli fa si è consumata la frattura fra fede e ragione: l'Università. Siamo chiamati allora ad uscire dal «ghetto» ed annunziare la novità che la ragione illuminata dalla fede porta quando ricerca il senso della realtà, questo perché «Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»[110].

Ciò detto, è logico a questo punto individuare le note dominanti che dovranno caratterizzare la ricerca scientifica e l'insegnamento nella nostra Facoltà di Diritto Canonico per il futuro. Lo faremo tenendo presente gli insegnamenti che il Dottore Angelico ci ha impartiti e che abbiamo cercato di enucleare nella prima parte di questa relazione, principalmente in relazione al diritto.

La prima lezione che riceviamo è di umiltà nella ricerca della verità. Di cogliere il vero dallo studio della realtà e di avere il senso della *carità della verità*, la passione per essa, nel dialogare con il mondo contemporaneo, non smarrendo mai la propria identità e l'intrinseca unità del sapere. Avere la capacità di raccogliere sempre quanto di buono e di vero c'è nel pensiero degli altri, cercando di far emergere il desiderio di vero e di bene che molte volte si nascondono dietro certe posizioni o mentalità. Tutto ciò costituisce l'impegno, come singoli docenti e come Facoltà, a non rimanere chiusi nelle nostre specializzazioni, di aprirci al dialogo ed al confronto, animati da profondo rispetto: a) con le altre discipline insegnate nella stessa Facoltà; b) con le altre Facoltà della stessa Università; c) con le altre Università e dovunque si «faccia» cultura. Passando concretamente da un concetto di *pluridisciplinarità* a quello di *interdisciplinarietà*, operando così quella circolarità del sapere tra scienze positive, filosofia e teologia che è proprio del sapiente. La seconda lezione che ricaviamo da san Tommaso riguarda direttamente il diritto. Esso è un *quid* complesso, che in se stesso è solo una dimensione dell'uomo, irriducibile al solo diritto positivo ed alla norma posta in essere dall'autorità. Che ciò che gli è proprio è «...essere garanzia di rapporti interpersonali giusti; essere strumento di comunicazione universale tra gli uomini e struttura di pace»[111]. Questo significa l'impegno: a) per la comprensione del diritto il cui nucleo centrale è costituito dalla giustizia; b) perché il diritto si liberi da quell'asservimento alla politica che lo contrassegna dall'inizio dell'epoca moderna; c) perché il giurista e la scienza giuridica riabbiano il posto ed il ruolo che sono loro propri, e che hanno pacificamente ricoperto e svolto fino alla nascita dello Stato moderno.

«L'esperienza giuridica che si diparte dall'età medievale e si protende nell'età moderna presenta [...] un diritto tutto orientato verso una regola ultima che lo rende tale, che lo anima di senso, che gli conferisce la sostanza sua propria, che gli dà *ratio*. Di qui

---

[110] GIOVANNI PAOLO II, Lett. *Fin dall'inizio* con la quale viene istituito il Pontificio Consiglio per la Cultura, presieduto dal Card. Agostino Casaroli, 20 -V-1982, in AAS 74 (1982) 683-688.

[111] G. DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, Bioetica e Diritto*, Roma 1998, p. 51.

una *lex* che non è mera volontà o atto di imperio, ma 'lettura delle regole ragionevoli scritte nella natura delle cose'; di qui una *interpretatio*, che è prodotto tipico della *scientia iuris*, dei *probati auctores*, e non della servitù del giudice alla legge che è tipica di noi moderni. Quindi una *interpretatio* che non è volta a cogliere la volontà del legislatore, che non si rinchiude in sofisticazioni ermeneutiche, ma che è opera chiarificatrice e creatrice»[112]. Questo affinché si abbia sempre una legge per l'uomo e non viceversa ed il diritto si imponga per la sua forza intrinseca e non con la forza di chi esercita il potere di turno.

L'ultima lezione che il Santo Dottore ci impartisce riguarda il senso, lo studio, l'insegnamento del diritto canonico. Esso non è una sovrastruttura, non è un male necessario, ma fa parte della natura stessa della Chiesa, in ragione della sua dimensione sociale. Per questa ragione lo troviamo da sempre presente in essa anche se con una presenza prettamente dinamica che si nutre della tradizione anteriore per servire al presente le relazioni ecclesiali, sempre pronto ad adattarsi per servire meglio nel futuro. Un diritto canonico che in quanto scienza giuridica recepisce quanto tecnicamente valido è stato elaborato nel diritto civile, ma allo stesso tempo non se ne lascia imprigionare cosciente del suo fine specifico. Un diritto che dovendo essere struttura di comunicazione secondo giustizia tra i battezzati, non dimentica la vocazione alla «giustizia maggiore» e perciò non distoglie mai lo sguardo su quanto di specifico ci indica la Legge evangelica.

Per la nostra Facoltà tutto questo costituisce un invito a studiare ed insegnare un diritto canonico in cui venga messo, in modo particolare, in rilievo: a) l'esistenza di una pluralità di ordinamenti giuridici in modo da cogliere allo stesso tempo ciò che è comune e ciò che costituisce lo specifico del diritto nella Chiesa; b) la non opposizione nella Chiesa: tra visibile-invisibile, istituzione-carisma, diritto-spirito, essendo essa, come ci ricorda il Concilio «...una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino...»[113] e questo per una non debole analogia con il mistero dell'incarnazione[114], ragione per cui la dimensione giuridica deve essere considerata nella totalità del suo mistero; c) la non identificazione tra Codice e Diritto;

---

[112] G. DALLA TORRE, *Le frontiere...*, pp. 50-51.

[113] *Lumen gentium*, n. 8.

[114] «Nel mistero dell'incarnazione e nel mistero della Chiesa l'umano viene assunto dal divino come strumento di una salvezza che deve attuarsi per l'uomo e che, perciò, ha bisogno di manifestarsi e di realizzarsi in modo umano. La Chiesa e la sua dimensione giuridica non possono essere circoscritte al solo elemento visibile. La Chiesa è allo stesso tempo un evento di grazia che si manifesta visibilmente in forme umane. Analogicamente la dimensione giuridica della Chiesa deve essere considerata nella totalità del suo mistero, nell'umano e nel divino» (A. LONGHITANO, *Il diritto nella realtà ecclesiale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura), *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1986, vol. I, p. 77). «... tutta la realtà della Chiesa ha una sua dimensione giuridica, perché tutti gli elementi che la costituiscono sono stati strutturati per volontà di Cristo e con l'azione dello Spirito a realizzare questa realtà nuova» (ivi, p. 98). « Il diritto non ci appare come un rimedio alla debolezza dell'uomo, ma come una dimensione necessaria costitutiva della Chiesa stessa: la grazia è un dono di Dio che conferisce uno statuto, i sacramenti non sono semplici mezzi di santificazione, ma processi che strutturano la Chiesa: mediante il battesimo l'uomo diventa figlio di Dio e acquista lo statuto del *christifidelis...*» (l. cit.).

d) la necessità di distinguere sempre: I) all'interno della dimensione giuridica della Chiesa tre livelli del diritto: 1°) strutturale della persona umana (ordine della creazione, diritto divino naturale); 2°) strutturale della Chiesa (ordine della redenzione, diritto divino positivo); 3°) diritto ecclesiale positivo[115]; II) all'*interno del Codice e dell'ordinamento positivo della Chiesa* tra differenti tipi di norme: 1°) determinazioni positive di realtà costitutive (fede, sacramenti, ecc.); 2°) regole di natura organizzativa (per rispondere alle istanze sociali); 3°) regole di comportamento introdotte: a) dall'autorità (leggi); b) dalla comunità (consuetudini)[116].

Nel XVI secolo i domenicani spagnoli, fedeli discepoli di san Tommaso, sfidarono la mentalità e la cultura del loro tempo, *nella* Chiesa e *fuori* la Chiesa, e svilupparono la scienza del diritto naturale ed in modo particolare di quel *ius gentium* che li portò ad impegnarsi in prima linea per la difesa della dignità della persona, e che allo stesso tempo costituì, per certi versi, la base del futuro diritto internazionale, portatore da sempre di istanze di libertà, di rispetto della comune dignità e collaborazione universale.

Credo che anche noi oggi siamo chiamati, come Facoltà, a fare lo stesso nei confronti di una mentalità positivista che ha stravolto la natura e la funzione del diritto e della legge. Accogliendo il metodo e le prospettive indicateci dal Dottore Angelico, dobbiamo sentire la responsabilità di riproporre, attenti alle istanze della ragione e docili a quanto ci viene proposto nella fede, un diritto che sia sempre per l'uomo, mezzo concreto che l'aiuti a realizzarsi pienamente con gli altri simili, dando così il nostro contributo al progresso del diritto sia civile che ecclesiale. Soprattutto per quest'ultimo, sfatando il luogo comune, frutto di una non chiara distinzione tra *fisiologia e patologia* del diritto, tra suo retto impiego e le sue degenerazioni, che il diritto sia sinonimo di coercizione, autoritarismo di Roma, che si opponga alla natura stessa della Chiesa, ecc., facendo scoprire ad ogni singolo battezzato di essere chiamato sì a non vivere *sotto* la legge[117], ma *nella* legge, quella legge superiore che è quella della *carità*, che non rende inutile quella della giustizia, ma, che pur comprendendola, la sorpassa infinitamente.

---

[115] «Una confusione concettuale tra il diritto di tipo strutturale e la norma positiva appare funesta; infatti mentre il primo è permanentemente e in sé dotato di perfezione ideale, la norma positiva è mutevole, perché condizionata da situazioni storiche e socio-culturali» (A. LONGHITANO, *Il diritto...*, pp. 100-101).

[116] «Tutte queste norme, proprio perché rispondono ad una precisa funzione e fanno parte del mistero della Chiesa, non possono essere stabilite arbitrariamente [...] devono ispirarsi al piano salvifico di Dio ed alla sua attuazione nella storia» (A. LONGHITANO, *Il diritto...*, p. 114).

[117] Cfr. *Gal* 5, 18.

Tommaso 2000 e le aree delle discipline obbligatorie della Facoltà di Scienze Sociali

Prof. Francesco Compagnoni, OP

Le discipline obbligatorie della Facoltà di Scienze Sociali sono riconducibili a cinque aree: etica (ca. 15% del totale), giuridica (15%), storico-politica (15%), economico-aziendale (25%), psico-sociologica (30%).

1. Tra le discipline etiche abbiamo sia la Dottrina sociale della Chiesa che appartiene alla teologia morale che l'etica generale, sociale e politica che sono di appartenenza filosofica. Per tali discipline quanto è già stato osservato sulla filosofia e sarà detto in seguito sulla teologia morale sembra dunque sufficiente. Si tenga però presente che lo statuto didattico ed epistemico da noi assunto per le discipline etiche è particolare. Il nostro discorso è rivolto sia a non credenti che anche a credenti, ma non in quanto tali. Qualsiasi etica posta a confronto con le altre scienze sociali deve necessariamente trovare un ancoraggio in esemplificazioni e verifiche storiche — per quanto questi termini non abbiano evidentemente lo stesso senso che nelle discipline sperimentali e nemmeno in quelle formali. L'etica sociale poi, sotto qualsiasi forma, deve entrare nel dibattito dell'etica pubblica e anche essere in grado di prendere posizione riguardo alla legislazione statale e alla giurisprudenza. Oggi però le posizioni etiche fondamentali e sociali dominanti sono decisamente ed esplicitamente post- ed anti-cristiane, con le conseguenze che ciò comporta sulla possibilità e le condizioni del dialogo.

2. Le discipline giuridiche, sia quelle che possono sembrare più astratte come il Diritto pubblico che quelle più positive come Legislazione sociale, sono estremamente estranee al discorso cristiano, se non proprio contrarie, come quelle storico-politiche, dove il *trend* è pluriculturale, multietnico, trasversale ad ogni ideologia, e con ciclici ritorni di generali attitudini liberali/liberiste (ora dominanti) o socialiste/solidariste (attualmente sulla difensiva).

In queste due aree l'etica cristiana, che insieme ad altri vogliamo rappresentare, non è un interlocutore valido se non in quanto rappresenta l'ideologia di una formazione sociale, appunto la Chiesa cattolica, ed è commisurato all'effettiva (ed inevitabile) quantità di potere sociale a sua disposizione.

3. Le scienze economico-aziendali, tese per definizione e per esplicita scelta alla razionalizzazione del profitto, sono tra le più lontane dal considerare la religione e l'etica rilevanti in sé. Queste ultime sono solo considerate come fenomeni storici da affrontare, nel bene e nel male, a secondo che favoriscano o ostacolino il profitto. Il fenomeno della globalizzazione (almeno in alcune tra le sue manifestazioni più negative come le operazioni bancarie *offshore*, le speculazioni finanziarie *border*

line, il riciclaggio di denaro sporco) ha in realtà il viso di un Moloch insensibile ai destini singoli. La globalizzazione è un fenomeno che può portare molti vantaggi a medio termine, mentre nel breve è più probabile che danneggi i deboli e favorisca i forti.

4. Il nostro ambizioso progetto come Facoltà di Scienze Sociali, legato direttamente alla tradizione tomistica e alla *Fides et ratio*, è di essere nonostante tutto presenti in questi campi, insieme a rinnovati movimenti cattolici e cristiani di diverso tipo. Riteniamo che i concetti fondamentali e la struttura della morale tomista siano estremamente preziosi sia per una *Weltanschauung* scientifica che per la presenza sociale del Vangelo. Il pericolo dell'indebolimento sociale della Chiesa, infatti, è che esso produca, ed in gran parte ha già prodotto, un indebolimento della ricerca e presenza nell'alta cultura, sia di quella rivolta all'esterno che all'interno della comunità religiosa. Sembra che si vada verso forme di piccole, elitarie comunità locali di amici di tipo fondamentalista (chiusi ad ogni relazione con la scienza e la società circostante) o progressista (totalmente aperti ad essi, ma con il continuo rischio di perdere lo specifico cristiano). Queste piccole comunità possono essere il luogo di piena vita cristiana, ma non possono essere tutta la presenza cristiana nel mondo, che deve includere anche l'evangelizzazione.

Per questo noi vorremmo portare un piccolo ma chiaro ed onesto contributo ad un'antropologia personalistica e cosciente della storia dell'Occidente, che permetta alla scienze sociali di aver un quadro di riferimento metafisico e morale congrue con il Cristianesimo. Non ci facciamo però illusioni: a breve e a medio termine la battaglia è perduta. I grandi circuiti intellettuali contemporanei, sia mediatici che sostanziali, sono del tutto indifferenti sia alla Religione che al Cristianesimo. D'altra parte la elaborazione culturale della verità cristiana è oggi debole, intimidita, poco autocosciente, se non presso correnti fondamentaliste per noi inaccettabili.

Il legarci alla tradizione della teologia cattolica di matrice tomista è una garanzia di irradicamento, ma non risolve il problema della notevole quantità di risorse economiche ed umane che debbono essere ancora investite per tornare ad essere partner intellettuali almeno accettabili, anche se magari non effettivamente accettati. Il bellissimo volume *Global Publics Goods. International Cooperation in the 21st Century*, edito presso la Oxford University Press nel 1999 dallo *United Nations Development Programme* non parla mai nelle sue 550 pagine della religione, pur essendo 5 dei 6 miliardi di persone legate ad una religione!

Noi riteniamo che la presenza cristiana negli alti centri di elaborazione culturale mondiali è possibile solo disponendo di una serie di reti di esperti cristiani, nelle quali inserirsi, magari come promotori, perché la specializzazione – cioè l'appropriazione delle nozioni e informazioni specifiche – è prerichiesta per sviluppare proposte e modelli sensati e viabili.

Da parte delle università e centri di studi cattolici, come noi siamo, sarà quindi necessario un impegno organizzativo e di risorse costante. Senza quest'impegno non supereremo mai un ristretto ambito di influenza strettamente intraecclesiale, che sarebbe esattamente il contrario di quanto la *Fides et ratio* ci propone e richiede da noi.

Le linee fondamentali della «teologia spirituale» in san Tommaso d'Aquino

Prof. Antolín González Fuente, OP

I. Collocazione dell'insegnamento di san Tommaso nell'enciclica Fides et ratio

1. I valori del magistero di san Tommaso

San Tommaso ha adoperato nella sua esposizione teologica non soltanto la propria intelligenza imbevuta della Sacra Scrittura, ma è anche entrato in dialogo con i saggi del suo tempo, arabi e giudei, rafforzando con l'appoggio dell'aristotelismo l'armonia tra fede e ragione[1]. San Tommaso esprime totale fiducia nella ragione, illuminata dalla fede[2] ed insiste nel carattere soprannaturale della fede, che è anche un esercizio della ragione la quale segue la fede liberamente[3].

San Tommaso perciò può e deve essere presentato quale maestro di pensiero e modello del metodo retto di fare teologia, giacché come anche affermò Papa Paolo VI nell'anno 1974, possedeva in grado supremo il coraggio della verità e la libertà di spirito di fronte ai problemi; una grande onestà intellettuale; la capacità di non lasciare contaminarsi la verità quando Dio viene rifiutato. Allo stesso modo egli ha saputo conciliare il mondo secolare e la radicalità del Vangelo, accogliendo il primo senza però venir meno alla fede e ai propri interrogativi di ordine trascendente o soprannaturale[4].

Un inestimabile valore di san Tommaso è stato poi quello di percepire e descrivere il ruolo dello Spirito Santo nella conoscenza piena della verità (FR, 44). Egli infatti già dalle prime pagine della Somma dimostra il primato della «sapienza» che è, a sua volta, un dono dello Spirito, la quale apre la via alla conoscenza delle verità divine per la via della «connaturalità», senza confondere però quello che è proprio della scienza e quello che è proprio della fede quale conoscenza delle cose divine. La conoscenza ha, quindi, nella teologia cristiana due vie di acquisizione dei dati: una soprannaturale che viene dall'alto e che formula i suoi principi d'accordo assoluto e vivente con la divina Verità, e quello dello studio o sforzo della ragione umana[5]. Su queste due vie si aggiungono quindi due forze complementari di conoscenza: prima la filosofia e poi la teologia come

[1] *Summa contra gent.*, 1,7.
[2] *S. Th.* , I, q. 1, a. 8, ad 2.
[3] GIOVANNI PAOLO II, discorso del 29-IX- 1990, al IX Congresso Internazionale Tomista; *Insegnamenti*, XIII, 2, 770-771.
[4] PAOLO VI, *Lumen Ecclesiæ*, 8; AAS 66 (1974), 168.
[5] *S. Th.*, I, q. 1, a. 6; II-II, q. 45, a. 1 ad 2 e a. 2.

spiegazione della Rivelazione e della fede circa il mistero di Dio (FR, n. 44). Ogni verità, d'altronde, da chiunque sia detta, proviene sempre dallo Spirito Santo[6].

Tale apertura di mente di san Tommaso, il quale cerca la verità dappertutto, dimostra la sua universalità e ne fa un autentico «apostolo della verità». In lui si è arrivati alle più alte cime dell'intelligenza[7]. In san Tommaso la verità non «sembra debba essere», ma «è» (FR, n. 44 fine).

2. L'insegnamento fondamentale dell'enciclica su san Tommaso

Dopo la descrizione nell'enciclica dell'autonomia della scienza e della fede, si afferma però che è necessaria l'unione di entrambe giacché la loro opposizione ha dato origine a tanti errori filosofici contemporanei. La composizione o accordo di entrambe le vie, ragione e fede, è imprescindibile per dare risposta ai grandi temi dell'uomo apportando così insieme la «parresia» o franchezza della fede, e fortificandola mediante l'audacia della ragione (FR, n. 48)[8].

La fede e la ragione sono le due ali con le quali lo spirito umano consegue e arriva alla contemplazione della verità. La contemplazione definitiva della Verità insondabile che è Dio, è la beatitudine che l'uomo cerca.

La teologia «spirituale» è proprio l'insegnamento proposto effettivamente per poter percorrere il cammino dell'uomo nel suo «ritorno» a Dio.

