

## TOMMASO D'AQUINO: UN PENSIERO ATTUALE ALLE PRESE CON UN'ERMENEUTICA ABITUALE Corsi e ricorsi nell'interpretazione dell'Aquinate

Ignazio Genovese\*

Il contributo proposto intende sottolineare la tensione esistente tra una lettura abituale del pensiero dell'Aquinate e la sua ricezione nel perenne e attuale dinamismo della riflessione teologica. Tra *atto ed essere*: parafrasando le categorie che Bonhoeffer aveva associato alla rivelazione<sup>1</sup> e che possono, *mutatis mutandis*, assurgere a cifra sintetica del pensiero del Dottore Angelico e della sua ricezione. Se la lettura "ontologica" si sostanzia, spesso, di luoghi comuni, la seconda, nella sua "perenne attualizzazione", intende recepire la provocazione metodologica proposta da Tommaso.

Partendo da queste premesse, e attraverso il ricorso a sette nodi concettuali e metodologici, il contributo proposto intende rendere ragione di uno degli elementi a nostro avviso più complessi, di cui il *Supplementum* alla *Summa Theologiae*<sup>2</sup> – tra semplificazioni e omissioni<sup>3</sup> – è una prima, fondamentale, traccia: ovvero l'irrisolta tensione fra una lettura *abituale* del pensiero di Tommaso d'Aquino e la sua forza *attuale* nell'oggi e per l'oggi della teologia.

---

\* Docente di Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, l'Istituto Teologico Leoniano, l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Alberto Trocchi", la Pontificia Accademia Alfonsiana e il Centro Diocesano di Teologia per Laici ("Teologia di popolo") dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Ecclesia Mater".

<sup>1</sup> Cfr. D. BONHOEFFER, *Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 2005<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Per il testo latino e la traduzione italiana della *Summa Theologiae*, ci rifaremo a: *Somma di Teologia*. I. Parte Prima. II. Prima parte della Parte Seconda. III. Seconda parte della Parte Seconda. IV. Parte Terza. V. Supplemento, Città Nuova, Roma 2018-2019. Nel presente saggio l'opera è abbreviata con *S. Th.* Indipendentemente dall'edizione critica di riferimento, il testo latino della *Summa Theologiae* e delle altre opere di Tommaso è riportato sempre in corsivo.

<sup>3</sup> Com'è noto, l'Aquinate decise di lasciare incompiuta l'opera al trattato sulla *Penitenza* (q. 90, a. 4), dopo la visione occorsa il 6 dicembre 1273 nella cappella di San Nicola del castello San Severino. In merito all'esperienza del 6 dicembre 1273, si veda la ricostruzione, che non esclude il concorso di due

## 1. L'ipoteca abituale

L'ipoteca *abituale* ritiene più che sufficiente collocare il genio e l'opera di Tommaso nel suo tempo. La sua parola, per quanto dotta, alta e irrinunciabile, sarebbe una parola storicamente condizionata<sup>4</sup>. “Adulto” sarebbe dunque il teologo in grado di coglierne la rilevanza storica, scorgerne il riflesso sistematico-magisteriale, per poi accommiatarsi dal pensiero dell'Aquinate. Tutto ciò in nome dell'oggi, al quale promettere unica ed esclusiva fedeltà<sup>5</sup>. Così, alla *Summa* posta sull'altare del Concilio di Trento<sup>6</sup>, farebbe oggi seguito un vago riferimento al Tommaso “tradito” dai Tomisti<sup>7</sup>,

---

aspetti, uno fisico e/o mentale e l'altro mistico, di J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 2016, 324-326. Sulla vicenda si legga anche l'interessante monografia di B. FORTE, *Il silenzio di Tommaso. 6 dicembre 1273: il santo teologo sceglie di non parlare più fino alla morte*, Piemme, Casale Monferrato 1998. Il *Supplementum*, nato dalla volontà di uno dei discepoli di Tommaso di completare la *Summa*, attingendo alle medesime questioni e articoli del *Commento alle Sentenze*, si presenta, di fatto, come un primo tentativo di riorganizzare, seppur in modo parziale, il pensiero dell'Aquinate. Pur tuttavia, «molte sono le sviste, le omissioni, le incoerenze, le locuzioni inusuali che s'incontrano nel *Supplemento*, in base alle quali è possibile ricostruire un'identità di basso profilo del Compilatore che, se finora non è risultata utile per scoprire chi sia stato, è almeno utile per escludere dalla lista di quelli possibili tutti i nomi che finora sono stati fatti, senza che si siano addotte delle prove sufficienti» (F. FIORENTINO, «Introduzione», in *Somma di Teologia. V. Supplemento*, 5-57: 47). Una prima lettura del testo rivela, infatti, una struttura argomentativa priva di nessi logico-tematici stringenti, di prologhi adeguati e di una consequenzialità interna, tanto cari all'Angelico.