Il fallimento della nostra cultura postmoderna si trova proprio nella dissociazione o mancanza di queste due ali o due forze per dare una visione completa dell'uomo: non basta la ragione empirica, ma è necessaria la fede che dia maggiore potenza alla ragione umana; in caso contrario ci troviamo effettivamente con una mancanza di fondamento e con una frammentazione del pensiero che diventa «debole»; con una estetica e non con un'etica di veri ideali; con molte credenze, ma non con una fede; con un senso edonistico della vita e con un disprezzo nichilista della vita e non con un culto alla vita. Nella cultura presente Dio non conta più; Dio è ignorato; si «passa» da lui; si misconosce la nozione e la presenza viva di Dio. Invece conoscendo Dio conosciamo davvero la verità di noi stessi (Gv. 14, 18; 1 Gv, 3, 2).

Nell'insegnamento di san Tommaso si riesce a sintetizzare e a vivere in modo perfetto, sia nella teoria che nella prassi, cosa sia la ragione nell'uomo e cosa sia la fede per l'uomo.

La grande domanda, dall'albeggiare della antropologia, sorta senz'altro nell'Estremo Oriente, è stata proprio quella di conoscere i grandi interrogativi dell'uomo circa se stesso: cosa egli sia; donde egli provenga; dove egli vada. La divina Rivelazione ha dato le risposte definitive, che poi sono diventate realtà e storia nello stesso Cristo che è la via, la verità e la vita per l'uomo (Gv. 14, 6).

---

[6] *S. Th.*, II-II, q. 109, a 1 ad 1: affermazione presa dall'Ambrosiaster in: *Comm. 1 ad Cor*, 12, 3; PL 17, 258.
[7] PAOLO VI, *Lumen Ecclesiiæ*, 8; AAS 66 (1974) 683; Leone XIII, *Æterni Patris*,, AAS 11 (1878-1879), 683.
[8] GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis*, 15 ; AAS 71 (1979) 286.

La filosofia, come amore alla verità, lasciata però da sola è caduta, come si sa, persino nel negare la trascendenza dell'uomo. Invece l'insegnamento della Chiesa alle porte del nuovo millennio sintetizza il senso sia della filosofia che quello della fede o della teologia per portare l'uomo all'altezza del suo destino. L'economia o storia della salvezza si attua proprio nell'«oggi» della celebrazione della liturgia.

Anche se la fede alle volte appare oscura anche per la ragione naturale, come ha scritto san Tommaso circa l'Eucaristia, nel formulario della «sequenza» della celebrazione eucaristica per la solennità del Corpo e del Sangue del Signore, questa deve essere accolta con fiducia: «quello che tu non capisci, quello che tu non vedi, lo afferma con forza la fede anche se fuori dell'ordine delle cose materiali». E poi tali sublimi realtà si fanno presenti nella realtà empirica dei sacramenti.

La fede illumina la ragione: «credo ut intellegam» non l'annulla, giacché anche: «intellego ut credam»[9]. Di fatto nell'interno o nel più intimo dell'uomo abita la verità[10] e Dio ha lasciato anche nella natura creata una chiara impronta di Sé, che ci rivela la sua insondabile realtà, come ripetutamente si afferma nella Sacra Scrittura. È questo il campo della scienza, della filosofia e anche della religione (FR, n. 30 ss.).

Il cammino della teologia cristiana, partendo dallo stesso san Paolo (At 17; Rom 1, 20) e tanti altri pensatori cristiani, consiste nello sforzo di illuminare le realtà create con la fede e in ciò eccelle l'originalità del pensiero di san Tommaso (FR, nn. 43-44).

Trattando l'enciclica la filosofia in san Tommaso, mette in risalto come sia stato col «neotomismo» contemporaneo che si è entrati veramente a fondo nella dottrina dell'Angelico, il che ha dato i suoi frutti più preziosi sia nel concilio Vaticano II, specialmente nella *Gaudium et Spes*, che in altri documenti del Magistero sulla formazione dei ministri della Chiesa (FR, nn. 49. 52. 59. 60), come pure, possiamo aggiungere noi, nello stesso Catechismo della Chiesa Cattolica (1992). Trattando della teologia e la sua interazione con la filosofia, si afferma che la teologia si muove nell'«auditus fidei» (la divina Rivelazione) e nell'«intellectus fidei» (la teologia aiutata dalla filosofia), sempre dirette dal Magistero (DV, 10). Come afferma il Catechismo, e non si ritrova nella *Fides et ratio* (n. 65) anche questo Magistero si trova espresso nella liturgia, quale elemento costitutivo della santa e vivente Tradizione[11].

La *Fides et ratio* tratta dei compiti delle diverse angolature della teologia: la teologia fondamentale (FR, n. 68); la teologia morale, la quale anche se diretta dalla ragione, come avrebbe affermato san Tommaso, deve insegnare o indicare «non quello che la gente pensa, ma quello che è la verità oggettiva»[12].

---

[9] S. ANSELMO, *Proslogion*, 1, 15;PL 158, 223-236; ed. M. Corbin, Paris 1986, p. 242.

[10] S. AGOSTINO, *De vera religione*, XXXIX, 72; CCL, 32, 234.

[11] *«La fede della Chiesa precede la fede del credente che è invitato ad aderire. Quando la Chiesa celebra i sacramenti, confessa la fede ricevuta dagli apostoli. Da qui l'antico adagio: "Lex orandi, lex credendi". La legge della preghiera è la legge della fede , la Chiesa crede come prega. La Liturgia è un elemento costituvo della santa e vivente Tradizione»* (DV, 8). (CCE n. 1124).

[12] *De cœlo*, 1, 22.

In questa prospettiva entra anche in modo concreto la «teologia spirituale», anche se non viene specificata dalla *Fides et ratio* (n. 70), in quanto essa procura che la salvezza portata da Cristo consegua efficacemente l'unione profonda di tutti in lui[13].

A questo punto poi giustamente l'enciclica propone l'importanza di altre tradizioni religiose, specialmente quelle dell'Estremo Oriente, senza dimenticare la tradizione africana, trasmessa oralmente (FR, n. 72).

Infatti, sebbene sia stato san Tommaso il massimo modello dell'intreccio tra filosofia e teologia, già prima di lui e anche fino ai nostri tempi, esistono eminenti maestri di tale unione tra filosofia e teologia nella tradizione cristiana (FR, nn. 74-76), che hanno provato come la fede purifica la ragione e dà soluzione ai grandi problemi soggettivi, che sembrano insolubili, ma che oggettivamente sono stati rivelati ed espressi dalla Rivelazione, non dalla ragione. Così anche si può dire che la sola ragione o filosofia è anche «ancella» della teologia, cioè «ausiliare» di essa (FR, n. 77).

San Tommaso diventa pertanto modello degli studi teologici (FR, n. 78), cercando la verità nelle due direzioni: la fede e la ragione, sempre che la filosofia sia d'accordo con la Parola di Dio (FR, n. 75). Come ha affermato sant'Agostino si può parlare di una «fede pensante» (FR., n. 79 e note).

La ragione umana deve cercare la «adæquatio rei et intellectus», cioè la coincidenza del pensiero con la realtà, come anche afferma san Tommaso[14], sempre però quando il pensiero, portato dalla metafisica, trascende il dato empirico (FR. nn. 81- 83).

L'ideale e il desiderio del Papa davanti al prossimo millennio consistono proprio in questa prospettiva d'unificazione o organicità del pensiero, attualmente frammentato. Mediante la tradizionale «analogia» vanno superate tante branche puramente empiriche della filosofia moderna e postmoderna. Il pensiero deve appoggiarsi sull'ontologismo, sulla realtà dell'essere dell'uomo e sulla certezza della fede (FR, nn. 83-98). San Tommaso stesso ha affermato che la ragione conosce il futuro appoggiandosi sia al passato che al presente[15].

La catechesi capillare diventa dunque necessaria (FR, n. 99), occorrono la «nuova» evangelizzazione (FR, n.103); e l'imprescindibile formazione filosofica e teologica dei trasmettitori dell'evangelizzazione, per mettere al centro di tutta la nostra cultura attuale la realtà vivente di Cristo (FR, n. 107). Anche in questo cammino è presente l'esempio e l'intercessione della stessa Vergine Maria (FR, nn. 105-107).

3. La «teologia spirituale» in san Tommaso

Ho deciso di usare l'espressione «teologia spirituale», giacché la parola «spiritualità» ha un senso molto fluttuante nel linguaggio religioso del nostro tempo.

[13] Ef. 2, 19; GS, 53-59; At 2, 7-11.
[14] *S. Th.* , I, q. 16, a. 1.
[15] *S. Th.* , II-II, q. 47, a. 1.

Essa è poco presente nell'insegnamento del Concilio Vaticano II, e in generale gli sono state preferite altre espressioni, specialmente in riferimento ad Istituti religiosi, Ordini o Congregazioni. Fra questi: fisionomia, funzione o, ancora meglio, varietà di doni, cioè di carismi. Gli stessi Codice di Diritto Canonico del 1983 e il Catechismo della Chiesa Cattolica del 1992, vi si riferiscono di rado (quest'ultimo soltanto 4 volte)[16].

L'espressione «spiritualità» si identifica di fatto con «santificazione», o con la sequela di Cristo, e si dice in generale soltanto della spiritualità cristiana[17].

Parlando invece di «teologia spirituale» si vuol indicare quella parte della teologia che tratta della vita cristiana in quanto cammino verso la piena santificazione. Parallelamente si deve notare che, sebbene san Tommaso parli spesso della teologia, egli è però maestro «in Sacra Pagina» o «in Sacra Doctrina».

Per capire come san Tommaso debba essere presentato a modello nel modo di trattare la teologia spirituale, cioè quella prospettiva o finalità della teologia per individuare le linee maestre al fine di portare l'uomo credente all'unione definitiva con Dio nell'eterna beatitudine, sono utili gli indirizzi fondamentali nell'insegnamento del Papa.

In primo luogo il magistero di san Tommaso ha messo al centro della sua antropologia cristiana la dignità impareggiabile della persona umana[18] risanata ed elevata dopo il peccato originale per la forza dell'Incarnazione e il carattere perfettivo della grazia sulla natura. San Tommaso ha, inoltre, un grande apprezzamento pei «valori» della ragione umana nella conoscenza della verità.

Il suo insegnamento sulle questioni morali ed etico-sociali è teocentrico. Nella Seconda parte della *Summa Theologiae*, prospetta la morale come regolazione del movimento o tendenza libera e consapevole della creatura razionale verso Dio. San Tommaso, perciò, sebbene sia «dottore dell'umanità» è anche in modo eccelso «dottore della divinità», cioè teologo[19].

In secondo luogo, un'altra via della sua teologia spirituale è il grande principio dell'unione sostanziale fra anima e corpo, laddove tratta dell'uomo creatura fatta a immagine di Dio[20].

Un terzo aspetto, che illumina la teologia spirituale di san Tommaso è il rapporto tra fede e ragione, dimostrando però che la fede è una realtà spirituale, una realtà soprannaturale che oltrepassa l'intelligenza o la ragione naturale. È pertanto necessario fare una sintesi di entrambe ed essere ben certi che la fede è ragionevole, ed è un esercizio del pensiero, sia nella ricerca che nell'assenso e, d'altra parte, che il dato della fede, come proveniente da Dio è metafisicamente certo perché Dio non inganna se stesso, né può ingannare noi [21].

---

[16] PC, nn .1 e 2; CIC, cc. 574 - 578; CCE, n. 667 e nn. 2684. 2693.
[17] I. BIFFI, *Teologia, Storia, e Contemplazione in Tommaso d'Aquino. Saggi*, Milano 1995.
[18] *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.
[19] *S. Th.*, I, q. 1, a. 1 ss.
[20] *S. Th.*, I, q. 93 e ss.
[21] *S. Th.*, II-II, q. 6, a. 1; q. 4, a. 2; q. 2, a. 1.

Per tanto, il punto di partenza della nostra sequela spirituale di Cristo verso il Dio unitrino, fonda l'antropologia e l'etica cristiana nella somma e prima Verità e anche nel sommo Amore che è Dio. Accettare con umiltà nell'atto di fede la grandezza di Dio, non avvilisce le fede. A sua volta sperimentare che la legge naturale necessita ancora della grazia, e che la libertà, la socialità, la solidarietà e l'ordinamento socio-politico della società trovano il loro sostegno nella verità oggettiva appaga, nella fede, i desideri dell'uomo[22].

Perciò san Tommaso è proposto dalla Chiesa come maestro in ciò che si riferisce alla natura dell'uomo, sia personale che sociale[23].

È stato il Papa Benedetto XIV, nella sua lettera *Sollicita ac provida* n. 24, del 10 luglio 1753, colui che ha messo in rilievo l'apertura di san Tommaso ad altre culture e ad altre vie di sperimentare l'importanza della vita spirituale, accettando egli tutti i saggi di altre provenienze, non umiliando gli avversari, e interpretandoli con indulgenza e benevolenza, accettando i loro valori e guardando alle ragioni supreme, perché tutto viene dallo Spirito Santo[24].

San Tommaso non soltanto ci ha lasciato un'eredità teologica spirituale immensa, ma egli stesso visse questa vita di discepolo fedele del Signore. Egli stesso afferma che la scuola è come il seno in cui viene generata la «persona» alla sua dimensione spirituale. Egli afferma anche che la fede è il luogo spirituale nel quale l'ignoranza dell'uomo si articola con la scienza divina[25].

San Tommaso stesso infatti ha programmato così la propria vita: «Fidato nella misericordia divina ho assunto l'impegno del saggio, anche se so bene che sorpassa le mie forze; perciò ho deciso di dedicarmi totalmente allo studio e all'insegnamento della verità che professa la fede cattolica e a combattere gli errori contrari ad essa». Usando le parole di sant'Ilario, afferma anche: «tutto sia nella mia vita come dei segni di un linguaggio che parla di Dio». Questo, detto in altre parole, sarebbe perciò il lemma che egli ha espresso per delineare anche l'ideale o il carisma domenicano: «contemplare e dare agli altri le cose contemplate». È perciò evidente che, quando si esige da qualcuno di dedicarsi alla vita attiva, lasciando quella contemplativa, questi non deve offrirsi ad essa, abbandonando quella che aveva già, bensì deve accettare un compito ulteriore, ossia non a modo di sottrazione, ma piuttosto a modo di addizione, rispondendo alla chiamata del Signore: «Siate perfetti come il vostro Padre celeste è perfetto» (Mt 5 , 48) [26].

Anche parallelamente l'Aquinate ha affermato che l'Apostolo san Tommaso era stato un «buon teologo» confessando la vera fede[27].

San Tommaso garantisce che la vita spirituale, dono della vita nuova portata da Cristo, ha un senso assolutamente positivo e non quello parzialmente negativo del

---

[22] *S. Th.*, I, q. 16, a. 5; I, q. 1 a. 8 ad 2; *De veritate*, 22, 2. *Summa c. gent*. I, 5 e 8

[23] OT., 16; GE, n. 9.

[24] *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1 ad 1.

[25] *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 12. *De veritate* q. 14, a. 9 ad 3.

[26] *Summa c. gent.*, I, 2; S. Th., II-II, q. 182, a. 1, ad 3; II-II, q. 188, a. 6; III, q. 40, a. 1 ad 2.

[27] *In Joan.* 20, lect. 6, n. 2562.

neoplatonismo, che disprezza la materia. Si fonda il senso ontologico della sua antropologia, secondo la quale «la verità è forte in se stessa e non può essere abbattuta da nessuna obbiezione» e anche sul fatto che tutti i sapienti sono tali per la partecipazione all'unica verità assoluta e trascendente, quella divina, cioè la «sapienza» teologica. L'uomo si sente spinto da ardente volontà di credere, e perciò considera la fede nella sua intelligenza e la circonda del maggior numero possibile di ragioni che può trovare a tale finalità[28].

La teologia spirituale di san Tommaso sarà pertanto eminentemente intellettuale, mossa sempre dalla carità, perché lo stesso san Tommaso ha affermato che l'intelligenza è, tra le qualità umane, quella che Dio ama di più[29]. Di fatto se uno non ama la verità non è uomo, e questa verità e proprio Gesù Cristo e il suo Spirito (Gv. 14, 6. 26; 15, 26). San Tommaso affermerà che il nostro destino, il cui conseguimento è lo scopo della teologia spirituale, è Gesù Cristo re e maestro, in modo d'essere per sempre con lui, già che siamo mossi dal bene che ci è stato promesso[30].

II. Carattere e contenuti della teologia spirituale di san Tommaso

1. Dove trovare la teologia spirituale di san Tommaso

Il padre Jean-Pierre Torrell, OP studia ed espone anche come «maestro spirituale»[31] san Tommaso, colmando la lacuna di un aspetto poco frequentato del Dottore Angelico.

Nella tradizione domenicana francese esiste un grande discepolo di san Tommaso, il padre Louis Chardon, notevole autore sulla vita spirituale. La sua opera su questo risvolto del santo Dottore, *La Croix de Jèsus*, venne pubblicata nel 1647 e, in nuova edizione, da F. Florand, a Parigi, nel 1937[32].

Si può affermare che la teologia spirituale di san Tommaso si trova sparsa in tutta la sua opera, perché radicalmente è l'opera di un santo, che ha sperimentato ciò di cui ha scritto.

È chiaro che un teologo avrà un magistero spirituale più eccellente quanto più dottrinale o contemplativo egli sia stato. E, di fatto, san Tommaso fu un appassionato mistico dell'assoluto. Alla fine della sua vita, il 6 dicembre del 1273, festa di san Nicola, ebbe a contemplare la realtà di Dio. Da quel momento egli considererà «paglia» quel che aveva scritto, e da allora sino alla morte occorsa il 7 marzo 1274 a

[28] *Summa c. gent.*, IV, c. 10, n. 3460b.; *Super Job*, I, 1, n.33; *S. Th.* I, q. 1 aa. 2 e 6; II-II, q. 2 a. 10.
[29] *In X Ethic*. lect. 13.
[30] *Compendium theologiæ* , lib. I, c. 2; e libr. II. c. 4 e. 9; *De veritate*, q. 14, a. 2, ad 10; S*uper Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1 ad 4, con ampiezza, e altrove.
[31] J - P. TORREL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Éd. universitaires - Éd. du Cerf, Fribourg - Paris 1996; vers. ital di G. Matera e Adriano Oliva, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, p. 6.
[32] Ancora più bibliografia sul tema, specialmente di A. - I. Mennessier e di D. Chenu: ivi, p. 6, note 4-6.

Fossanova, mentre si dirigeva al concilio di Lione, rifiutò di porre mano alla penna[33].

Si può pertanto affermare che tutta quanta la teologia di san Tommaso è una «teologia spirituale», anche se più che di «spiritualità» si dovrebbe parlare del modo di esprimersi di un uomo che vive in Cristo ed è condotto dallo Spirito Santo (1 Cor, 2, 14-15, e altrove)[34]. La sua teologia è il messaggio di una persona santa, e questo traspare maggiormente nei diversi Sermoni che di lui ci sono arrivati. E non è forse la sua teologia morale, in modo speculativo, dimostrazione del modo dell'agire spirituale?[35]. Come avrebbe affermato E. Gilson, la *Summa theologiæ* è la stessa vita interiore di san Tommaso[36].

San Tommaso ha avuto tre grandi maestri nella sua teologia e vita spirituale: san Giovanni evangelista, san Paolo e sant'Agostino. Di quest'ultimo, citato ben 9173 volte nei suoi scritti, ha sostenuto il platonismo, salvo in quanto pertiene direttamente alla fede.

Soltanto la lettura diretta dei testi lascia scoprire la ricchezza nascosta di san Tommaso. L'insegnamento dell'Aquinate non ha un carattere devoto, anche se egli ha scritto sulla ricchezza spirituale della fede di una «vecchietta» («vetula») a confronto dell'orgoglio di certi grandi maestri[38].

La teologia è una scienza «pia» perché formata dalla fede viva e informata dalla carità. Perciò la preghiera rientra assolutamente nella teologia e la teologia diventa anche preghiera. La teologia spirituale ha un carattere escatologico perché è nel cielo che in pienezza conosceremo Dio[39].

Le seguenti affermazioni potrebbero sintetizzare l'esperienza mistica di san Tommaso[40].

In primo luogo, è di san Tommaso l'affermazione radicale secondo la quale Dio è il primo principio ed il fine ultimo dell'uomo[41]. San Tommaso vede l'uomo anzitutto dalla prospettiva noetica o intellettuale e lo definisce per la sua ragione o capacità di intendere o riflettere. L'anima, come il principio intellettivo, è la «forma» propria dell'uomo[42].

---

[33] Questa parola «paglia» è usata dal teste 18 del Processo per la canonizzazione di san Tommaso, avvenuta il 18 luglio 1323, il signore Bartolomeo da Capua, esprimendo in altro modo quello che fra Guglielmo di Tocco scrive nella *Storia de San Tommaso*, c. 48, conforme all'edizione pubblicata da Th. PÈGUES, OP e da M. MAQUART, pbr., *Saint Thomas d'Aquin, sa vie par Guillaume de Tocco et les témoins au procès de canonization*, Privart- Tequi, Toulouse - Paris 1924, pp. 111-112; 287-288; nell'edizione critica pubblicata da Claire LEBRUN-GOUANVIC *Ystoria sancti Thome de Aquino*, de Guillaume de Tocco (1323), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Textes 127, Toronto 1996, c. 46, p. 180-182. Tutta quanta la storia di san Tommaso scritta da fra Gugliemo di Tocco è piena di descrizioni della vita interiore, profondamente mistica o contemplativa del Santo Dottore, come il fatto di piangere di devozione profonda anche nel canto del tropario «*Media vita*»; ivi, c. 30, p. 83; in: *Ystoria*, c. 29, p. 155.

[34] *S. Th.*, III, q. 34, a. 1 ad 1; In *1ª Cor*, 15, lect. VII; *In Job*, 3, lect. 1.

[35] *De veritate*, q. 11; ed. ital. (a cura di T. Coggi) ESD, Bologna 1992.

[36] E. GILSON, *Le thomisme*, Paris 1986[6], p. 457.

[38] *In Symbol. Apost.* a. 2; *Sermo* 2, 2; *Super ad Ephe.*, 3, lect. 5.

[39] *I Sent.* Prol. a. 3, sol. 1, 1 e ad 1; *S. Th.*, II-II q. 4, a. 1.

[40] Rimando al mio articolo: *Il «Maestro» Eckhart, O.P; non un eretico ma un grande matafisico*, in: «Angelicum» 65 (1998) p. 521-570, concretamente, p. 536-538.

[41] *S. Th.*, II, q. 81, a. 1.

[42] *S. Th.*, I, q. 76, a.1, c.

San Tommaso ha citato il teologo del V sec., Dionigi Ps. Areopagita, qualcosa come 1.957 volte, affermando che, data la sua profondità di pensiero, egli è difficile da capirsi per noi «oggi»[43]. È alla sua autorità che si appoggia per affermare che l'orazione è operazione soprattutto intellettiva, «elevazione della mente a Dio»[44].

San Tommaso afferma che l'anima si definisce più propriamente come «razionale» che come «intellettuale»[45]. Egli afferma pure che il linguaggio dell'uomo deriva dalla sua conoscenza, ossia che, se la sua conoscenza è difficile da esprimersi, il suo linguaggio sarà difficile da intendersi[46].

Per l'Aquinate la mistica è un'esperienza a modo divino che si sovrappone al modo umano delle virtù. Essa è una conoscenza come per inclinazione o tendenza, fortificata dal dono della sapienza dello Spirito Santo[47].

La percezione per esperienza significa un'informazione o conoscenza che si denomina precisamente «*sapientia*», «*sapida scientia*» o conoscenza piacevole (saporita).

La conoscenza mistica è sempre una realtà data o gratuita, non acquisita. Il dottore Angelico parla dell'unione dell'anima con Dio che si attua mediante la carità[48].

2. Il carattere trinitario della sua teologia spirituale

Si può affermare che la teologia spirituale dell'Aquinate ha un carattere trinitario in quanto, come si vedrà, tutte quante le persone del Dio unitrino sono coinvolte.

San Tommaso, con grande originalità tra i contemporanei, ha fatto di Dio il «soggetto», non lo «oggetto» della teologia, la cui luce illumina le cose e le stesse conclusioni su di esse. La teologia di san Tommaso diventa quindi teologia eminentemente spirituale in quanto è una teologia speculativa o contemplativa, che ordina gli atti umani verso Dio. Di fatto la fede sarà per la teologia quel che l'abito dei primi princìpi è per la conoscenza naturale, dando così alla vita spirituale una grande libertà di ricerca e di esercizio. Nell'essere di Dio, infatti, si trova incluso quanto crediamo e attendiamo[49].

L'Aquinate afferma pure che esiste un modo comune conforme al quale Dio è in tutte le cose come lo è la causa negli effetti che partecipano della sua bontà. Ma, al di sopra di questo modo comune, esiste un modo «speciale» che è proprio, o che conviene soltanto alla natura razionale, quando in questo caso Dio è nell'anima

[43] *In librum b. Dyonisii «De divinis nominibus»*, 1.
[44] *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 1, ad 2.
[45] *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 10, ad. 2.
[46] *Summa contra gent.*, IV, 21.
[47] *S. Th.*, I, q. 1, a. 6, ad 3; II-II, q. 158, a .8, ad 3.
[48] *S. Th.*, I, q. 43, a. 5, ad 3.
[49] *S. Th.*, I, q. 1, aa. 4 e 7; III, q. 1, a. 6 ad 3; II-II q. 1, aa. 7 e 8; I *Sent.*, Prol. a. 4.

dell'uomo come le cose conosciute sono presenti in quelle cose che conoscono e le cose amate sono presente in quelle cose che esse amano[50].

Riassumendo molto il tema e, per non ripetere delle affermazione già espresse prima, si può mettere in rilievo quel che segue.

Nello schema totale dell'insegnamento di san Tommaso Dio è al di là di tutto, di Lui possiamo conoscere tante cose e ignorare tante altre. Verso la Sua conoscenza possiamo camminare per la via della comprensione della causalità, dell'eminenza e anche della negazione.

3. La deificazione dell'uomo

La realtà della creazione e, per quanto conosciamo, al centro di essa, la creazione dell'uomo come immagine di Dio, rende possibile la realtà dell'inabitazione di Dio in noi e il godere la fruizione della sua presenza, ovvero «l'esperienza» di Dio, maturata dai doni dello Spirito Santo ed avere, finalmente, la pienezza della beatitudine. La pienezza dell'esperienza e dell'immagine, per quanto conosciamo, si avvererà nella gloria. Dio stesso agisce attraverso i nostri atti umani. L'immagine di Dio è presente nell'anima in quanto questa si dirige o è capace di dirigersi verso Dio mediante un concetto o verbo proveniente da Dio.

È affermazione specifica di san Tommaso che l'anima per la grazia si «adegua» a Dio. Affinché una persona divina sia inviata per grazia a qualcuno, è necessario che si compia, per un dono della grazia, l'assimilazione di questi alla persona divina. Dato che lo Spirito Santo è amore l'anima, per il dono della carità, si assimila o si «conforma» allo Spirito Santo[51].

Dio solo può comunicare tale «assimilazione» o «somiglianza» o come dicono i greci tale «deificazione» , nella quale l'agente principale è lo Spirito Santo[52].

La teologia spirituale di san Tommaso circa la Spirito Santo sembra non esistere, in quanto che nel suo insegnamento non c'è un trattato molto specifico, come si vorrebbe oggi, sulla «pneumatologia». La ragione però di questa apparente assenza è che il trattato sullo Spirito Santo si trova sparso dappertutto[53].

Lo Spirito Santo è visto entro il mistero insondabile della Trinità quale amore e dono[54]. Dello Spirito Santo tratta ampiamente l'Aquinate descrivendo i Suoi doni in relazione alle beatitudini evangeliche e ai Suoi frutti[55] e quale cuore della Legge nuova[56] e, evidentemente, trattando della grazia[57].

Si deve notare soprattutto che san Tommaso ha trattato ampiamente sullo Spirito Santo

[50] *S. Th.*, I, q. 43, a. 5 ad 3.
[51] *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 1, ad 3.
[52] *S. Th.*, I-II, q. 11, a. 1; 4 *Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1.
[53] Ved. J.-P. TORRELL, o.c., p. 177 ss.
[54] *S. Th.*, I, qq. 36-38.
[55] *S. Th.*, I-II, qq. 68-70.
[56] *S. Th.*, I-II, qq. 106-108.
[57] *S. Th.*, II-II, qq. 109-114.

nella *Summa contra gentiles*, libro IV, qq. 15-25, ma anche in altri numerosi luoghi: sia sulla Sua presenza nella creazione, sia sulla vita cristiana vissuta nello Spirito; sia sull'ispirazione attuata nei profeti e nei predicatori, nei quali la vita attiva deve sovrabbondare dalla contemplazione; sia sulla struttura dei doni dello Spirito Santo, e su come lo Spirito Santo imprime o configura l'anima fedele al suo modello o esemplare che è Cristo[58].

San Tommaso, egli per primo, ha pure descritto lo Spirito Santo quale «cuore» della Chiesa in quanto è proprio dal cuore il procedere o tendere verso l'amato. È infatti mediante la grazia, che si giunge alla comunione dei santi. Mediante i sacramenti si vive nella carità che è il grande cammino di ogni vita spirituale[59].

Un uomo «spirituale» sarà colui che viene mosso o condotto dallo Spirito Santo e partecipa delle Sue qualità. La vita nello Spirito, d'altronde, non è una vita senza legge, come san Tommaso commenta ampiamente sulle scia delle Lettere di san Paolo[60].

Nella vita spirituale sono imprescindibili i doni dello Spirito Santo, descritti come un «istinto» infuso dallo Spirito, diversi dalle virtù. Dio agisce in noi, ma noi facciamo le cose da noi stessi, mossi da questo istinto o mozione interiore. Questa teologia di san Tommaso verrà ripresa in pieno dal domenicano portoghese fra Giovanni di san Tommaso (+1644)[61].

Un altro capitolo importante nella teologia spirituale di san Tommaso è il trattato dei frutti dello Spirito Santo, secondo l'insegnamento di san Paolo (Gal 5, 22-23), come anche la relazione tra le beatitudini evangeliche (Mt 5, 3-12; Lc 6, 20-26) e i doni e i frutti dello Spirito. I frutti dello Spirito Santo sono importanti per descrivere l'uomo «spirituale»; si tratta degli atti derivati dalle virtù come «fiori» di essa e dicono ordine alla gloria futura[62].

Lo Spirito Santo è perciò il maestro interiore che conduce i fedeli alla verità (Gv 14, 17; 15, 26) giacché tutto il Bene e tutte le Verità vengono da Dio[63].

---

[58] *Summa contra gent.*, IV, 21; nn. 2385-2389; 3575-3579;. 3582; *S. Th.*, I-II, qq. 68-70; II-II, q. 188, a. 6; III, q. 23, a. 2 ad 3; *In Joan.*, 3, lect. 1 e 2; nn. 449-456 ; 7, lect. 5, n. 1091- 1096; e anche in diversi *Sermoni:* come nel n. 2 sull'ispirazione ; nel n. 5, sui doni o carismi; nel n. 11, sulla carità; nel n. 14, sui frutti dello Spirito Santo e sulla sua opera nella Vergine Maria. È specialmente eloquente e ricco di contenuto il sermone *Beati qui habitant*, che si trova in: *Archivum Fratrum Prædicatorum* = AFP 13 (1943) 54-94. Una bibliografia ampia sul tema viene data da J.-P. TORRELL, o.c., p. 18, nota 19.

[59] *S. Th.*, III, q. 8, a. 1 ad 3; *Supplem.* q. 71, a. 12, *1 Sent.*,, d. 14, q. 1, a. 1; *Expositio in Symb.*, a. 10, nn. 997-998; *Quodl.*, II, q. 7. a. 2.

[60] *In ad Rom.*, 8, 14, lect. 3, n. 635; 2, 14, lect. 3, n. 217 e soprattutto *In Joan*, 3, 8, lect. 2, nn. 451-452; *In 1 Cor.*, 3, 17, lect. 3, nn. 111-112; *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1. Vorrei avvertire che abbiamo ormai un'edizione critica e magnifica in francese del Commento di san Tommaso alla Lettera ai Romani: THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Romains*, suivé de *Lettre à Bernard Aygler, abbé du Mont-Cassin*; traduction et tables par Jean-Éric STROOBANT DE SAINT ÉLOY, o.s.b.; annotation par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy; avant-propos par Gilles Berceville, OP, Éd. du Cerf, Paris 1999; 651 p.

[61] *S. Th.*, I-II, q. 68, aa. 1 e 2 ad 3 e aa. 4 e 8; q. 111, a. 2 ad 2; a. 4 ad 4; II-II, q. 2, a. 9; q. 8, a. 5; q. 9; q. 19, a. 9; q. 45; q. 52, a. 1 e ad 3; q. 121; q. 139; III, q. 7, a. 5 ad 1; *Super Isaiam.*, 11; ed. leon., 1-28, p. 79-80, righe, 126-212; In ad Gal., 1, 15, lect. 4, n. 42; In ad Rom., 8, 30, lect.. 6, n. 707; Super Ioan., 6, 44, lect. 5, n. 935; 14, 17, lect. 4, n. 1915; ed. leon., 28, p. 79, *In 1 Cor.*, 12, 7, lect. 2, n. 725.

[62] *S. Th.*, I-II, q. 70. a. 1 e ad 1 e a. 2; q. 114, a. 3 ad 3.

[63] *Super Joan.*, 14, 17, lect. 4 n. 1916; *In 1 Cor.*, 12, 3; *Super Isaiam*, 14, 25; lect. 6, n.nn. 1958-1959; 16, 13, lect. 3, n. 2102; *S. Th.* , II,-II q. 177, a.1.

4. La «sequela» di Cristo

La teologia spirituale deve portare l'uomo alla sequela di Cristo, giacché egli è il modello e il cammino e la stessa «patria» che aspettiamo[65].

È evidente come tutta la teologia morale in san Tommaso parta dall'uomo visto quale immagine del Dio unitrino. La grazia soprannaturale viene da Cristo e dallo Spirito Santo[66] e il cammino della santificazione sarà proprio l'imitazione di Dio (Ef. 5,1). Sebbene nel trattato della teologia morale la realtà di Cristo sia sempre presente[67], essa ha un rilievo speciale nella III parte della Somma.

Quando l'uomo si domanda perché Dio si è fatto uomo, si possono dare soltanto ragioni di convenienza[68].

Proprio il considerare con devozione o pietà l'incarnazione, il cui mistero sorpassa l'intelligenza umana, svela al contemplante ragioni sempre più meravigliose[69].

L'amore verso Gesù è un aspetto molto importante nella vita di san Tommaso[70].

Gesù e venuto tra gli uomini affinché abbiamo vita e vita in abbondanza (Gv. 10, 10) e l'incarnazione di Cristo è l'espressione patente dell'amore di Dio per noi. Mediante le cose visibili siamo portati verso le realtà invisibili[71]. Dio si è fatto uomo affinché noi uomini diventiamo figli di Dio[72].

L'imitazione di Dio si avvera nel cristiano imitando Cristo, camminando nella sua sequela, specialmente in umiltà e amore. Cristo infatti ci ha detto: io vi ho dato esempio affinché, come ho fatto io, facciate anche voi (Gv 13, 15). Dio si è fatto uomo perché lo si possa imitare[73].

Dato poi che muovono più gli esempi che le parole, Cristo ci ha dato degli esempi di obbedienza, di umiltà, di costanza, di giustizia e di tutte le altre virtù indispensabili alla salvezza dell'uomo. L'esempio per eccellenza di Cristo è stata la sua obbedienza, ispirata nell'amore, fino alla morte in croce[74].

L'imitazione di Cristo non è puro moralismo, perché si attua mediante la grazia di Dio, lo Spirito, che conforma l'uomo a Cristo (Rom 8, 29). Soltanto Dio può comunicare tale assimilazione a se stesso[75]. La vita spirituale sarà portata dai doni dello

---

[65] *S. Th.*, I, q. 2, prol; III, prol.

[66] *Ad Ephes.*, 2,18, lect. 5, n. 121; *In Joan.*, 1, 16, lect. 10, n.121. Proprio nel *Catechismo* questo si afferma della causalità dei sacramenti, citando san Tommaso: *S. Th.*, III, q. 68. a. 8: dove si uniscono le due persone (CCE, nn. 1127.1128).

[67] *S. Th.* , I-II, qq. 68-114.

[68] *S. Th.*, III, q. 1, a. 2; *3 Sent.* d. 1, q. 1, a. 2; *Compendium theol.*, I, 200; ed. leon., 42, p. 158.

[69] *Summa c. gent.*, IV, 54, n. 3922 .

[70] Vedi J.-P. TORRREL, o.c., p. 126.

[71] *Summa c. gent.*, IV, 54, n. 3922. 3923. 3926; *Contra errores græcorum*, I, ed. leon. 40, pg A 72; *In Joan.*, 10. 1, n. 1366-1368; *In Joan.*, 14, 6, lect. 2-3, nn. 1865-1870.

[72] S. AGOSTINO, *Sermo* 128; PL 39, 1997; SAN TOMMASO, *S. Th.*, III, q. 1, a. 2:

[73] S: AGOSTINO, *Sermo* 371, 2; PL, 39, 1024; SAN TOMMASO, *In Joan.*, 13, 3, lect. 1, n. 1743; *S. Th.*, III, q. 1, a. 2; *Somma c. gent.*, IV, 54, n. 3928: *Compendium theol.*, I, 201; ed. leon. 42, p. 158.

[74] *In Joan.*, 13, 15, lect. 3, n. 1781; *In Joan.*, 15, 10, lect. 2, nn. 2002-2003; *S. Th..*, I -II, q. 34, a 1; III, q. 46, a. 3 ad 2 e ad 4; q. 50, a. 1; q. 51, a. 1; testo molto bello: *In Symbolum.*, 4, a. 919-924.

[75] *S. Th.* , I-II. q. 11. a. 1.

Spirito Santo, i quali in coloro che progrediscono decisamente nella propria perfezione spirituale, trasformano le virtù[76].

L'umanità (gloriosa) di Cristo è l'agente principale in questo processo della santificazione dei fedeli e nella causalità della grazia santificante e di quella sacramentale, in quanto essa è uno strumento o causa congiunta ipostaticamente alla divinità nell'unicità della sua persona divina. Perciò la grazia ci si dà normalmente attraverso i sacramenti, che attuano come strumento o causa separata e assumono tutta la loro efficacia o causalità dalla passione e risurrezione di Cristo, dal suo mistero pasquale, presente oggi nella vita della Chiesa principalmente attraverso i sacramenti[77].

San Tommaso ha trattato in 33 questioni della Somma teologica più che della teologia della «vita» di Cristo, della teologia dei «misteri» di Cristo, e questo in un senso circolare, cioè, il suo ingresso nel mondo, il suo progresso storico e la sua esaltazione alla gloria. La passione di Cristo richiama di fatto già la sua risurrezione quale causa efficiente e la sua realtà escatologica nell'essere giudice dell'umanità[78].

L'Aquinate afferma che è la risurrezione di Cristo a conferire efficacia alle azioni della «persona» di Cristo, non tanto perciò il suo corpo che risuscita quanto la potenza o virtù della divinità alla quale è unito. Proprio questa virtù o efficacia divina arriva ad ogni tempo e luogo, ed è in questa virtù o efficacia che si attua anche la nostra personale risurrezione nel tempo, quando Dio lo abbia deciso.

Dio offre a noi la santificazione o affiliazione adottiva mediante i sacramenti e anche mediante altre vie del Signore, sempre che ci siano in noi la fede e la carità[79].