<sup>4</sup> «Tommaso d'Aquino è in Italia, oggi, non una “voce” viva del dibattito filosofico ma un semplice nome, e per di più un nome che evoca un “Medioevo teologico” (secondo la fortunata espressione di Alessandro Ghisalberti), che per molti è come dire una cultura ierocratica e superstiziosa, un'epoca di fanatismo bellico (le Crociate) e di sterili discussioni metafisiche (la Scolastica)» (A. LIVI, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, Mondadori, Milano 1997, 7).

<sup>5</sup> Ci troviamo, così, come acutamente osservava Chesterton, a modificare l'anima umana per adattarla alle condizioni, invece di operare sulle condizioni per adattarle all'anima umana. Cfr. G.K. CHESTERTON, *What's Wrong with the World*, Cassell, London 1910.

<sup>6</sup> Così Leone XIII, nella lettera enciclica *Aeterni Patris* (4 ago.1879), celebra la presenza di Tommaso nell'assise conciliare tridentina: «Sed haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis *Summam* Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur», in *ASS* 12 (1879) 97-115: 110. In merito all'importanza e alla “presenza” della dottrina di san Tommaso nei Concili Ecumenici, a partire dal II Concilio di Lione (1274), cfr. G. CROSIGNANI, «S. Tommaso e i Concili Ecumenici», in *Divus Thomas* 65 (1962) 145-150.

<sup>7</sup> Per una prima introduzione al Tomismo, alla sua essenza ed attualità, e al suo strutturale legame con il pensiero di Tommaso d'Aquino, si veda: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Essenza e attualità del Tomismo*, Fede & Cultura, Verona 2013.

al razionalismo tomista<sup>8</sup>, alla separazione fra il *de Deo uno* e il *de Deo trino* (o, più in generale, fra economia e teologia)<sup>9</sup>, alla (presunta) irrisolta tensione fra natura e

<sup>8</sup> Un razionalismo che intenderebbe spiegare tutto, senza lasciare spazio al mistero. Una visione, questa, che, oltre a non rispondere al dettato (e alla vita!) di Tommaso, non s'addice al ruolo della mistica e alla notte della non-conoscenza, che ne contraddistinguono l'eredità. Si veda, in merito, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Il senso del mistero e il chiaroscuro intellettuale*, Fede & Cultura, Verona 2019. Se, nella trattazione della dottrina dell'*imago Dei*, appare evidente il nesso stabilito da Tommaso fra l'immagine e la natura razionale («solo nella creatura razionale si riscontra la somiglianza con Dio nel modo dell'immagine [*in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis*]»: *S.Th.* I, q. 93, a. 6, resp.; ed. it., I, 1334), d'altro canto è pur vera l'eccedenza di Dio rispetto al percorso stesso compiuto dalla ragione umana (cfr. THOMAS AQUINAS, *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4; *Summa contra Gentiles*, I, 8, – nel primo caso l'apofatismo è fondato sull'autorità dell'Areopagita, nel secondo sul *De Trinitate* di Ilario di Poitiers). Come osserva Gilbert: «Vi è dunque un razionalismo tomista. Ma non bisogna ingannarsi. L'intelletto non è il padrone della verità. Anche quando prova che Dio esiste, è necessario che noi ancora crediamo. Senza la fede, il lavoro intellettuale non è in grado di onorare Dio in modo conveniente; ciò che avrà dimostrato non sarà stato colto nella propria forza. Non è sufficiente al teologo provare filosoficamente che Dio esiste o altri punti del dogma. Anche quello che sarà stato dimostrato deve essere creduto» (P. GILBERT, *Introduzione alla teologia medioevale*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 148). Prevale, pertanto, rispetto a un Dio "conoscibile", il *quomodo non sit*: «Dopo aver conosciuto che Dio esiste, bisogna indagare in che modo esista, per sapere che cosa sia. Ora, poiché non possiamo sapere di Dio che cosa sia, ma che cosa non sia, non possiamo considerare di Dio in che modo sia, ma piuttosto in che modo non sia [*sed potius quomodo non sit*]» (*S. Th.*, I, q. 3, pr.; ed. it., I, 323). In un certo qual modo, neanche la *visio beatifica* interrompe quest'apofatismo, nella misura in cui la visione dell'essenza non equivale, *stricto sensu*, alla facoltà di comprendere Dio: «a nessun intelletto creato è possibile comprendere Dio [*comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato*]» (*S. Th.*, I, q. 12, a. 7, resp.; ed. it., I, 414-415). Cfr., per ulteriori approfondimenti, P. CODA, «La semplicità dell'essere di Dio», in ID. – M. DONÀ (curr.), *Dio Trinità. Tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007, 69-83.

<sup>9</sup> Attribuire un'irrisolta tensione alla distinzione fra *de Deo uno* e *de Deo trino* non risponde, di fatto, alla stessa struttura tommasiana. Per l'Aquinate la trattazione su Dio è infatti un'*unica indagine tripartita*: «L'indagine intorno a Dio, pertanto, sarà divisa in tre parti [*Consideratio autem de Deo tripartita erit*]. Infatti, per primo indagheremo sulle cose che riguardano l'essenza divina [qq. 2-26], per secondo, sulle cose che riguardano la distinzione delle Persone [qq. 27-43], per terzo, sulle cose che riguardano il procedere delle creature da lui [qq. 44-119]» (*S. Th.* I, q. 2, pr.; ed. it., I, 316). Le ragioni della tripartizione ruotano attorno alla necessaria relazione fra piani conoscitivi distinti ma non separati. La tripartizione, inoltre, ci pone dinanzi alla necessaria relazione fra Dio e le realtà che da Lui procedono, in quell'interessante cerniera, la *quaestio* 43, dedicata alla missione delle divine Persone, di cui diremo diffusamente più avanti, che basta, da sola, a confutare lo iato tra teologia ed economia. In merito alla natura della tripartizione e all'unitarietà della trattazione, occorre rilevare, con Emery: «En premier lieu, il faut noter que Thomas d'Aquin n'annonce pas un traité *De Deo uno* puis un traité *De Deo trino*, mais une seule "consideratio de Deo" qui examine "ce qui concerne l'essence divin"» puis "ce qui concerne la distinction des personnes": il s'agit de deux aspects d'une même réalité. En second lieu, il importe d'observer que l'économie fait partie intégrante de l'étude de Dieu Trinité. Les oeuvres de Dieu ne sont pas rattachées exclusivement à l'essence divine mais au mystère de Dieu Trinité envisagé selon tous ses aspects (l'essence et la distinction des personnes)» (G. EMERY, «Unité et Trinité en Dieu chez saint Thomas

grazia<sup>10</sup>, alle categorie di *exitus* e al *reditus* quale (possibile?!) chiave interpretativa del pensiero dell'Aquinate<sup>11</sup>, e a molti altri luoghi comuni che animano, con ormai

d'Aquin», in *PATH* 11 (2012) 347-366: 348). Quanto, invece, alla continuità tra teologia ed economia, per come emerge nella questione 43, Bruno Forte rileva: «come il Figlio procede in Dio per via intellettuale, così nell'economia a lui si appropria l'opera della conoscenza rivelata (cfr. q. 43 a. 5 ad 1um); come lo Spirito procede in Dio “per modum amoris”, così nella storia è a lui riferita la santificazione nella carità (cfr. q. 43 a. 7); e come il Padre è il principio assoluto del dinamismo intradivino, così a lui si appropria l'opera della creazione e in lui si designa colui che manda il Figlio e lo Spirito (mandato dal Figlio o dal Padre per il Figlio) senza essere lui stesso inviato» (B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 74).