San Tommaso afferma con molta frequenza che la nostra «conformazione», la nostra «configurazione» a Cristo, è in se stessa un'assimilazione a Dio nello Spirito Santo. Tale conformazione o configurazione si realizza specialmente mediante i sacramenti. Soltanto Dio è infatti la «causa» prima della grazia, mediante lo Spirito Santo[80]. È poi questo il modo in cui si edifica la Chiesa, quale corpo «mistico» di Cristo (cioè misterico o «sacramentale», che non è «misterioso o misteriosamente»[81]), nella quale ogni suo membro in grazia ha i compiti e diritti dell'essere profetico, sacerdotale e regale propri di Cristo[82].

---

[76] *In 1ª Cor*, 11, 1, n. 583; *De rationibus fidei*, 5, 973; ed. leon. 40, p. B 61.

[77] *S. Th.*, q. 112, a. 1 ad 1; III, q. 2, a. 6 ad 4; q. 62, a. 5; q. 61, a. 1 ad 2; I, q. 45, a. 5; *Summa c. gent.*, IV, q. 41, nn. 3798-3800.

[78] *S. Th.*, III, qq. 27 a 59; qq. 48 a 50. J.-P. TORRELL, o.c. pg 153..

[79] *4 Sent.*, d. 43, q. 1, a 2, sol. 1 e ad 3; *In ad Rom.*,10-11, n. 4900; *Super Job*, 19, 25, ed. leon. 26, p. 116, lin. 268-270; *S. Th.*, III q. 56, a. 1 ad 3; III, qq. 27-59; q. 49, a. 3 ad 1 e a. 1 ad 4 e 5; q. 48, a. 6 ad 2); *In 1ª Cor.*, 15, 12; lect. 2, n. 915; *In 1ª Thes.*, 4, lect. 2, n. 98; *4 Sent.*, d. 14 a. 43, q. 1, a. 2 ad 1 e 2.

[80] Conformemente ai dati trasmessi da J.-P. Torrel, san Tommaso tratta di questa «conformazione» 435 volte e, tra esse, 102 in relazione a Cristo; egli usa l'espressione «configurazione» 57 volte, tra esse 47 volte riferendosi alla nostra configurazione a Cristo e ai suoi misteri. Vedi J.-P. TORRELL, o.c. p. 163-164. *S. Th.* , I, q. 23, spec. a. 5; III, q. 2, a. a. 10; q. 6. a. 6; q. 7 , a. 11; q. 19. a. 4; q. 48, a. 1 e a. 2 ad 1; q. 49, a. 3 ad 3; q. 60, a 2; II-II, q. 85, a. 5; *Summa c. gent..*, IV, 55, n. 3944; *In ad Rom.*, 6, 3, lect. 1, n. 473; 8, lect. 3 e 4, nn. 651-653 e lect. 6, nn. 703-706; 8, 2, lect. 1, n. 606; *De potentia.*, q. 10, a. 4; *De veritate*, q. 29, a. 5.

[81] Ved. CCE, ed. ital. nn. 1333. 1380.

[82] *S. Th.* , III, q. 22, a. 1 ad 3; q. 63, a. 3; q. 67, a. 2; II-II q. 68, a. 3; *In Psal.*, 44, 5; *In Matth.*, 1, 1; lect. 1, nn. 19-20; *In ad Hebr.* 1, 9, lect. 4, nn. 64-66; *In ad Rom.*, 8, 33-34, lect. 7, nn. 719-720.

5. L'oggettività: la libera ricerca o il ritorno dell'uomo a Dio

La teologia spirituale deve anche trattare dell'uomo. Dio infatti ci ha parlato con le nostre parole e, sebbene si dia una chiara distinzione tra la natura creata e Dio, è ben conosciuta l'affermazione di san Tommaso secondo la quale la grazia di Dio non distrugge la natura, ma la porta a maggiore perfezione. La natura creata ha avuto un principio e avrà anche una fine, come dimostra il trattato di san Tommaso sulla creazione di fronte alla filosofia che ipotizzava un'eternità del mondo[83].

Nel campo della teologia spirituale è importante rilevare che la religione cristiana ha dato luogo ad alcune affermazioni di «disprezzo del mondo». In realtà tale atteggiamento si può avere unicamente di fronte al mondo del male o del peccato cioè in relazione a quelle cose che non portano a Dio. Le cose create, le cose «secolari», come si esprimeva la recente teologia della secolarizzazione, presente nel documento conciliare *Gaudium et Spes*, devono essere prese dai cristiani nel loro giusto valore e sempre sono lecite, anche se alcune possono essere d'impedimento alla vita religiosa in quanto tale, guidata ormai dai consigli evangelici[84].

La teologia spirituale in san Tommaso espone un movimento della creatura razionale verso Dio, al libero seguito del Salvatore, ove la tendenza al bene e alla divina somiglianza esiste, perché siamo capaci di Dio proprio in quanto siamo stati creati a Sua immagine[85].

6. Il realismo antropologico: unità sostanziale di corpo e spirito

Anche per la presenza di Dio nell'uomo vale il grande principio di san Tommaso secondo cui tutto quanto si riceve, viene ricevuto in maniera conforme a colui che lo riceve («quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur»). L'Aquinate, trattando specialmente della libertà, si è espresso frequentemente circa i valori dell'uomo, gli atti umani, l'essere l'uomo un composto sostanziale di materia e spirito, vero «microcosmo» ove tutto ricade sotto il controllo dell'anima[86].

San Tommaso fa notare che nell'aldilà, prima della risurrezione l'anima avrà un'inclinazione ad essere unita al corpo[87]. Giunge persino ad affermare che «la mia anima» non è il mio «io», giacché essa necessita del corpo anche per avere la capacità di pensare, capire o riflettere. Di fatto «le anime» vegetativa, sensitiva e intellettiva si trovano ciascuna inclusa in quella superiore. L'anima perciò non è un

[83] *2 Sent.* d. 9. q. 1, a. 8, arg. 3; *S. Th.*, I, q. 1, a. 8 ad 2; q. 46 a. 2; I-II, q. 99, a. 2 ad 1; II-II, q. 10, a. 10; q. 104, a. 6 e altrove; *Summa c. gent.*, I, q. 9; q. 32, a. 1.
[84] *S. Th.*, I, q. 65, a. 1 ad 1; I-II, q. 106, a. 1 ad 1; q. 108, a. 4; II-II, qq. 184. 186. 188.
[85] *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 3 ad 2; III, q. 9 a. 2 ad 3 ; q. 4 a. 1 ad 2 e in tanti altri testi; *De veritate*, q. 27, a. 3; *Summa c. gent.*, III, 24, n. 2051; 57, nn 2284.2334.
[86] *3 Sent*, d. 49, q. 2, a. 2 ad 1; *Summa contra gent.*, I, q. 73; II, q. 68, n. 1453; qq. 79 e 89, n. 1725.
[87] *S. Th.*, I, q. 76, a. 1 ad 6.

essere universale, ma una realtà personale, grazie alla quale posso dire: «io penso»[88].

Il realismo antropologico di san Tommaso lo porta a sottolineare il ruolo delle passioni, nel senso positivo di capacità di agire mediante le virtù[89]. L'appetito concupiscibile, cioè il desiderare con bramosia, come anche quello irascibile, cioè quello necessario per far fronte alle difficoltà, vanno regolati dalla ragione[90]. Ragione e virtù operano però non un dominio dispotico, ma politico, perché l'intelligenza e la volontà regolano in ordine alla libertà, che agisce quale «habitus» o facilità di esercizio. Quest'ordine naturale viene poi potenziato dalle virtù e da due cause o principi esterni: uno naturale, la legge; e un altro soprannaturale, la grazia. Non si esclude il diavolo, che può tentare l'uomo[91].

Aiutato dalla legge e dalla grazia l'uomo diventa veramente responsabile dei propri atti[92].

Si può affermare perciò che la teologia spirituale di san Tommaso è profondamente «intellettuale» e non «sentimentale», però conservando un giusto equilibrio sulla realtà dell'uomo, composto mirabile di materia e spirito.

La realtà più nobile che esista nell'universo è infatti la persona umana[93] e questa è chiamata alla beatitudine cui può giungere mediante l'aiuto della grazia che illumina la coscienza e la verità in una giusta sinderesi[94]. La vita eterna inizia nell'esercizio delle virtù teologali e sarà proprio la preghiera quella che illuminata dalla fede e portata dalla carità, darà consistenza alla nostra speranza. La beatitudine, verso la quale ci indirizza la teologia spirituale, è la visione di Dio in una vera comunione e comunicazione di amore o di carità, illustrata però dalla «luce della gloria» con la quale Dio ci eleverà a se stesso[95].

7. Vivere nella comunità umana ed ecclesiale

San Tommaso, come è risaputo, ha posto una chiara distinzione fra bene privato e bene comune[96], pur rilevandone la complementarità. Allo steso modo egli integra la teologia spirituale nelle vie delle due società alle quali il credente appartiene: la città terrena e la Chiesa.

San Tommaso tratta continuamente della Chiesa nel cammino dell'uomo verso Dio e nella sua relazione attuale con Cristo e con lo Spirito Santo. Di fatto noi viviamo «nella

---

[88] *S. Th.*, q. 76 aa. 1. 3 e 4; q. 84, a. 4; *In 1 Cor.*, 15, 19, lect. 22, n. 924.
[89] *S. Th.*, I, qq. 80.81; *De veritate*, q. 25, a. 1.
[90] *S. Th.*, I, q. 81, aa. 2.3; I-II q. 24, a. 3.
[91] *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 7; rispettivamente alle affermazioni fatte in sintesi: qq. 22- 48; 49-54; 55-70; 71-89; 90-108; 109-114; I, q. 114.
[92] *Comm. Etica Nicom.*, I, 13, ed. leon., t. 47/1, p. 47; *In 2 Cor.* 9, 7, lect. 1, n. 332; *S. Th.*, II-II. q. 133; qq. 129-133; *Sentent. libri Polititic.* I, 1 b, ed. leon. t. 48, p. A 78-79; *De veritate*, q. 5, a. 5 ad 4.
[93] *S. Th.*, I-II prol.
[94] *S. Th.*, I, q. 65, a. 2; q. 93, a. 2; I-II, q. 2 a. 8 ad 2; q. 19, a. 5; q. 113 a. 9 ad 2; II-II, q. 152, a. 4 ad 3; *Summa contra gent.*, III, 94-163; 111; 112, nn. 2855- 2860.
[95] *S. Th.*, I-II, q, q. 65 a. 5 ad 1; II-II, q. 17 a. 2 arg. 2; q. 17, a. 4 ad 3; q. 23, a. 1 e ad 1; q. 8 3; Super 2 Cor., 1, 21-22, lect. 5 nn. 44-46 e 5, 5, lect. 2, n. 161; *In 1 Tim.*, 1,5, n. 13; *Compendium theol.*, II, 9.
[96] *S. Th.*, II-II, q. 47 a. 10 ad 2; q. 58, a 9; *Summa contra gent.* III, 17; *Sent. libri Etic.* I, 2, ed. leon. t. 47, 1.

Chiesa dello Spirito Santo» e in essa siamo una vera famiglia («collegium»), entro il suo duplice potere spirituale e temporale[97].

8. Le fonti della teologia spirituale di san Tommaso

Come già è stato accennato, la fonte per eccellenza della teologia di san Tommaso è la Sacra Scrittura, citata con una profusione che fa vera meraviglia, come si può comprovare in ciascuna delle sue opere, specialmente quelle teologiche, e come appare nelle tabelle delle citazioni bibliche del Santo Dottore[98].

L'unico problema potrebbe essere che san Tommaso non disponeva del testo della Sacra Scrittura quale noi attualmente abbiamo, ma ciò non cambia sostanzialmente il suo valore.

Naturalmente anche san Tommaso ha attinto alla dottrina della Tradizione della Chiesa, sia nel suo Magistero, che nei diversi Padri o Dottori della Chiesa[99].

Infine merita un accenno l'esperienza continua della vita liturgica condotta da san Tommaso, e alla quale egli accenna con molta frequenza. Sebbene san Tommaso, coerentemente alla vita domenicana, usufruisse della dispensa dalla celebrazione solenne a motivo di altre occupazioni fruttuose, e non fosse presente nei giorni feriali all'intera celebrazione solenne o cantata, dimostra di conoscere bene i testi della liturgia domenicana, già unificata dall'anno 1259. Egli avrebbe potuto affermare come ha fatto il cardinale domenicano Ives Congar: «devo alla liturgia la metà della teologia che conosco»[100].

Conclusioni

a. Necessità assoluta della lettura diretta dei testi

Non proponiamo questa affermazione con leggerezza, perché sebbene lo studio di tante opere di san Tommaso sia assai pesante, soltanto nella lettura diretta è

[97] *Summa c. gent.*, IV, 76, n. 4130; *In Matth.*, 20, 25, lect. 2, n. 1668; *Super ad Ephes.*, 2, 19, lect. n. 124; *Super Psalmos*, 45, 5, n. 3.

[98] Ad esempio, nell'edizione francese del *Commenataire de l'Épître aux Romains*, ed. J-E. Stroobant de Saint-Éloy, o. c. nella nota n. 64, occupa le pp. 537-567.

[99] Per via d'esempio si può affermare con grande approssimazione questa proporzio-ne. Sant'Agostino: appare citato 9.173 volte; san Giovanni Crisostomo: 3.156; san Girolamo: 2.282; i tre Gregori, cioè san Gregorio da Nissa, san Gregorio da Nazianzo, e san Gregorio Magno: 2.433; il Pseudo-Dionigi: 1.957; sant'Ambrogio: 1.154; sant'Ireneo: 1084; Origene: 1.084; san Giovanni Damasceno: 978; sant'Ilario: 781; san Cirillo di Gerusalemme: 473; sant'Anselmo 284; san Basilio: 257; sant'Isidoro: 246; sant'Atanasio: 171; san Bernardo: 177; san Leone Magno: 100; san Giovanni Cassiano: 21; san Cipriano: 71; sant'Epifanio: 18; Teodoro di Mopsuestia: 16; Gelasio: 15; san Clemente, Papa, e Clemente d'Alessandria: circa 10 ciascuno; Tertulliano: 7. Non viene citato sant'Efrem.

[100] Denise S. BLAKEBROUGH, *Adiós al padre Ives Congar*, Madrid 1995, p. 41, in: Y. CONGAR, *Une vie pour la verité*. Jean Puyo interroge le Père Congar, Paris 1975, p. 30. Io stesso ho scritto sul tema A. GONZÁLEZ FUENTE, *La teologia nella liturgia e la liturgia nella teologia in san Tommaso d'Aquino*, in: «Angelicum» 74 (1997) 359-418; 551-601.

possibile trovare la ricchezza del pensiero del santo Dottore, che normalmente gli autori, non diciamo più i «commentatori» del passato, non possono percepire. Si trovano in san Tommaso delle sfumature, persino di carattere personale, che soltanto nella lettura diretta possono venire gustati o scoperti.

b. Bisogna valutare tutte quante le opere di san Tommaso

Effettivamente san Tommaso è una miniera di pensiero, sia per l'originalità filosofica che per la sua sistematizzazione della teologia. Penso che siano i commenti alla Sacra Scrittura dove più si è espansa l'anima spirituale e santa dell'Aquinate. A poco a poco tale opere saranno a disposizione dei lettori ma, oggi come oggi, questo si può avere in un semplice ma ricchissimo CD con tutte le opere di san Tommaso, del quale tutti abbiamo sentito parlare e che possiamo oramai comodamente usare.

c. La teologia spirituale di san Tommaso non ha un corpo organico ma, nei suoi diversi aspetti, si trova sparsa nella sua opera

Come appena abbiamo potuto intuire in questo breve percorso, la teologia spirituale di san Tommaso non ha un corpo organico, ma si trova sparsa in tutte quante le sue opere. Sempre però possiamo ritenere che la *Summa Theologiae* sia il sedimento di tante altre opere scritte da san Tommaso, il che non ci esime dal continuare ad esplorare tutte quante le sue opere. Si tratta però di un vero insegnamento sul cammino spirituale, sebbene non sia organicamente proposto come quelli, ad esempio, di santa Teresa di Gesù, o di san Giovanni della Croce, o di sant'Ignazio, o di fra Luis de Granada, OP, o di fra Louis Chardon, OP, e altri autori anche recenti.

Un possibile scenario futuro della Pontificia Università san Tommaso nel mondo digitale, e sempre più informatizzato, del prossimo millennio. Ovvero, la necessità di un rinnovamento strutturale della PUST*

Prof. Tommaso Stancati, OP

Le tecnologie informatiche e la nuova metodologia universitaria

Per entrare subito in argomento vorrei anzitutto sottolineare la necessità metodologica del tema dello sviluppo e del cambiamento della PUST di fronte ad un mondo culturale che cambia sotto ai nostri occhi.

Nella *brochure* di invito a questo convegno si dice molto opportunamente: "oggi ci troviamo in una situazione molto diversa da quella in cui molti di noi ci siamo formati". Questo vale soprattutto dal punto di vista metodologico e vale per tutte le facoltà che hanno fornito finora il loro contributo al Convegno. Non si può rimanere fermi: è necessario sviluppare nuove ricerche, nuove tecniche e metodi di ricerca, di studio, di insegnamento e di elaborazione delle idee perché si ottengano *nuove* acquisizioni, *nuovi* risultati in termini di efficienza e profondità, ma anche una serie di conclusioni, in tutti i rami del sapere, in questo gioco infinito del sapere umano, e possano così essere più utili al fine di sempre: la comunicazione o narrazione di Dio agli uomini.

In questo Tommaso ci è davvero maestro con tutte le *novità* da lui introdotte nell'allora consolidato metodo di ricerca, di studio e nell'affrontare le problematiche del suo tempo.

In secondo luogo aggiungo che si tratta comunque di trasmettere la verità di sempre, aperta sì allo sviluppo, ma con l'utilizzazione di una serie di strumenti di lavoro e di metodi didattici diversi dai precedenti, finora non presenti nel mondo accademico universitario, e provenienti dall'utilizzazione delle nuove tecnologie informatiche.

1. La situazione della PUST dal punto di vista tecnologico e informatico

All'inizio degli anni '80 fece il suo ingresso nella PUST il primo *Personal Computer*. Il suo uso si consolidò presso alcuni docenti in pochi anni. Da allora molto tempo è passato e ormai gran parte dei docenti della PUST utilizzano le tecnologie informatiche nell'attività universitaria. Questo accade non tanto per desiderio di assimilazione agli altri centri di studi, forse più tecnologicamente evoluti e con maggiori disponibilità finanziarie, e nemmeno per seguire soltanto un *trend* di natura

* L'intento di questa comunicazione è di natura metodologica e non toccherà, quindi, i contenuti.

sociologica, quanto perché si sono resi progressivamente conto dell'utilità, versatilità, duttilità ed efficienza dei *Personal Computer* come ausilio allo studio e all'attività didattica.

Attualmente molti docenti utilizzano il computer per preparare le lezioni, le dispense, gli articoli, i libri, le recensioni, etc.; da circa cinque anni alcuni docenti utilizzano anche la telematica: Internet innanzi tutto, e nella maniera migliore, per cercare bibliografie, leggere e prelevare testi di ogni genere, articoli, aggiornamenti, per partecipare a *forum* di dibattito su nuove problematiche etc.

Recentemente la realizzazione della Rete Informatica interna dell'Angelicum, agganciata al nodo telematico di URBE (Unione Romana Biblioteche Ecclesiastiche), ha fatto compiere un salto qualitativo notevole alla PUST attraverso l'utilizzazione massiva di Internet con un collegamento stabile e continuo ad alta velocità. A questo si deve anche aggiungere l'estrema praticità, per tutta una serie di problematiche, della posta elettronica. La PUST si è così aperta verso l'immenso mondo culturale esterno, apertura che si va sempre più estendendo man mano che gli utilizzatori si rendono conto della sterminata possibilità, in senso culturale e scientifico, dello strumento telematico. A questo aggiungiamo che la PUST è stata la prima delle Università Pontificie Romane ad avere un suo *sito Web*, fin dal febbraio 1996, (http://www.angelicum.org).