<sup>10</sup> Per cogliere la strutturale relazione fra natura e grazia (e, parimenti, tra ragione e fede) in Tommaso d'Aquino è sufficiente ripartire dall'adagio, posto a fondamento dell'intero impianto speculativo, della *Summa Theologiae*: «Infatti, poiché la grazia non elima la natura, ma la perfeziona [*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat*], è necessario che la ragione naturale offra i suoi servigi alla fede, nel modo in cui l'inclinazione naturale asseconda la carità» (*S. Th.* I, q. 1, a. 8, ad 2; ed. it., 311). Tale “assioma”, nel complesso e articolato piano storico-salvifico ci pone, per l'Aquinate, dinanzi ad una peculiare determinazione della grazia nella condizione supralapsaria (cfr. *S. Th.* I, q. 95, a. 1), distinta da quella della condizione infralapsaria (cfr. *S. Th.* I-II, q. q. 109, a. 2). Per un'ampia e dettagliata trattazione della relazione fra natura e grazia si veda lo storico articolo, apparso sulle colonne di *Gregorianum* nel 1939, recentemente tradotto in lingua italiana: J. BEUMER, *Gratia supponit naturam. Storia di un principio teologico*, Marcianum Press, Venezia 2020. Per ulteriori approfondimenti, si vedano: C. RUINI, «Grazia e natura: da San Tommaso all'attualità teologica e storica», in *Doctor Communis* 4 (2003) 9-29; A. GATTI, *La teologia della grazia secondo San Tommaso e nella storia*, ESD, Bologna 1987.

<sup>11</sup> È nota, in tal senso, l'interpretazione di Chenu («San Tommaso, portandosi al di là dell'universo scientifico di Aristotele, è ricorso al tema platonico dell'emanazione e del ritorno: poiché la teologia è scienza di Dio, si studieranno tutte le cose nella loro relazione con Dio, sia nella loro generazione sia nella loro finalità: *exitus et redivit*»: M.-D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Editrice Fiorentina, Firenze 1953, 263), che, tuttavia, risulta rispondere allo schema del *Comento alle Sentenze* e non alla *Summa Theologiae*. Così in *In Sent.*, I, dist. II, q. 1, pr.: «*consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum redivit in finem, et hoc in principio tertii*» (ed. ESD, Bologna 2001, 214). Stando a Torrell, l'Aquinate avrebbe ereditato lo schema *exitus-redivit* dall'universo biblico e non da quello neoplatonico. J.-P. TORRELL, *La «Somme de théologie» de saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, 45. Diversamente da quanto sostenuto in M.-D. CHENU, «Le plan de la Somme théologique de saint Thomas», in *Revue thomiste* 47 (1939) 93-107, riteniamo che la chiave interpretativa della *Summa* risieda pertanto nella *Secunda Pars*: l'immagine di Dio nell'essere umano è, a un tempo, il segno più alto della creazione (icona del *procedere da*, di cui nella *Prima Pars*) e la condizione di possibilità di una reale e libera auto-determinazione per Dio (il *tendere a*, di cui nella *Tertia Pars*). Per un'ampia e dettagliata disamina bibliografica relativa al piano generale della *Summa Theologiae*, si veda il dettagliato contributo di Vendemiati: A. VENDEMIATI, «La struttura della *Summa Theologiae*», in *Salesianum* 73 (2011) 237-280. Per un confronto fra il piano della *Summa Theologiae* e quello delle altre opere di Tommaso, si vedano: GILBERT, *Introduzione alla teologia medioevale*, 138-142 e I. BIFFI, *I misteri della vita di Cristo in Tommaso d'Aquino. La Summa Theologiae*, Jaca Book, Milano 2015, 1-12.

sempre maggior frequenza, le nostre facoltà teologiche. Con ciò dimenticando, fra l'altro, le parole pronunciate da papa Paolo VI ai docenti della Pontificia Università Gregoriana il 12 marzo del 1964, che legano l'esercizio del *munus docendi* a un attento studio del pensiero dell'Aquinate (*sic est!*): «ut ipsius doctrina efficacissimum sit instrumentum non solum ad fidei fundamenta in tuto collocanda, sed etiam ad sanae progressionis fructus utiliter et secure percipiendos»<sup>12</sup>. O del Concilio Vaticano II, che vede in Tommaso un *maestro* – *Optatam Totius* 16: «Inoltre, per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo S. Tommaso per maestro [deinde ad mysteria salutis integre quantum fieri potest illustranda, ea ope speculationis, S. Thoma magistro, intimius penetrare eorumque nexum perspicere alumni addiscant]»<sup>13</sup>. E, in tempi ancor più recenti, la *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, con particolare riferimento ai numeri 43 e 44.