Tutto ciò ha consentito alla PUST, e in poco tempo, di rendersi conto progressivamente dell'orientamento, diffuso in tutto il mondo accademico, cattolico e non, verso la realizzazione di una nuova idea di Università, di un nuovo tipo di struttura accademica, che, senza rinnegare la metodologia e la didattica ormai consolidata da secoli, introduca però sensibili variazioni metodologiche al suo interno per garantirsi, anzitutto, un futuro reale e, in special modo, per offrire ai suoi studenti e docenti qualità e innovazioni costanti.

In base a quanto detto saremmo portati ad affermare che la PUST è notevolmente avanzata dal punto di vista dell'uso delle nuove tecnologie, che è quasi all'avanguardia rispetto ad altre strutture universitarie. In realtà le cose non stanno proprio così.

Quanto conquistato fino adesso rappresenta solo un primo timido avvicinamento alle nuove tecnologie che porterà in breve tempo, ma fatalmente, all'esigenza di interrogare la nostra istituzione universitaria circa le sue strutture, i suoi metodi e i fini che intende raggiungere.

In merito non si è, infatti, ancora operata, in maniera chiara, una scelta strategica; non c'è ancora una politica ufficiale dall'Università che vada in questa direzione e che abbia un progetto culturale universitario che dimostri di avere compreso l'importanza di questa rivoluzione nel mondo culturale del sapere e che sia disposta a predisporre le strutture necessarie e soprattutto a scegliere e formare i suoi docenti, stimolandoli molto in questa direzione. Se questa scelta didattica e metodologica si farà in tempi brevi, con chiarezza e mezzi finanziari adeguati, allora consentirà di conseguire molteplici vantaggi; anzitutto in termini di apertura e dialogo con la cultura mondiale di ogni genere; in secondo luogo, e soprattutto, potrebbe consentire

alla PUST di presentarsi al mondo universitario romano o europeo come una Università pilota nell'utilizzazione delle nuove tecnologie.

Questo significa che se pure ci sono attualmente delle strutture informatiche e telematiche nella PUST, tutto è ancora un po' troppo lasciato all'iniziativa personale, alla buona volontà di qualcuno o di qualche Istituto o Facoltà. E se ci sono lodevoli esempi di utilizzazione massiva dei nuovi strumenti di acquisizione ed elaborazione del sapere, si nota nello stesso tempo anche una notevole resistenza e passività o, peggio, indifferenza intellettuale di fronte alle nuove tecnologie, e questo sia nel corpo docente che in quello discente. È auspicabile, come vedremo, che questa scelta e questo progetto culturale vengano, invece, fatti propri dalla PUST al più presto, altrimenti si corre il rischio reale di rimanere fuori dallo sviluppo, fuori dal gioco.

L'urgenza della verità dovrebbe far emergere invece l'audacia e il rischio della scommessa tecnologica. Proviamo a pensare a quali risultati sarebbe giunta una mente come quella di Tommaso d'Aquino se avesse posseduto gli strumenti e le banche dati testuali che abbiamo noi oggi, cioè quelle relative al mondo biblico, semitico, patristico, teologico, liturgico e magisteriale, lui che era sempre in perenne ricerca di testi sicuri, dei Padri o dei filosofi del passato, da consultare, studiare, meditare.

2. I versanti dello sviluppo e le prospettive: alcuni brevi esempi.

L'insegnamento e la ricerca: la tradizionale lezione magistrale continua ad essere tenuta e considerata valida perché nulla potrà mai sostituire il diretto rapporto interpersonale di comunicazione fra docenti e studenti.

Io credo però che ad essa vada affiancato un sempre più massiccio uso strutturale delle tecnologie informatiche. Ciò significa che i docenti devono imparare ad allargare costantemente il loro raggio d'interesse specifico, spendendo un po' del loro tempo nell'acquisizione e nell'uso degli strumenti del lavoro di ricerca: oltre all'uso del computer, anzitutto la conoscenza e la consultazione abituale delle banche dati testuali. Oggi ne abbiamo di ogni genere: i *cd rom* che contengono tutte le versioni antiche e moderne della Bibbia, con analisi logiche, sintattiche, morfologiche, con annessi atlanti biblici di ogni genere, commentari, concordanze etc.; i *cd rom* che contengono tutti i testi del padri della Chiesa, e che consentono ricerche semplici e complesse in modo ipertestuale; tutti gli autori classici della letteratura greca; tutti i testi filosofici occidentali o orientali; le *opera omnia* di un notevole numero di grandi teologi del passato: san Tommaso in testa, e fin dal 1940.

Tutto questo proprio in quella prospettiva di cui si è già parlato in questo convegno: la necessità del ritorno alle fonti, l'urgenza di consultare direttamente i testi e non i commentatori, di esplorare in senso semantico, lessicologico, lessicografico etc. quei testi ad es. di Tommaso d'Aquino, o dei Padri o della Scrittura che nascondono ancora ricchezze enormi, visto che mai nessuno, neanche i Padri, ne ha ancora colto il *sensus plenior.*

Ebbene, con questo tipo di raccolta di dati oggi in nostro possesso e con l'esplorazione ed elaborazione successive dell'analisi, potrebbe accadere ai nostri tempi qualcosa di nuovo nella ricerca e nella didattica, qualcosa che non è mai accaduto prima nella storia: che cioè le ricerche possano raggiungere una misura di grandezza tale da far diventare possibile l'antico miraggio dell'oggettività della ricerca, della ricerca completa su uno o più argomenti, almeno da alcuni punti di vista, come quelli ricordati. L'oggettività potrebbe non essere più un'illusione o un'utopia!

Ciò significa che con queste nuove metodiche, il momento dell'analisi sfuggirebbe alla condanna che sempre l'ha accompagnata durante i secoli: la parzialità dell'indagine sulla verità. Quale certezza abbiamo mai avuto, su questa base, che la sintesi e il contenuto costruiti da questo o quell'autore su quell'analisi particolare risultassero davvero autentiche e non fossero, invece, il frutto di una lettura soggettiva di pochi testi o non fossero, comunque, conclusioni parziali e limitate? Questo atroce dubbio, questa condanna metodologica potrebbe avere i mesi, o gli anni, contati.

Di conseguenza si sente la necessità della formazione di una classe docente aperta e competente, non tanto dal punto di vista tecnologico, ma da quello della metodologia didattica e del suo utilizzo, che sappia produrre questo tipo di indagini utilizzando queste nuove metodologie. Ciò implica la necessità di introdurre nella *ratio studiorum* della PUST nuovi paradigmi metodologici, aggiornati e contestuali alle nuove tecnologie.

Lo studio e la ricerca: per quanto riguarda gli studenti, lo studio non può più limitarsi alla sola *acceptio rerum*, al solo libro di testo e agli appunti presi in classe, per quanto soprattutto questi ultimi siano da considerarsi come l'elemento più creativo della *receptio* dello studente. Per i docenti vale più o meno la stessa obiezione: non si può più studiare un tema o una problematica sulla base di una più o meno grande bibliografia. Tutto questo potrebbe non bastare più! Sia il docente che lo studente dovranno essere molto più impegnati di quanto lo siano adesso, e lo saranno proprio perché sollecitati ambedue da questa nuova didattica e ricerca menzionate prima, ad usare senza pregiudizi, ma con sacrificio, i nuovi strumenti di analisi in una dinamica di collaborazione reciproca e attiva, proprio quella che ammiriamo nei racconti delle dispute pubbliche dell'epoca di Tommaso.

Di conseguenza si sente la necessità di una formazione istituzionale, anche tecnica, degli studenti all'uso degli strumenti informatici.

Le Biblioteche: potrebbero anch'esse non bastare più così come sono adesso: depositi, più o meno abbondanti, di testi. Lo schedario del prossimo futuro potrebbe diventare universale, anzi lo è già. Ma l'orientamento dei progetti informatici più vasti non è neanche quello di consentire all'utente di consultare soltanto le schede dei libri disseminati a milioni nelle biblioteche di tutto il mondo, quanto di consentire all'utente l'accesso diretto ai testi, nella loro forma integrale, in lingua originale o in traduzione: insomma il testo digitale "qui e subito". E naturalmente questo significa

che non esiste più alcun limite alla ricerca delle bibliografie, dei documenti, delle fonti, degli strumenti di studio computerizzati. Tutto il sapere universale è qui e adesso, in una forma disponibile a future elaborazioni. Quanto c'è da fare in questa direzione! Se pensiamo che siamo ancora alla catalogazione, informatica per fortuna, ma dei soli frontespizi dei libri!

Le Tesi: molti studenti fanno ancora le ricerche in maniera tradizionale, su di un campione di testi, di studi, di fonti e su quel campione costruiscono il loro contributo alla ricerca. Anche questo metodo di ricerca potrebbe non bastare più. Sono già una realtà le prime tesi realizzate non solo con l'ausilio del computer, questo ormai è un dato assodato e comune, ma realizzate utilizzando gli strumenti informatici finalizzati ad estrarre ed elaborare i significati, il sistema del dizionario tematico di uno o più autori o testi ad es. del magistero o dei Padri della Chiesa, a sottoporre ad ermeneutica lessicale l'interpretazione complessiva e globale di un'opera, di un'autore, di un testo per approfondire la ricerca, soprattutto per estenderla in maniera prima impensabile, grazie alle citate collezioni e banche dati testuali, che contengono in forma totale l'indicizzazione meticolosa dei testi.

Le Riviste: meriterebbero un capitolo a parte, ma l'orientamento che viene dall'informatica è di non editarle più nel tradizionale modo cartaceo, bensì in formato digitale. Questo nuovo tipo di edizione, già attuato per diverse centinaia di periodici, spesso ancora in forma mista: cartacea e digitale, consentirebbe l'immediata spedizione della rivista presso tutti gli abbonati, sparsi per il mondo, attraverso la rete mondiale dei computer, con un enorme risparmio di tempo e denaro e consentirebbe, soprattutto, l'immediato accesso agli articoli, agli studi, agli atti dei convegni, accorciando in maniera drastica lo sviluppo delle ipotesi di ricerca, e suscitando, nello stesso tempo, un'eco immediata presso gli studiosi. Se pensiamo invece a come si svolge ancora oggi e quanto tempo richieda (alcuni mesi!) la redazione e pubblicazione di una rivista, ad es. la nostra Rivista *Angelicum* (ricezione degli articoli, valutazione degli stessi, stampa, correzione delle varie bozze, rilegatura, imballaggio, affrancatura, spedizione), c'è davvero tanto da fare in questa direzione.

La partecipazione ai congressi via Internet: è ormai una realtà. E consente di partecipare al convegno o al dibattito senza spostarsi, senza la necessità di intraprendere scomodi viaggi, con la possibilità reale di intervenire nella discussione in audio e video attraverso una modalità di alta tecnologia sempre più in uso: il *forum* avanzato.

Per non parlare dell'aggiornamento continuo che è possibile ottenere attraverso l'iscrizione (in genere gratuita) a una o più *mailing list* delle agenzie di stampa e d'informazione cattoliche, delle associazioni più diverse di teologi, religiosi, missionari, operatori del volontariato, della pastorale, degli studiosi di teologia ecumenica, morale, Sacra Scrittura, etc. etc. Questa nuova modalità di dialogo culturale consente di entrare in comunicazione costante con le persone più varie ma

accomunate da uno stesso ambito di ricerca e di studio, in un clima di collaborazione e di aiuto reciproco, con la possibilità molto concreta che nascano progetti comuni di indagine, realizzati a più mani e in contemporanea, in diverse parti del mondo. Una strada senz'altro interessante e aperta ai più suggestivi sviluppi.

3. Le Università "virtuali": una realtà, non un'utopia.

Infine un ultimo punto: a mio parere, la grande sfida delle università tradizionali in questi prossimi anni. In questo caso si tratta non solo di estendere il più possibile l'acquisizione e l'utilizzazione di tutti gli strumenti informatici segnalati prima, ma della possibilità che **l'intero impianto universitario (Docenti, Studenti, Autorità Accademiche, Segreteria, Biblioteca, Corsi, Seminari, Gradi Accademici, etc.) possa essere trasferito su piattaforma digitale e virtuale: le università via Internet.** Una vera sfida per il futuro!

Che non si tratti di un'utopia è dimostrato dal fatto che attualmente, in ambito cattolico, sono già due le coraggiose iniziative intraprese in questa direzione. L'ambizioso progetto viene da due paesi europei: la Francia e la Spagna, ma da un'unica famiglia religiosa, da sempre coinvolta con il mondo universitario: quella Domenicana.

Il primo esperimento è sponsorizzato dalle Province Domenicane di Spagna che hanno costituito la **Escuela de Teología Santo Tomás de Aquino via Internet:** indirizzo telematico: http://www.dominicos.org. La Facultad de San Esteban, partecipa a questo progetto interprovinciale che intende rivolgersi all'immenso bacino di utenza linguistica della Spagna e di tutto il Latino-America.

Il corso ha già avuto un anno di prova e di iniziazione e, visto il successo dell'iniziativa, nel gennaio 2000 inizierà ufficialmente la sua attività. Le migliaia di iscrizioni ricevute hanno costretto la direzione della Scuola a limitarne temporaneamente il numero per dare intanto inizio ad un triennio di corsi, in lingua spagnola, con docenti che hanno realizzato *ad hoc* trattazioni di materie bibliche, dogmatiche, morali, di diritto canonico, etc. Ogni studente che lo desidera potrà essere accompagnato nel suo studio da un docente mediante appuntamenti fissi da realizzarsi in Rete in *chat mode*, un modo interattivo di collegamento Internet, oppure mediante un più raffinato collegamento audio e video *(netmeeting)*.

La scuola di teologia spagnola non ha però come finalità il conferimento dei gradi accademici. Per questo fine rimanda all'altro esperimento di Università telematica, DomUni, di cui parleremo fra breve. Ciò significa che nel caso della Escuela si tratta di una scelta popolare e molto coraggiosa, come si può capire da queste parole di presentazione dell'istituto: *"Queremos aportar una ayuda a cuantos deseen una mayor profundización en el contenido de la fe. Queremos, también de esta forma, colaborar en la tarea de la Nueva Evangelización de cara al próximo milenio. Dado que Internet es otro medio nuevo, con una serie de facilidades en tiempo y en economía, nos lanzamos a ofrecer una iniciación a la teología por este medio.*

Ofrecer contenidos accesibles a la mayoría de creyentes con una formación básica (catequistas, monitores de grupos de reflexión cristiana, etc...)".

La *Escuela* prevede anche un *foro de debate* di tematiche, l'accompagnamento tutoriale degli studenti (a richiesta) e altri servizi. Problematiche non ancora risolte, ma affrontate, sono quelle relative alla sicurezza dei dati, alla certezza dell'identità degli studenti e alle prove di esame.

Il secondo esperimento di università virtuale è, come detto, il progetto **DomUni**, l'Università Domenicana, indirizzo telematico: http://www.Domuni.org. Si tratta per ora di una *Université de sciences humaines et religieuses sur Internet.*

A differenza dalla Escuela spagnola, DomUni si presenta come un progetto più universale: con una frase un po' ad effetto il p. H. Ponsot afferma che si vuole portare *le savoir sur l'homme et sur Dieu jusqu'aux extrémités du monde.* Anche questo ardito progetto è frutto della collaborazione fra Province Domenicane: quelle di Toulouse e di Francia, ed è attualmente in fase di realizzazione, ma non è ancora ufficialmente partito.

DomUni intende inoltre affrontare il problema del riconoscimento dei gradi accademici e offrirà prossimamente i seguenti corsi: *1.Sciences bibliques, 2.Théologie, 3.Philosophie et éthique, 4.Histoire et sciences humaines (à venir), 5.Sciences des religions (à venir).*

Anche *DomUni* prevede l'accompagnamento tutoriale, su richiesta dello studente, un *forum*, già attivo e molto vivace, di discussione teologica, e tutta una serie di servizi: biblioteca e altro. Anche in questo caso non sono stati ancora risolti i problemi relativi alla sicurezza dei dati, all'identità degli iscritti e alle prove d'esame.

In tutti e due i casi si tratta di esperimenti coraggiosi, degni della più alta considerazione e del più caldo incoraggiamento.

Conclusione

Tutto questo significa forse l'inizio della fine del ciclo di studi residenziale? Le università tradizionali devono tremare presentendo la loro fine? Non credo. Comunque queste iniziative rappresentano una scelta coraggiosa, frutto di un'attenta osservazione della realtà, ma indicano anche che qualcosa sta per cambiare, che bisogna sviluppare nuove vie di didattica e di studio, perché lo esige la crescita culturale generale della popolazione mondiale, perché lo esigono i desideri di conoscenza dei misteri della fede dei credenti sparsi in tutto il mondo, perché lo esige la cattolicità della Chiesa.

Le iniziative come quelle appena descritte portano con sé una serie di problemi, primo fra i quali il tipo di riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa (la questione dei titoli), ma hanno innumerevoli pregi: anzitutto la bellezza dell'idea: aprirsi verso l'esterno, superare la tentazione della ghettizzazione culturale; in secondo luogo lo scopo più pratico: raggiungere migliaia, potenzialmente milioni di persone che altrimenti non potrebbero avere accesso alla cultura teologica accademica se non a

costo di gravi sacrifici economici o superando difficoltà di ogni genere (pensiamo a coloro che abitano lontano dai centri universitari, ai poveri, alle monache, alle religiose, ai religiosi, ai laici impegnati e sparsi nei cinque continenti, etc. etc.). Di fronte a questi possibili numeri di iscritti alle Università virtuali, la preoccupazione per i nostri faticosi 1200-1300 studenti annuali sembra davvero una piccola cosa!

Ecco allora la domanda e la provocazione finale: di fronte a queste sfide della cultura di oggi e della diffusione planetaria di una **nuova idea di Università**, potrà mai la PUST sottrarsi ad una verifica e alla costruzione di un nuovo progetto che la proietti nel nuovo millennio?

Se tutti, come credo, desideriamo il rinnovamento e il rilancio della PUST, le piste indicate sono certamente uno dei mezzi per realizzarlo, una via nuova verso il futuro.

Istituto San Tommaso. L'origine e il suo futuro

Prof. Giacomo Grasso, OP

L'attuale *Istituto San Tommaso* nasce al di dentro della nostra Pontificia Università nel 1983.

Esistono nell'Ordine numerosi Istituti San Tommaso. Qui a Roma, con una sua indipendenza dalla PUST si danno le "Giornate romane" prima coordinate dal prof. D. Mongillo e ora, su nomina del Maestro dell'Ordine, dal Prof. B. Prella. A Chieri è attivo l'Istituto San Tommaso con il suo *Progetto Tommaso*. Mentre le "Giornate romane" raccolgono una sessantina di Docenti, ricercatori, ecc. dei quali sui 25-30 presenti ogni anno e per lo più non italiani (tedeschi, olandesi, francesi), il *Progetto Tommaso* raduna soprattutto italiani provenienti da diverse Università di Stato o dalla Cattolica; non si può dimenticare, a livello internazionale, la S.I.T.A. (Società Internazionale Tommaso d'Aquino). In Francia a Parigi (St. Jacques) e a Tolosa esistono due Istituti San Tommaso con diversa impostazione e organizzazione. Si è a conoscenza dell'impegno nella ricerca su san Tommaso negli U.S.A. (Prov. di S. Giuseppe) del Prof. Di Noia (esperto dell'episcopato U.S.A. per il settore dogmatico). All'Università di Tokio il Prof. Jean Maiamoto, OP, propone il suo corso sulla "cultura europea" sui testi di San Tommaso. Esistono un po' in tutto il mondo studiosi che si propongono, direttamente o indirettamente, lo studio di Tommaso. È giunto in questi giorni all'Istituto una lettera via e-mail di uno studioso della National University of Singapore, Mr. Jude Chua Soo Meng, desideroso di far pubblicare dalla rivista *Angelicum*, da lui ritenuta espressione dell'Istituto, uno scritto che difende l'interpretazione che p. R. Garrigou-Lagrange dà di un testo di san Tommaso tratto da Aristotile e criticata dal prof. W. Norris Clarke, S.J.

Sezioni della S.I.T.A. esistono in vari Paesi del mondo. Non poche lettere giungono anche da Paesi molto lontani per aver informazioni sul nostro Istituto San Tommaso.

Ma questo Istituto nato nel 1983 e con una storia un po' curiosa dal CG di River Forest (1968), che cosa ha fatto e cosa pensa di fare?

Da un'indagine sugli *Status personalis* e sui *Calendari* e su *Rassegna di letteratura Tomista* non risulta praticamente nulla se non che si chiamava "Centro di Studi Tomistici" nel 1984-1985 e 1985-86 con un programma che utilizzava quanto, legato a san Tommaso, c'era nelle diverse Facoltà o Istituti della PUST. Nell'anno 1986-1987 il messaggio è laconico (si usino i diversi corsi). In questi anni ne è Direttore/Preside p. Spiazzi. Seguono gli anni 1987-1988; 1988-1989; 1989-1990; 1990-1991 in cui il Preside del "Centro" ormai diventato *Istituto di Studi Tomistici* nel 1986-1987 e infine Istituto San Tommaso, è p. Lobato che prepara un intenso programma (al mercoledì) cui partecipano mai più di 10 studenti. Si propone la partecipazione ai Congressi S.I.T.A. e alle "Giornate

romane". Nei due anni accademici 1991 e 1992 manca un Preside e un programma. Nell'anno accademico 1993-1994 c'è come Preside p. Lorenz che inizia anche le pubblicazioni (Studi 94, 95, 96, 97/98, questi ultimi curati da me e dal dott. Serafini). I Corsi sono di tipo istituzionale a buon livello, per la qualità dei Docenti. Gli Studenti nell'Anno Acc. 1993-94 sono circa 100, nell'anno successivo circa 60; nell'anno seguente, l° del nuovo ciclo 7, e nel 2° del nuovo ciclo 8. Di essi solo 4 hanno una preparazione accademica sufficiente. Siamo nell'anno accademico 1997/98. Nei due anni accademici successivi, 1998/1999 e 1999/2000, quest'anno, le richieste di iscrizioni sono rispettivamente tre e quattro. Il Corso non viene svolto. Però nel 1998/1999 viene pubblicato un volume, *Studi 1997/1998* dal titolo "*Vita quaerens intellectum*", titolo dovuto al defunto p. L. Boyle.

Stiamo dedicando quest'anno accademico 1999-2000 alla ricerca di una impostazione degli studi offerti dall'Istituto San Tommaso che insieme corrisponda al dettato dei CG 1968 e 1983, senza pretendere di sostituirci alle istituzioni già esistenti in Roma, in Italia e nel mondo, ma cercando di corrispondere a quanto richiesto sia dal CG 1968 che dal CG 1983. Non si tratta né di fornire l'occasione a studiosi e ricercatori di tutto rispetto di veder pubblicate le loro opere (anche se "Studi" continuerà le sue pubblicazioni, almeno per quest'anno accademico) né di fornire a Studenti che non conoscono san Tommaso l'occasione di conoscerlo (ci sono Corsi offerti dalla Facoltà di Filosofia e di Teologia, e Seminari, che possono offrire questa opportunità e ci sono già Studenti di altre Pontificie Università che utilizzano questa opportunità).

La linea sulla quale ci si sta muovendo, anche spinti dall'Enciclica *Fides et ratio* e nel suo insieme e nei nn. 43-45, è quella di offrire di concerto con le più prossime, geograficamente, istituzioni consimili, e cioè le "Giornate romane", il *Progetto Tommaso* di Chieri (Torino), l'Institut St. Thomas di Parigi e quello di Tolosa e chiedendo l'intervento dei principali studiosi che dedicano il loro lavoro a Tommaso, al suo tempo, alle sue opere e alla sua attualità, ai membri dell'Ordine dei Predicatori ed ad altri studiosi o studenti già muniti di un Dottorato o almeno in corso di preparare il c.d. "Dottorato di ricerca" delle Università della C.E.E., o un semestre, o un trimestre, di approfondimento dello studio delle opere di san Tommaso e del suo contesto culturale, allo scopo di realizzare – nell'Ordine dei Predicatori – quanto richiesto dai CG citati, e di offrire al mondo dello studio della medievistica storica, filosofica, teologica e al mondo della filosofia contemporanea, quello che *Fides et ratio* richiede. Trattansi, nel nostro caso, non già di una Lettera enciclica ma di una semplice "offerta". Non pretendiamo quell'ascolto che FR domanda, ma ci poniamo all'attenzione delle Province dei Frati, dei Monasteri, delle Congregazioni, degli Istituti secolari e del Laicato dell'Ordine, nonché di altri, ministri ordinati, religiosi, laici interessati ad usufruire della nostra "offerta" che, allo stato di ciò che siamo riusciti ad elaborare, anche stimolati dai citati nn. di FR, potrebbe comprendere: su un trimestre (metà ottobre / fine gennaio o un semestre che continui da metà febbraio a fine maggio); tre (o

sei) incontri con un Maestro; sei (o dodici) incontri tutoriali (diversificati a seconda delle scelte compiute) per arrivare – utilizzando la partecipazione alle "Giornate romane" e/o al *Progetto Tommaso* – all'elaborazione di un lavoro giudicato "pubblicabile", o dagli *Studi* dell'Istituto San Tommaso, o da *Annali Chieresi* o, eventualmente, da *Revue Thomiste*, o da altra pubblicazione che intenda collaborare alla nostra "offerta".

1° Allegato

Un po' di storia dal Capitolo Generale (CG) di River Forest (1968) al CG Bologna 1998.

Il CG di River Forest (1968) affida al Maestro dell'Ordine il compito di provvedere a che la PUST abbia un "centrum altioris investigationis doctrinae S. Thomae" (*Acta*, n. 76).

Al CG di Tallagh (1971) nella Relazione del Maestro dell'Ordine si afferma che nel 1970 è stato costituito presso l'Angelicum un *Centrum altioris investigationis doctrinae S. Thomae*.

Al CG di Napoli (1974) si comunica che la Commissione capitolare De Studiis ha esaminato la relazione di fr. R. Sigmond, Preside del *Centrum* ect., istituito presso la PUST a norma di quanto richiesto a River Forest nel CG 1968 (*Acta*... n. 76).

Al CG di Quezon City (Manila) 1977, non si fa cenno al *Centrum*. Al CG di Walbenberg (1980), non si fa cenno al *Centrum*.

Al CG di Roma (1983) in *Acta*... n. 185 b si dice: "Dalla PUST sia organizzato un centro proprio di studi tomistici in cui siano formati, scientemente ed essendone disposti, i predetti (cfr. n. 185 a) docenti per il futuro. In questo senso può evolvere la Sezione Tomistica della Facoltà di Teologia della PUST, con la collaborazione della Facoltà di Filosofia e il così detto "Istituto San Tommaso" (Centre de Hautes Etudes et Recherches sur saint Thomas d'Aquin)".

Da allora nessun CG si è più occupato dell'argomento.

2° Allegato

Si riportano Autori e titoli dei quattro volumi editi dal 1995 al 1999 dall'Istituto San Tommaso. I primi tre, e di essi Studi 1995 (il secondo pubblicato) è particolarmente importante per la presentazione del rapporto mondo arabo/san Tommaso, sono stati curati da p. D. Lorenz, OP e dal dott. S. Serafini; il quarto da p. Giacomo Grasso, OP e da S. Serafini.

Mentre i primi tre avevano come editore lo stesso Istituto e dunque una particolare difficoltà di diffusione, il quarto è stato edito da Millennium Romae che dovrebbe occuparsi anche delle ampie giacenze di *Studi 1995* e *1996*, mentre *Studi 1994* è del tutto esaurito.

3° Allegato

L'Istituto S. Tommaso – se si vuole che continui a vivere secondo le indicazioni del CG di Roma (1983) – necessita di uno *Statuto* e di un *Regolamento* da allegare agli Statuti della PUST.

Anche quando l'Istituto San Tommaso ha funzionato (non sta a me dire se eseguendo la volontà del legislatore, CG di Roma 1983, o no), l'ha fatto attraverso l'unica figura che gli appartiene istituzionalmente, il Preside. Un minimo di struttura è necessaria perché non avvenga che una semplice malattia o un imprevisto blocchi il tutto.

Formazione e ricerca come servizio alla fede e all'uomo

Prof. Loretta A. Infelisi

Il dramma contemporaneo della contrapposizione tra fede e ragione "la nefasta separazione" (FR, n. 45), contrapposizione che ha determinato non solo una "crisi di fiducia nella ragione" cioè un suo impoverimento con la caduta nel nichilismo, ma anche un impoverimento della fede stessa, spesso sfociata nel fideismo irrazionalistico o nell'esperienzialismo correndo il rischio di non essere più una proposta universale (FR, n. 48), sicuramente è il punto nodale su cui si sviluppa e articola l'ultima Enciclica *Fides et ratio*.

Partire dall'analisi della situazione del pensiero contemporaneo, un pensiero che spesso è stato definito "debole" cioè frammentato, relativista e nichilista perché considera finito il tempo delle certezze e rinuncia alla domanda di senso, alla domanda metafisica è la constatazione di una situazione non normale per la ragione. Il Papa ha visto, come dice Cottier, che la ragione soffre del dubbio in se stessa, è malata, e ne vuole invece recuperare il ruolo, la sua autentica dimensione, ribadire al mondo la sua forma: il cercare ulteriore, la sua capacità di verità, il suo essere per la verità: "orientata alla verità in se stessa, fornita dei mezzi necessari per raggiungerla" (FR, n. 28).

Se dunque una buona fetta della filosofia del nostro tempo ha ritenuto che la mente umana non ha la capacità di giungere a conclusioni più generali (metafisiche), dandosi un compito minore, quello di spiegare perché il compito maggiore non è perseguibile, l'Enciclica richiamandosi alla tradizione più autentica del pensiero cristiano, ai grandi nomi che lo hanno definito, *in primis* a Tommaso, ha ribadito che questo compito maggiore può e deve essere perseguito se non si vuole tradire e lo statuto della ragione e il ruolo della fede.

Così in contrasto con l'odierno clima filosofico-culturale (da una parte antimetafisico o postmetafisico, dall'altra critico cioè mai costruttivo positivo ma sempre relativo), il Papa rilancia lo statuto di una ragione forte, di una ragione cioè che conscia di se stessa, proprio perché capace di verità, coglie che essa stessa non può esserne la fonte, che la verità la trascende e che, se non vuole tradire se stessa, deve rivolgersi al suo fondamento (FR, n. 49).

Si delinea in maniera sempre più chiara lo statuto della ragione cui fa appello l'enciclica, una ragione che "riesce ad intuire (è l'intuizione intellettiva di Tommaso) e a formulare principi primi e universali dell'essere" (FR n. 4) E la ragione con capacità metafisica. Invitare a pensare con una ragione aperta all'assoluto, cioè che si riconosce capace ma insufficiente a offrire una visione completa – dove assoluto significa la luce della Rivelazione – e rinsaldare il rapporto fecondo nel rispetto delle autonomie tra ragione e fede, credo siano i messaggi forti dell'Enciclica. Allora diventa chiaro anche lo scopo: il favore verso la filosofia, verso la forza del pensiero speculativo aperto alla trascendenza e alla verità è l'arma contro ogni scetticismo

dilagante che non solo confonde l'animo umano, ma soprattutto offusca la ricerca di Dio, svuota di senso la stessa fede, ne impedisce la retta comprensione.[1]

Come guida alla riflessione sviluppata dall'Enciclica sul vitale rapporto per il pensiero tra ragione e fede, per una retta impostazione filosofica che rispetti l'autonomia di entrambe ma ne solleciti la sinergia, il Papa addita il pensiero di Tommaso: "nella sua riflessione, infatti, l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto in quanto egli ha saputo d(fendere la radicale portata della Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione" (FR, n. 78).

Se il modello a cui rifarsi è dunque il "Dottore Angelico" l'appello al coraggio di recuperare la dimensione di autentica saggezza e verità, del pensiero filosofico, va ai filosofi e a quanti insegnano filosofia (FR, n. 106). Sembra quindi scontato che il luogo più idoneo per raccogliere l'invito pro filosofia testé delineato dall'Enciclica, non possa che essere l'ambiente universitario, e per la PUST, per il costante e puntuale rimando al pensiero tomista l'invito, credo, sia non solo una sollecitazione forte ma un obbligo intellettuale.

Ora, all'interno di questo contesto universitario, l'Istituto Mater Ecclesiae assolve la funzione specifica della formazione come servizio verso quei credenti che impegnati come studenti svolgono un'attività di ricerca finalizzata all'inserimento competente in quelle strutture, quali la scuola o i luoghi della catechesi che tanta rilevanza hanno sull'educazione delle coscienze. Pertanto, in funzione del preciso compito che l'Istituto svolge, mi sembra quanto mai importante focalizzare lo sguardo sulla circolarità della feconda relazione fede e ragione, così come ci sollecita l'Enciclica e la dottrina di Tommaso. In particolare, mi sembra opportuno concentrare queste brevi note su tre punti impliciti a questo delicato rapporto, il primo dei quali verte sulla ragionevolezza della fede.

I nostri studenti, infatti, futuri insegnanti e educatori dovranno essere formati, se vogliono essere credibili testimoni nel loro delicato lavoro quotidiano, a "rendere ragione della fede" (cfr. 1 Pt 3,15). Devono cioè essere in grado di mostrare come "la verità che proviene dalla Rivelazione è, nello stesso tempo, una verità che va compresa alla luce della ragione" (FR, n. 35). Una fede, infatti, che non riuscisse ad esprimere il suo contenuto con categorie anche razionali, una fede privata del suo riferimento alla ragione, non sarebbe una proposta comunicabile universalmente e ricadrebbe nelle categorie del soggettivo e dell'esperienziale. Pertanto "l'oggetto creduto deve essere ragionevole, non contraddittorio"[2]; "La Fede se non è pensata è nulla" (FR, n.79).

Un secondo elemento da prendere in considerazione nel fecondo rapporto tra ragione e fede è la capacità di dialogare anche con prospettive diverse da noi. Il nostro tempo e il nostro ruolo di insegnanti e educatori ci chiede come chiese a Tommaso, di entrare in dialogo con pensieri estranei, molte volte ostili, spesso diffidenti. Ci chiede

[1] Antonio LIVI, "Fede e Ricerca", *Grande Enciclopedia Epistemologica*, n. 118, pag. 12.

[2] Mario TOSO, "La Fede se non è pensata è nulla", in: *Fede e Ragione*, Biblioteca di Scienze religiose n.148, LAS Roma, pag. 124.

di metterci a confronto sui problemi vitali dell'uomo, senza sterili polemiche, mettendo da parte ogni egemonia preventiva. È necessario, quindi, che la formazione si apra sempre più al confronto diretto con filosofie e culture diverse dal cristianesimo, privilegiando ogni percorso che aiuti tale scopo con uno sguardo attento al primo veicolo di ogni relazione umana, il linguaggio in tutta la sua problematicità, avendo ancora una volta, in sintonia con l'Enciclica, come modello Tommaso (FR, n. 43). Una competenza e una capacità dialogica dunque, che consenta di entrare in un rapporto "empatico" con l'altro, con la disponibilità a conoscere per farsi conoscere illuminati e guidati dalla fede. Una capacità dialogica che "presuppone con chiarezza che il linguaggio umano sia capace di esprimere in modo universale, anche se in termini analogici, ma non per questo meno significativi, la realtà divina e trascendente" (FR, n. 84)

Sulla scia dell'apertura al confronto con pensieri diversi, due tematiche tra loro strettamente connesse mi pare opportuno ancora prendere evidenziare, per la valenza che assumono in campo formativo; due temi che per la loro importanza sono nel cuore del Sommo Pontefice e che s'inseriscono, a pieno titolo, nel contesto dell'interazione tra teologia e filosofia: l'incontro interculturale e il dialogo interreligioso. Problematiche forti, queste, di cui ogni giorno la formazione e la missione evangelizzatrice della Chiesa sperimenta la complessità, la difficoltà e l'urgenza. Ancora una volta il Papa richiama l'attenzione sulla soluzione pro filosofia come necessaria mediazione culturale tesa all'universale. È la filosofia, infatti, che riflette la sete perenne e universale di verità, sa cogliere il senso profondo presente in ogni popolo, il senso metafisico. Ed è quindi la riflessione filosofica che può aiutare a rintracciare il carattere universale contenuto nelle diverse culture.

Chiaro ancora una volta il richiamo a Tommaso che avvicina filosofie e culture senza pregiudizi, ricercando sempre le cause e le ragioni universali[3]. È un procedere, è una metodologia illuminata dalla fede ma aperta ad ogni istanza umana, tesa a innalzare il senso dell'uomo, il valore del suo esistere, la sua identità.

L'amore per la verità oggettiva e trascendente di Tommaso, l'impegno nel ricercarla ovunque se ne trovi traccia, ha lasciato anche a noi una eredità e un metodo di lavoro non solo totalmente condivisibile ma quanto mai attuale in un'epoca aperta alle grandi sfide della globalizzazione. Altre sollecitazioni forti, sicuramente possono essere rintracciate nella filosofia e nel metodo tommasiano alla luce della FR ma credo che queste appena sottolineate la ragionevolezza della fede, l'attenzione al linguaggio e la capacità di dialogare con chi non è con noi, possono essere punti di riflessione capaci di promuovere e produrre nuovi progetti e nuovi studi.

Il recupero della pienezza della ragione, un recupero a 360 gradi di tutte le *capacità*, in primis l'apertura alla trascendenza, è il recupero in funzione di un'autentica crescita umana e di un'autentica libertà; tornare alla ricerca del senso

[3] "Non che cosa gli uomini pensino, ma qual è la verità oggettiva", SAN TOMMASO D'AQUINO, *De Coelo*, 1, 22 (Cfr. FR, n. 69).

profondo della realtà, al metafisico, evidenzia una libertà interiore dall'ideologia, dal proselitismo, dal facile assenso comune. Tale recupero potrebbe far compiere passi oggi quanto mai urgenti.

Nell'ambito universitario, che è poi quello che più sollecita il nostro interesse, il recupero della forza della ragione, così come è auspicato dalla FR, può significare un proficuo potenziamento della formazione stessa, innestando, paradossalmente, nei soggetti da educare quell'inquietudine del domandare, quell'inevitabile insicurezza che non cede a possibili debolismi e non si chiude nel vincolante orizzonte della risposta scontata (la certezza della fede) ma anzi proprio perché sorretta da una ragione forte, cioè capace e quindi libera di indagare, non può che produrre una passione, uno *studium*, un desiderio della verità perennemente ricercata. Dice l'Enciclica «Non vi è oggi preparazione più urgente di questa: portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso un senso ultimo dell'esistenza» (FR, n. 102). E ancora «bisogna non perdere la passione per la verità ultima, l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di scoprire nuovi percorsi» (FR, n. 56).

Ed è solo sviluppando questa passione per la verità che si prepara la strada allo svelarsi, per Grazia, della Verità.

Il Contributo dell'Oriente Cristiano e la Fides et ratio

Prof. Salvatore Manna, OP

Il dialogo tra fede e ragione per la contemplazione della verità

Il mio intervento si inserisce a riguardo del capitolo VI della *Fides et ratio* che tratta il problema della interazione fra teologia e filosofia. Non sorprenderà nessuno degli ascoltatori, visto che mi occupo di Oriente. Il numero 64 così recita: "La parola di Dio si indirizza a ogni uomo, in ogni tempo e in ogni parte della terra; e l'uomo è naturalmente filosofo. La teologia, da parte sua, in quanto elaborazione riflessa e scientifica dell'intelligenza di questa parola alla luce della fede, sia per alcuni procedimenti come anche per adempiere a specifici compiti non può fare a meno di entrare in rapporto con le filosofie di fatto elaborate nel corso della storia".

Il Papa, pur non volendo indicare delle metodologie particolari ai teologi, cosa che non compete al Magistero della Chiesa, non intende tacere sui *compiti* che appartengono alla teologia, "nei quali il ricorso al pensiero filosofico si impone in forza della natura stessa della Parola rivelata" (ivi).

Come si organizza la teologia in quanto scienza della fede? Mediante due principi: lo *auditus fidei* e lo *intellectus fidei*. Lo *auditus fidei* fornisce alla teologia i contenuti della Rivelazione, così come sono stati esplicitati nella Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel magistero vivo della Chiesa. Lo *intellectus fidei* "vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa" (n. 65).

Su questa base qual è il ruolo da attribuire alla filosofia per un corretto *auditis fidei?* "La filosofia reca alla teologia il suo peculiare contributo nel momento in cui considera la struttura della conoscenza e della comunicazione personale e, in particolare, le varie forme e funzioni del linguaggio" (n. 65).

Non meno importante è il contributo della filosofia per una più coerente comprensione della Tradizione ecclesiale, dei pronunciamenti del Magistero e delle sentenze dei grandi maestri della teologia, i quali attingono il loro linguaggio a concetti e forme di pensiero mutuati da una determinata tradizione filosofica. Il teologo che si cimenta con questi termini, non solo deve conoscerli e proporli, ma deve essere anche padrone di questi sistemi filosofici, in modo da andare a fondo per giungere a interpretazioni corrette.

Lo *intellectus fidei* deve considerare che la Verità divina, "a noi proposta nelle Sacre Scritture, interpretate rettamente dalla dottrina della Chiesa", gode di una propria intelligibilità e si propone come un autentico sapere. In concreto lo *intellectus fidei* aiuta la teologia con una migliore comprensione del linguaggio e della comunicazione e un approfondimento della filosofia che è alla base dei concetti teologici.

Pertanto la *teologia dogmatica* è chiamata a proporre il mistero di Dio Uno e Trino e dell'economia della salvezza mediante espressioni concettuali, formulate in modo critico e universalmente comunicabile (n. 66). Così si dica della *teologia fondamentale* "che ha il compito di rendere ragione della fede. Dovrà farsi carico di giustificare ed esplicitare la relazione tra la fede e la riflessione filosofica. In buona sostanza essa deve dimostrare la credibilità razionale della verità di fede nonché l'attitudine del linguaggio umano ad esprimere ciò che eccede l'esperienza umana.

La *teologia morale* non ha meno bisogno dell'apporto filosofico. Essa presuppone una visione corretta sia della persona che della società. Che le scienze e la storia possano essere prese in considerazione non vuol dire debilitare la funzione della filosofia: non è il singolo caso che fa legge. "Ciò che mi preme sottolineare, afferma il Papa, è il dovere di non fermarsi al solo caso singolo e concreto, tralasciando il compito primario che è quello di manifestare il carattere universale del contenuto di fede. Non si deve, inoltre, dimenticare che l'apporto peculiare del pensiero filosofico permette di discernere, sia nelle diverse concezioni di vita che nelle culture, 'non che cosa gli uomini pensino, ma quale sia la verità oggettiva' (San Tommaso, *De caelo*, 1, 22). Non le varie opinioni umane, ma solamente la verità può essere di aiuto alla teologia" (n. 69).

L'approccio orientale al rapporto fede e ragione

Noi siano invitati a respirare a due polmoni. La diversità delle culture non costituisce un impedimento all'incontro con la fede, perché l'accoglimento del mistero di Cristo permette ai due popoli di diventare "uno". I "lontani" diventano "vicini". I muri di divisione sono frantumati e si realizza l'unità e l'unificazione in modo originale e supremo mediante la partecipazione al suo mistero: "Non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio" (Ef 2, 19). In questo passaggio si cela una grande verità: *l'incontro della fede con le diverse culture ha dato vita di fatto a una realtà nuova.* Le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza. Esse presentano, pertanto, approcci diversi alla verità che si rivelano di indubbia utilità per l'uomo, a cui prospettano valori capaci di rendere sempre più umana la sua esistenza (GS, 53-59) (n. 70).

In definitiva il messaggio cristiano non priva di qualcosa, ma libera soltanto da ogni disordine introdotto dal peccato (n. 71). Pertanto la cultura greca non ha monopolizzato il cristianesimo, per cui potrebbe arricchirsi con altre culture, come quella indiana (n. 72). Altrettanto si può dire della Cina, del Giappone e di altri paesi dell'Asia, come dell'Africa.

A partire da queste considerazioni, il rapporto fra la teologia e la filosofia sarà realizzato all'insegna della circolarità. La teologia non può non avere come punto di partenza la parola di Dio rivelata nella storia, mentre l'obiettivo finale non potrà non

essere l'intelligenza di essa via via approfondita nel susseguirsi delle generazioni. Poiché d'altra parte la parola di Dio è Verità (Gv 17,17), alla sua migliore comprensione non può non giovare la ricerca umana della verità, ossia il filosofare, sviluppato nel rispetto delle leggi che gli sono proprie (n. 73).

La fecondità di tale rapporto è attestata da tanti grandi teologi cristiani sia antichi che moderni: Padri della Chiesa, Dottori medievali, grandi pensatori. Per l'ambito orientale il Papa cita Vladimir Solov'ëv, Pavel Florenskij, Pëtr Chaadaev, Vladimir N. Lossky (n. 74).

Come è vissuto il rapporto fra fede e ragione in Oriente? Tomàs Špidlik risponde in modo molto sbrigativo che tale rapporto "fu considerato in termini più negativi che in Occidente. Gregorio Nazianzeno si decide di 'smettere di pensare alla maniera aristotelica per mettersi alla scuola dei pescatori di Galilea'. Guai a chi ha cambiato la teologia in tecnologia".

Un discepolo del Nazianzeno, Evagrio Pontico (345-399), così si esprime: "La scienza di Cristo non ha bisogno di un'anima dialettica, ma di un'anima veggente", "disprezza la razionalità, non è utile al nostro cammino". Queste espressioni sono indubbiamente negative, così come giacciono, perciò necessitano di una spiegazione, onde evitare equivoci.

Innanzi tutto questi testi provengono da trattati spirituali che riguardano la contemplazione. Usando il termine "teologia" essi intendono "contemplazione della SS. Trinità", il sommo della preghiera mistica. Se così stanno le cose non va confusa con i ragionamenti del tutto umani.

Un altro equivoco riguarda il concetto di "fede". L'occidentale che parla del rapporto fra fede e ragione, con il termine "fede" indica il contenuto, cioè le verità rivelate. Gli autori monastici indicano l'atteggiamento personale della fede che si esercita nella preghiera fiduciosa e si manifesta nell'intuizione della divina presenza. A questo proposito Evagrio così si esprime: "Se sei teologo pregherai e se preghi sarai teologo".

Un terzo equivoco nasce dal termine "cuore", organo della contemplazione. I teologi russi recenti ritengono che la *fede* si deve intendere come "sentimento del cuore".

I Padri antichi indicarono come organo di contemplazione l'intelletto (il *nous*), "facoltà divina", secondo la tradizione dei filosofi greci. I Padri greci aggiunsero che per entrare in colloquio con Dio, l'intelligenza umana deve essere illuminata dalla grazia e purificata per mezzo della carità. L'uomo dunque non si eleva a Dio con una sola facoltà, ma con tutto il suo essere (l'autentica vita cristiana). Su questa base gli spirituali contemplativi sostituirono la terminologia "l'elevazione della mente a Dio" di origine platonica, con la terminologia biblica "l'elevazione del cuore". Il cuore in questo contesto non indica una facoltà umana ma l'integrità dell'uomo, l'armoniosa cooperazione di tutte le potenze del suo essere, cioè dello spirito, dell'anima e del corpo. Evidentemente è incluso l'uso della ragione.

Come queste affermazioni sono presenti nel pensiero dei teologi e pensatori recenti, soprattutto russi?

La prima citazione va a Teofane il Recluso (1815-1894), un classico della spiritualità: professore, vescovo, monaco recluso, direttore spirituale, scrittore instancabile. Il suo impegno precipuo è *il ritorno ai Padri e alla tradizione della Chiesa orientale*. Il suo messaggio si può così riassumere: la vita spirituale è la vita nello Spirito Santo. La vera conoscenza deve essere "spirituale", ma non è proprietà della sola grazia divina. Lo Spirito risiede nel cuore e si manifesta nei "sentimenti spirituali". Questi significano l'integrità dell'uomo. Il "sentimento del cuore" equivale ad una intuizione globale, nella quale tutte le facoltà umane cooperano armoniosamente. Quindi anche la fede e la ragione.

Teofane, alla luce di questa affermazione, combatte fortemente il razionalismo. Questo non vuol dire che non si possa utilizzare la ragione nell'ambito della fede, nell'insegnare o nel pregare. "Vivere secondo la natura è una vita sommamente ragionevole". "Ogni cristiano deve giudicare le cose attorno a sé e deve acquistare una vera conoscenza delle verità fondamentali della fede. È un obbligo per tutti. "Fin dove arriva un uomo individualmente dipende dalle sue doti". Il razionalismo è tutt'altra cosa: esso è divenuto il *Satana dell'Europa*. I razionalisti abusano della ragione per misconoscere la realtà. I razionalisti seguono le leggi della logica, ma la loro ragione è come una macchina senza vita, perché le manca il senso dei valori. Questi emergono nel loro senso autentico alla luce della fede. Non separazione occorre, ma cooperazione.

Una vita secondo la ragione non si contenta di concetti chiari e precisi, ma postula delle "idee", per esprimere comprensione delle cose nel contesto di tutta la vita e del fine stabilito da Dio.

Ed egli per farsi capire ricorre ad un esempio tratto dall'estetica: "Che cosa ci aiuta a conoscere tutte le misure di un quadro, a studiare i colori, se non siamo capaci di comprendere ciò che il pittore voleva dire con esso?". È la fede, la preghiera che ci rivela *l'idea* dell'universo creato dalla parola di Dio. In questa supposizione la ragione trova il suo giusto posto, dev'essere *collocata nel cuore*. Su queste basi egli non si sottraeva a difendere la fede ortodossa contro i razionalisti, discutere questioni antropologiche quando insegnava psicologia, comportandosi come *teologo* secondo la maniera occidentale.

Il pensiero "spirituale" di Teofane è riscontrabile nel pensatore Pëtr Jakovlevic Chaadaev (1794-1856). Anch'egli teme il razionalismo che coltiva la filosofia (in quel tempo in Russia trionfa l'illuminismo), così che essa si rinchiude in se stessa, in un circolo vizioso. L'uso della ragione è tutt'altra cosa in colui che crede. A un suo corrispondente (*Lettere filosofiche*, 8) cosi scrive: "Per quanto vivo sia il credere, è comunque bene che lo Spirito sappia appoggiarsi su delle forze che trova in se stesso. Ci sono anime nelle quali è assolutamente necessario che la fede spinga al bisogno di evocare le convenzioni della ragione".

Nonostante le precauzioni, molti teologi orientali hanno temuto di incappare nelle spire della scolastica, che sarebbe certamente contraria alla tradizione ortodossa, perché troppo razionalista. Georgij Floroskij (1893-1979) dal canto suo esorcizza questa paura e così si esprime: "Da qualche tempo un nuovo eone comincia

nella storia del mondo cristiano, caratterizzato da una rivolta mostruosa contro Dio. Per combattere questo male e guarire le anime dalla possessione da parte delle forze malvagie, la teologia si deve servire di un mezzo efficace, sviluppando un sistema integrale del pensiero cristiano".

La provocazione di Floroskij è presa in considerazione da Nikolaj Loskij, il quale pensa che i suoi connazionali hanno già dato un loro contributo a riguardo: "Le persone ostili alla metafisica e soprattutto alla religione affermano che la cultura russa non ha mai conosciuto un periodo simile a quello della scolastica medievale". Questi critici fanno riferimento al carattere arretrato della civiltà russa, ma Loskij afferma che "la filosofia religiosa russa non è affatto una ripetizione della scolastica; essa si fonda su tutti i dati della scienza e della filosofia moderna, in particolare sull'epistemologia assai elaborata degli ultimi secoli. Si potrebbe dunque dire che essa rappresenta un fattore progressivo, capace di arricchire il pensiero occidentale".

Questa proposta suggerisce l'aspirazione a respirare a due polmoni. "I pensatori del secolo scorso non si domandano se e come la fede può approfittare della ragione, ma al contrario come la ragione e la filosofia, la cultura, per salvare il suo valore, ha bisogno della religione". Pavel Florenskij (1882-1943), già matematico ateo, divenuto uno dei grandi teologi trinitari (*Colonna e fondamento della verità* 1912), morto martire per la sua fede, mostra agli scienziati come procedere a partire dalla questione epistemologica (la conoscenza). Le scienze ci offrono la conoscenza certa, oggettiva, e per questo motivo impersonale. La vita consiste nelle relazioni libere e amorose delle persone. Come far convivere questi due atteggiamenti? Lo può fare solo la religione personale che è la Verità e dà senso ad ogni verità dovunque essa appare. Tale è il cristianesimo che professa Dio trino, la vita eterna nelle relazioni delle tre Persone divine. Florenskij indica anche il percorso per passare dalle nozioni scientifiche astratte alla conoscenza vitale. Quelli che vogliono fare questo passo devono svegliare il desiderio di entrare in relazione con le persone vive e in specie con la persona di Dio. Ogni persona è un mistero, di cui non possiamo avere una idea chiara e distinta. Bisogna decidersi ad avere fiducia in essa. È la fede viva che cresce e aumenta.

In questo percorso si possono indicare tre tappe: 1) *Credo quia absurdum*: è l'espressione della mia fiducia nella persona che mi parla. 2) *Credo ut intellegam*: ora, io credo e spero di comprendere ciò che credo. 3) *Intelligo ut credam:* vedo ora che la mia fede è la sorgente di una intelligenza superiore; a partire da questo momento, le frontiere della conoscenza e della fede si confondono, l'assurdità iniziale è superata. Non vi è più contraddizione fra la scienza e la fede, fra le nozioni astratte e la vita. "Così la conoscenza non è la conquista di un oggetto inanimato da parte di un rapace soggetto conoscente, è una comunione morale e viva tra le Persone". "Che cosa è la verità? Domanda Pilato a Gesù, la Verità. Non riceve risposta: la sua domanda è vana, perché non è in condizione di riconoscere la Verità come verità, cioè di avere fiducia nella persona di Gesù che, seguito, si rivelerebbe a lui".

Ma se le conoscenze "si confondono", dobbiamo ancora distinguere la filosofia dalla teologia? Nikolaj Berdiaev (1874-1948) risponde: "In Occidente si distinguono

nettamente filosofia e teologia; non tanto in Russia, dove *la filosofia in pieno slancio ha avuto un carattere religioso, e ogni professione di fede aveva un punto di partenza filosofic*o. Nella cultura si è prodotto ciò che si è realizzato nell'ambito dei rapporti fra Chiesa e Stato". La "sinfonia orientale" non suppone la separazione dei due, ma la cristianizzazione dell'uno da parte dell'altro. Allora aggiungiamo noi: cioè infine anche la distinzione.

Vjatcheslav Ivanov (1866-1948) auspica che per salvarsi arrivi a tale unione ogni cultura umana, così come si è salvata la cultura degli Ebrei ricevendo il significato in Cristo. Questo studioso delle culture mondiali è persuaso che l'unione delle culture non può essere che religiosa. E fra le tante religioni del mondo, solo il cristianesimo è capace di riassorbire, far sue, tutte le culture. Perciò Cristo è il fine della cultura. In lui si realizza "una accettazione piena e libera della gerarchia dei valori, i quali, nella loro armonia, sono riflesso dell'unità divina, la realtà suprema".

Se Ivanov era preoccupato dell'unione delle diverse culture, Vladimir S. Solov'ëv (1853-1900) mette in evidenza lo scisma grave nella cultura europea recente. La nostra cultura ha sviluppato, durante i secoli, tre tipi di conoscenze: 1) *empirica*, le scienze naturali, 2) *razionale*, la metafisica; 3) *spirituale*, mistica. Purtroppo questi tre rami comunicano scarsamente. Egli si augura che questi tre rami possano arrivare ad una comprensione fra loro senza penalizzare nessuno. L'operazione non è facile, perché si deve rispettare il valore di tutti e tre e non debbono essere situati semplicemente uno accanto all'altro. Verso la fine della sua vita si convinse che il vero criterio è la *bellezza*. Essa è la capacità di vedere l'uno dentro l'altro e non solo l'uno accanto all'altro, un elemento superiore nella realtà inferiore, come nel cristallo si riflette la luce del cielo. La bellezza come espressione di una "idea" che il Creatore pose in tutte le sue opere, deve "trasparire" per divenire il punto di partenza per un incontro col Dio vivo, con la persona di Cristo che è la pienezza della verità. Allora, secondo Dostoevskij, "la bellezza salverà il mondo". Un apporto più completo deriva da Vladimir Lossky.

La relazione tra fede e ragione non è che applicazione del problema teologico generale cioè la relazione fra l'umano e il divino. Il dogma cristologico garantisce la loro armoniosa collaborazione. Però non si deve dimenticare che questa armonia è del tutto speciale: è dinamica e caratterizzata dal mistero della croce. In questo contesto si possono indicare tre tappe: 1) fase *dogmatica*, la teologia positiva; 2) *apofatica*, la teologia negativa e mistica; 3) fase *spirituale*, la teologia simbolica.

La teologia positiva si compara ad una salita su una montagna. Prima o poi ognuno arriva alla cima e le nozioni intellettuali sono esaurite, ma il pleroma non è raggiungibile. Allora appare lo stadio della teologia apofatica, negativa. È la professione che Dio abita nella luce inaccessibile.

La rinuncia alle nozioni umane non è però la fine del progresso. Il mistero di Dio è un invito alla salita mistica per mezzo dell'amore, che secondo V. Lossky esige "una trasformazione del nostro spirito per renderci adatti all'esperienza mistica". Dio carità è conosciuto per mezzo della carità. Questo percorso non è ignoto ai mistici non cristiani. Ma nel cristianesimo vi è un elemento essenzialmente nuovo. La

rinuncia alle nozioni umane è partecipazione alla croce di Gesù che è seguita dalla risurrezione. Colui che ha raggiunto Dio per mezzo della carità può tornare a ciò che ha rinunciato, scoprendo questa volta il suo senso spirituale che, da una parte, supera la conoscenza empirica e razionale e dall'altra rende le nozioni empiriche e razionali e i dogmi formulati nelle parole umane simbolo della verità vissuta misticamente.

Quando sarà ritrovata questa unione spirituale di tutte le scienze, solo allora i laici troveranno il vero posto nella Chiesa.

Fatto assai originale, il creatore del pensiero teologico ortodosso in Russia non fu né professore di teologia, né autorità ecclesiastica, ma un ufficiale della guardia imperiale in pensione e proprietario terriero, Aleksei Chomiakov (1804-1860: *La Chiesa e i sacramenti*).

Conclusione

Questo percorso da noi fatto vuole essere un tentativo di voler respirare a due polmoni, come spesso Giovanni Paolo II va affermando.

La conoscenza della tradizione ortodossa ha lo scopo di arricchire sempre più il nostro bagaglio culturale al fine di usufruire di una migliore ricchezza e approfondire questioni che ci riguardano e che ci consentono di allungare il nostro sguardo al di là della nostra posizione presente. Non si tratta di scolorire la nostra identità occidentale, ma incontrare il diverso, il differente con il quale dobbiamo confrontarci. La sete del sapere diventa un tormento e ci sollecita a guardare la realtà con occhi limpidi nella prospettiva della unione delle culture; operazione questa che non spinge all'appiattimento, ma all'andare oltre, utilizzando la ricchezza tutta intera del progetto divino per una comprensione migliore fra Oriente ed Occidente.

Uno sguardo al futuro: riflessioni a modo di conclusione – prima parte

Prof. D. Mongillo, OP

I. La contemporaneità di Tommaso

La partecipazione al Colloquio non è stata plebiscitaria, la discussione dei colleghi dopo le relazioni è mancata, eppure l'esito globale di esso può essere considerato positivo.

Sappiamo quel che pensano i confratelli e sappiamo che il loro pensare non è isolato, riscuote il consenso almeno implicito di molti. Le relazioni sono state positive, ricche, stimolanti. Pur nella consapevolezza di lavorare in un contesto socio-culturale che non offre molte gratificazioni, siamo riconfortati dal pensare che seguiamo il cammino della Parola e cooperiamo alla missione della Chiesa. Le prospettive aperte potremo approfondirle quando le leggeremo, ma già permettono un lavoro meno isolato, consapevole delle potenzialità che può ricevere in un contesto di più viva solidarietà.

La prospettiva in cui ci situa FR è un cammino di ricerca amica e di contemplazione della verità.

Il P. Rettore ha messo in rilievo il diverso contesto del richiamo a Tommaso in FR e in AeP.

Nel cammino della Chiesa e dell'umanità, Tommaso è una tappa significativa nell'incontro fede e ragione. La sua sintesi è stata seguita da una frattura, da un oblio del culmine raggiunto. L'aver disatteso questa tappa è stato fonte di difficoltà gravi (cfr. n. 62, in fine).

FR lo addita per il contenuto della dottrina. In AeP era l'aspetto prevalente. Lo si propone anche per il suo pensiero dialogico radicale come è stato opportunamente qualificato (n. 63). Egli ha per contesto la ricerca della verità, l'essere, l'*ordo* della divina sapienza e il senso profondo di esso. "Egli è maestro di pensiero e modello del retto fare teologia. […] pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale" (n. 43).

Indubbiamente a livello di conclusioni noi ne vediamo di più esplicite e di più chiare delle sue, come ammoniva Salvati, ma le vediamo nella scia aperta da Lui che ha mostrato che l'*ordo divinae sapientiae* esige che la ragione si voglia metafisica e implorante, consenta alla perfezione che la fede le dischiude e la persegua con passione ardente e fiduciosa, il *denken* mai come in questo caso è *danken*. La Comunità cristiana parla della Parola di Dio rivelata in pienezza in Gesù Cristo che nello Spirito converte i tempi e le persone, non ignora le difficoltà che incontra nel suo cammino, non le minimizza, ma non si lascia bloccare da esse nel continuare la sua presenza nella storia. A Lei interessa non essere dalla parte vincente bensì non

tradire la missione che le è stata affidata e non sottrarsi al desiderare con tutte le forze che l'umanità si converta e viva, ritrovi se stessa per ritrovare Dio, e nel ritrovare Dio ritrovi se stessa.

II. Contesti su cui lavorare con più fedeltà

Esegesi

Il prof. Agius ci diceva che gli agiografi sono causa strumentale della Parola, Dio parla all'umanità attraverso l'umanità. La Parola piena è stata detta in GC. La via alla Parola è lo Spirito di Dio che abita ogni creatura ed è sorgente di verità in ogni verità.

Il proprio dell'esegesi di Tommaso è il contenuto della sua lettura non separato dalla via, dal modello, dallo stile del pensare attraverso cui ha conseguito l'assunzione della *ratio* nell'intelligenza della parola (cfr. n. 43, in fine).

Tommaso riconosce che la conservazione è una creazione continuata. Possiamo in analogia pensare che la trasmissione del testo nella tradizione della comunità credente è una continuata ispirazione.

La Parola di Dio cresce nello sviluppo della sua origine. Parla attraverso le persone docili alla verità, nella proporzione del servizio che sono ammesse a rendere alla Parola, che non torna alla sua origine senza aver portato frutto.

Teologia ed esegesi prolungano in qualche modo la 'strumentalità' dell'origine della Parola, operano nel contesto di essa che è parola di Dio in mediazione umana.

Il teologo nella Chiesa inabitata dallo Spirito fa opera di Chiesa, dice a suo modo la Parola e porta a compimento il disegno della mediazione umana nella missione della Parola nella storia con un operare tutto intelligente e tutto credente tutto diretto a conoscere la verità della Parola.

Dio sapienza è Verità, è conoscibile, è intelligibile, desidera farsi conoscere. L'amore della Sua Parola è amore per Lui. Non può dire di amarLo chi trascura di pensarLo nella Sua Parola e di credere nella Sua Verità.

Il riferimento di tutta la persona in ogni persona alla Parola di Dio deve ridiventare l'anima del nostro pensare Dio, parlare Dio. Educare i nostri giovani all'amore, al desiderio della Parola di Dio, è educarli a volerla conoscere con intelligenza e a credere in essa con fede per dirla in intelligenza e per ispirare azioni sapienti e sagge.

Teologia

È ascolto, intelligenza, condivisione, approfondimento della Parola. Bisognerebbe approfondire la continuità e la distanza tra parola trasmessa nella ispirazione e nella tradizione pensata; insegnare a pensare e vivere teologia unitaria, articolata, armonica. La diversità dei trattati non ne legittima la frantumazione del

messaggio è contesto di sinfonia, di cantare in coro. Ciò esige articolazione di docenza.

La dialogicità radicale del pensiero di Tommaso deve indurci non a isolarci ma a verificarci con altre sintesi.

Teologia morale

Proporci una ricerca teologico-filosofica sulla causalità finale sia per approfondirne il significato nei confronti della causa efficiente e formale, sia per discuterne la messa in crisi e per verificare entro quale limite le difficoltà che ostano alla ricezione di essa possono effettivamente comprometterne la validità. Non imbalsamare la proposta né seppellirla, seguirla nel suo cammino verso il compimento.

Per quanto concerne la circolarità *ratio*-revelatio, soprattutto in ordine alla grazia, bisogna correttamente impostare il problema (cfr. Pelagio-Lutero).

Vita spirituale

Una novità che emerge sempre più è il valore spirituale di Tommaso nel servizio di intelligenza della fede quale via a Dio. Egli ne ha chiarito il fondamento, ne ha illustrato il percorso e aiuta nel perseverare in essa.

Orientare l'aspirazione e la speranza amorosa verso il fine ultimo universale, cosmico, è perché la gloria di Dio in Gesù glorioso, la visione di Dio, a cui si perviene attraverso l'amore della verità, si affina alla contemplazione amorosa nella docilità allo Spirito.

La fedeltà all'*ordo divinae sapientiae* è meta dell'agire retto che deve essere costruito e qualificato. La perfezione dell'agire è la virtù, la obbedienza allo Spirito delle beatitudini, la conformazione al Cristo... In tutte queste vie coordinate: volare con le due ali, la ragione e la fede, è unire la conoscenza di Dio e la conoscenza di sé in quella dell'umanità e della creazione (n. 43).

La docilità allo Spirito Santo fa pensare con sapienza e ardore la verità, e operare in umiltà con saggezza amica. Il retto pensare è sorgente contesto meta del retto operare.

La vita nella grazia dello Spirito Santo che infonde l'amore della sapienza: Cristo che ci conforma nella sua vita mediante i sacramenti. Questa via è aperta a tutti, sifonda sulla sincerità e verità della docilità all'ispirazione dello Spirito. Inscindibile dal pensare teologico la spiritualità deve incoraggiare a perseverare nella via della santità con saggezza e carità facendosi carico della situazione di coloro che faticano nel camminare nella via della pace (cfr. Lc 1,79).

Uno sguardo al futuro: riflessioni a modo di conclusione – seconda parte

Prof. A. Bagood, OP

La verità più che un dato conseguito è l'obiettivo di una ricerca. Per tale motivo FR (28) definisce l'uomo come colui che ricerca la verità e non come colui che la possiede.

Si può parlare della verità di una teoria scientifica, della verità di una testimonianza, della veridicità di un giudizio, della verità di una storia della società che potrebbe diventare in seguito fondamento del valore di un sistema etico-economico.

Come cristiani ambiamo però ad uniformare i diversi contesti della verità in quella VERITÀ che è DIO. Quindi tutte le ricerche, in fase di realizzazione o ancora da realizzarsi, potrebbero essere interpretate effettivamente come ricerca di Dio. Il punto cruciale è, comunque, rappresentato dal fatto che gli uomini più influenti della società odierna non trattano, vuoi per ignoranza o volontariamente, il problema DIO come VERITÀ. Essi addirittura non menzionano mai la religione.

Il Prof. Compagnoni cita il libro *Global Public Good*, il cui autore, pur dilungandosi per oltre cinquecento pagine, non utilizza mai il termine *religione*.

Come può destreggiarsi allora un insegnante universitario che ancora conserva, o almeno desidererebbe conservare la tradizione tomista, nell'ambiente in cui opera? Diverse sono le opzioni tra cui poter liberamente scegliere: abbandonarsi passivamente al dipanarsi del futuro, giudicare gli altri sistemi sia filosofici sia socio-giuridici errati, deboli ed insensati, imponendo il sistema tomista ad ogni aspetto della realtà o tentare un dialogo, accettando con umiltà quello che è buono per l'uomo come figlio di Dio e rifiutando con tenacia ciò che invece potrebbe metterlo in pericolo.

La prima opzione, il cosiddetto 'passivismo', è sintomo di una malattia di disperazione o di una stanchezza profonda. In questo caso san Tommaso ci ricorda che Cristo è nostra forza e speranza.

Si può pertanto affermare che in una ricerca della VERITÀ è la stessa VERITÀ ad essere nostra forza e speranza e che il futuro lo si costruisce e non lo si aspetta. Proprio in questo modo san Tommaso fu attivo nel suo ambito d'azione seguendo le sue stesse convinzioni.

La seconda opzione presenta un dogmatismo orgoglioso e decisamente poco realista. San Tommaso non sostenne mai né la perfezione né l'assolutezza del suo sistema inteso come conoscenza, rappresentazione ed interpretazione del mondo, dell'uomo e di Dio. Non ci deve pertanto meravigliare se il Papa ha considerato la fenomenologia come argomento della sua tesi e ha scoperto l'importanza della ricerca filosofica di Paul Ricoeur.

L'ultima opzione è, invece, quella del tomista onesto e sincero che ricerca il suo posto e il suo valore nel servizio all'umanità odierna.

Il Prof. Busiello ha evidenziato come il sistema filosofico di san Tommaso è consigliabile poiché fonda il dialogo in quanto valore assoluto non solo nei suoi metodi ma soprattutto nei suoi principi. Ciò sta a significare che il sistema tomista conserva costantemente un'apertura verso gli altri sistemi e, come afferma Busiello "non è strutturalmente chiuso in se stesso ed esaustivamente concluso come la gran parte dei sistemi moderni".

Ci dà un grande respiro e una grande speranza di pace vedere il Papa accanto al Dalai Lama, a un grande maestro Indù, al grande Patriarca della Chiesa ortodossa, al Sommo Sacerdote degli ebrei, all'autorità musulmana. Ma per trasformare questi incontri nel punto di partenza di un processo di fraternità universale occorre un grande sforzo dialogico. Il n. 64 di FR, con il quale ha aperto il proprio intervento il Prof. Manna, ce ne sottolinea la ragione: "La parola di Dio si indirizza a ogni uomo, in ogni tempo e in ogni parte della terra". In tale dialogo Cristo ha un ruolo di unificazione, come attesta il n. 70: "È Cristo che permette ai due popoli di diventare 'uno'. Coloro che erano 'i lontani' diventano 'i vicini' grazie alla novità operata dal mistero pasquale." Occorre dunque un incontro più profondo e più dialogo per far nascere, per mezzo di Cristo, la parola di Dio nel cuore dei suoi figli, finora 'divisi'. La divisione, e i suoi equivoci, ci è stata ben mostrata dall'intervento del Prof. Manna: come sono diversi dai nostri i concetti che la Chiesa orientale usa! E come sono diversi, per quello che possiamo immaginare, i significati teologici delle altre grandi religioni del mondo! L'incontro tra due popoli reclama un intendimento filosofico-teologico, chiede una comprensione con carità e una stabile decisione morale non soltanto di darsi agli altri, ma anche di accettare gli altri, di accoglierne, con prudenza, la ricchezza. Come in ogni dialogo intelligente occorre concentrarsi sul funzionamento efficace dell'ascolto e della comunicazione, onde evitare infruttuosi monologhi.

Resta il problema di come attualizzare il dialogo. Non basta una generica 'apertura', abbiamo bisogno di una pedagogia del dialogo. San Tommaso può allora aiutarci con il suo insegnamento maturato dal reale processo di dialogo instaurato da lui stesso. Il Papa in FR (69) avverte: "Non si deve, inoltre, dimenticare che l'apporto peculiare del pensiero filosofico permette di discernere, sia nelle diverse concezioni di vita che nella cultura, 'non che cosa gli uomini pensino, ma quale sia la verità oggettiva' (san Tommaso D'Aquino, *De Caelo*, 1, 22). Non le varie opinioni umane, ma solamente la verità può essere di aiuto alla teologia". È evidente che la Chiesa riconosce i possibili contributi importanti delle altre filosofie. Ma non per comodità o convenienza, bensì in quanto queste filosofie possono indicare la verità, e possono approfondire la ricerca teologica della parola di Dio. Ecco perché una filosofia radicalmente fenomenista o relativista, o appellabile per altri '-ismi' risulterebbe inadeguata (FR 82, 87-89).

Verso l'unione delle culture la Chiesa mostra una grande apertura. Tuttavia, parlando ad es. del riconoscimento del patrimonio culturale dell'India, FR (72) mette in rilievo il compito di estrarne soltanto gli elementi compatibili col pensiero

cristiano. Quindi, sia tra la Chiesa occidentale e la Chiesa orientale, che tra la Chiesa occidentale e le grande religioni del mondo, l'incontro dialogico si caratterizza per la capacità di discernimento, e si distingue dal mero pluralismo filosofico o teologico.

Il dialogo assume un'altra dimensione quando applicato al contesto della formazione. Sarebbe giusto non fermarci alla nostra formazione, pur essendo tutti professori. Il cammino della perfezione non finisce mai, e ci impegna proprio su ciò che "debbo fare in questo momento". Come la Prof.ssa Infelisi dell'istituto Mater Ecclesiae ci ha segnalato, "formazione" in questa prospettiva riguarda coloro che diventeranno insegnanti nel futuro, lo sviluppo della capacità intellettuale e della salute spirituale loro e dei loro discepoli di domani. Propriamente, quindi, si parlerà anche del dialogo tra passioni, ragione e fede. FR (81) si riferisce all'autentica *passione* per la ricerca della verità, che è nello stesso tempo argomento per la ragione e per la fede.

Dopo la formazione i nuovi insegnanti proclameranno con la loro attività la parola di Dio. Così il dialogo continua ad assumere un posto sempre più importante sulla scena dell'apostolato, nel campo dell'evangelizzazione. Un prossimo incontro potrebbe prendere in considerazione specifica il tema della pedagogia del dialogo.

C'è un'altra malattia sottile che pervade la società d'oggi, cioè l'oggettivismo. Esso è responsabile della separazione e della contrapposizione netta tra la ragione da un lato, e la fede, il sentimento, la passione, la testimonianza dall'altro. L'atteggiamento esagerato di allontanarsi da qualsiasi influsso soggettivo porta a un mondo sterile, meccanico-matematico. Ma il bene per l'uomo non si misura solo matematicamente. Sant'Agostino (nella sua lettera 404) diceva: "Il Signore vuol fare dei cristiani, non dei matematici". Quindi il bene umano è innanzitutto un bene personale, e attinge a realtà non quantificabili fisicamente. Il Prof. Esposito ha indicato che per san Tommaso il diritto appartiene al campo delle relazioni umane, orbita intorno alla virtù cardinale della giustizia, ovvero la giustizia concepita da Cristo per la sua Chiesa. Il professore ha anche notato che, secondo l'Angelico Dottore, l'amicizia è il coronamento del vivere umano. È evidente che nella ricerca della giustizia si deve procedere con criteri che vanno ben al di là di qualsiasi calcolo matematico. Perciò è importante riferirsi costantemente alla struttura della persona umana nel trattamento del diritto.

Il Prof. Compagnoni ha messo in rilievo anche nel campo delle scienze sociali il bisogno di un'antropologia personalistica. Senz'altro il lascito di san Tommaso può contribuire tanto allo sviluppo di quest'antropologia, che serve anche come riferimento metafisico e morale congruo al Cristianesimo. Il nostro relatore ha anche sottolineato la necessità di impegnarsi costantemente con risorse e sforzi organizzativi. Vedo a questo punto l'utilità della nuova tecnologia, cioè di quel tema a cui ha dedicato le sue parole il Prof. Stancati. Non ci meraviglierebbe se san Tommaso, che seppe utilizzare ai propri scopi la scienza aristotelica del suo tempo, e con l'attenzione per le novità che lo distinse, se fosse vivo ai giorni nostri, dimostrasse una grande attenzione verso l'uso efficace del computer sia nella ricerca scientifica

che nell'insegnamento. Da parte mia suppongo anche che i corsi potrebbero diventare più interessante per gli studenti grazie all'uso della comunicazione multimediale. San Tommaso diceva che più sono i sensi coinvolti nello studio, più facile e più gradevole risulta l'imparare. Una proposta da considerare è di mettere in uso la nuova tecnologia per i nostri corsi e per il nostro prossimo incontro su san Tommaso.

Indice Generale

Presentazione
Albert Bagood, OP *3*

Apertura del Simposio sulla Fides et ratio (15 novembre 1999)
Edward Kaczynski, OP *7*

Sezione Dogmatico-Biblica
San Tommaso e l'insegnamento delle discipline bibliche
Joseph Agius, OP *13*

Filosofia e teologia in Tommaso d'Aquino
Marco Salvati, OP *17*

Sezione Morale
Cardini e prerogative della concezione teo-antropologica
della morale tommasiana (I e II-II ae)
Dalmazio Mongillo, OP *23*

L'insegnamento della Teologia Morale nella PUST alla luce
delle prospettive indicate da Fides et ratio
Dalmazio Mongillo, OP, Giordano Muraro, OP, Teodora Rossi *29*

Sezione Filosofica
Fides et ratio. Un invito al dialogo per la ricerca della verità
Giuseppe Busiello, OP *41*

Sezione Socio-Giuridica
San Tommaso e l'insegnamento del Diritto Canonico presso la
Pontificia Università san Tommaso
Bruno Esposito, OP *53*

TOMMASO 2000 e le aree delle discipline obbligatorie della
Facoltà di Scienze Sociali
Francesco Compagnoni, OP *77*

Sezione Spiritualità
Le linee fondamentali della "teologia spirituale" in san Tommaso d'Aquino
Antolín González Fuente, OP *81*

Comunicazione multimediale
Un possibile scenario futuro della Pontificia Università san Tommaso
nel mondo digitale, e sempre più informatizzato, del prossimo millennio.
Ovvero, la necessità di un rinnovamento strutturale della PUST
Tommaso Stancati, OP *99*

Istituto San Tommaso
Istituto San Tommaso. L'origine e il suo futuro
Giacomo Grasso, OP *107*

Istituto Superiore di Scienze Religiose "Mater Ecclesiae"
Formazione e ricerca come servizio alla fede e all'uomo
Loretta A. Infelisi *111*

Istituto Ecumenico e Ecumenismo
Il contributo dell'Oriente Cristiano e la Fides et ratio
Salvatore Manna, OP *115*

Uno sguardo al futuro: riflessioni a modo di conclusione - prima parte
Dalmazio Mongillo, OP *123*

Uno sguardo al futuro: riflessioni a modo di conclusione - seconda parte
Albert Bagood, OP *127*

Indice generale *133*

Tommaso 2000. La Pontificia Università san Tommaso in rapporto
a san Tommaso alla luce di *Fides et ratio*. Atti del Congresso,
Roma, 15-16 Dicembre 1999
a cura del Prof. A. Bagood, OP.
I edizione novembre 2004
ISBN 88-88660-04-6
Redazione e coordinamento: Stefano Serafini
Copertina: Oxana Zgerska

© 2004 Angelicum University Press s.r.l. s.u.
Tutti i diritti riservati per tutti i Paesi

Finito di stampare da Ammendola - Nuove Forme di Comunicazione
Via di Torrenova, 178/b Roma - www.ammendolanfc.com
Roma, dicembre 2004