Dimenticando, probabilmente, che Tommaso è *Doctor Communis* – titolo che s'impose a partire dal 1317, anche se per la proclamazione ufficiale a Dottore della Chiesa occorre attendere l'11 aprile 1567 –, non per il carattere imperativo delle argomentazioni, ma per la capacità di far spazio al principio di realtà: all'*interiore homine* di agostiniana memoria, l'Angelico “sostituisce” un (sano) principio di *realtà*, animato, se si pensa alla *Summa Theologiae*, da un costante riferimento logico-argomentativo all'*invenimus*, al *videmus* e al *sensu constat*<sup>14</sup>: «Secondo il Filosofo ogni nostra conoscenza ha inizio dai sensi [*Secundum Philosophum omnis nostra cognitio a sensu ortum habet*]»<sup>15</sup>. Tommaso, acuto e ironico – di quell'ironia non

---

<sup>12</sup> PAOLO VI, Allocuzione *In Gregoriana Pontificia Studiorum Universitate habita, ad Athenaei Moderatores, Doctores discentesque* (12 mar. 1964), in *AAS* 56 (1954) 363-367: 365.

<sup>13</sup> CONCILIO VATICANO II, decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* (28 ott. 1965), 16, in *AAS* 58 (1965) 713-727: 723. Traduzione italiana tratta da: *Tutti i documenti del Concilio Vaticano II. Testo italiano dei 16 documenti del Concilio Vaticano II conforme all'Edizione Tipica Vaticana*, Massimo, Milano 2002<sup>23</sup>, 256.

<sup>14</sup> «Ci si trova comunemente concordi nel considerare la sostituzione di una nuova sintesi dottrinale a quella di sant'Agostino come l'evento filosofico più importante del XIII secolo. Se si dovesse indicare il punto di crisi in cui si effettua la dissociazione tra l'antica scolastica e la nuova, converrebbe senza dubbio optare per la teoria della conoscenza. Prima di san Tommaso d'Aquino, è pressoché unanime l'accordo nel sostenere la dottrina agostiniana dell'illuminazione divina; dopo san Tommaso d'Aquino, quest'accordo cessa di esistere: a tal punto che lo stesso Giovanni Duns Scoto, dottore francescano, abbandonerà su questo punto essenziale la tradizione agostiniana di cui il suo Ordine era stato fino a quel momento il più fedele sostenitore» (É. GILSON, *Tommaso contro Agostino*, Medusa, Milano 2010, 19).

<sup>15</sup> THOMAS AQUINAS, *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 3, s.c., cfr. P. PORRO (ed.), Bompiani, Milano 2007, 102-103. L'adagio è ricondotto da Tommaso ad Aristotele e, nel contesto dell'interrogativo che

soggetta al peccato, l'ironia di chi cela nella Sapienza di Dio la propria sapienza, l'ironia di chi non si oppone alla verità, ma, nell'umiltà, tace le qualità superiori che lo abitano: «E in questo modo, attribuire a se stessi qualità inferiori non appartiene all'ironia e non è neppure un peccato per il suo genere, salvo che non ci siano altre circostanze corruttrici»<sup>16</sup>. È, per Tommaso, la sapienza secondo Dio, che abita la "stoltezza" umana (cfr. 1Cor 3,18). La sapienza di Amos, che negò di essere profeta (cfr. Am 7,14)<sup>17</sup>.

Ma il passaggio che occorre compiere, almeno nelle intenzioni che ci prefiggiamo, è più complesso di una *nostalgica* "restaurazione". Per entrare nel nodo della questione, possiamo certamente asserire che uno degli aspetti più importanti che Tommaso ci ha consegnato risiede nel metodo. La lettura *abituale* dell'Angelico è una lettura contenutistica – una lettura che occorre conoscere per comprendere la struttura logico-formale che sta a monte della fede della Chiesa. Accanto a questa lettura – fondamentale perché *fondativa* rispetto all'insegnamento stesso della *sacra doctrina* –, risulta necessario scorgerne l'orizzonte *attuale*: ovvero, considerare attentamente ciò che del pensiero di Tommaso, nel perenne dinamismo della vita credente, risulta centrale in ordine all'intelligenza della fede. Come ricorda Paolo VI nella lettera apostolica *Lumen ecclesiae* (20 novembre 1974), è nelle corde e nello spirito di Tommaso e dei veri seguaci di Tommaso istituire un serrato confronto con l'oggi.

I veri seguaci di San Tommaso giammai tralasciarono dall'istituire questo necessario confronto. Infatti, quanti fra essi, e in particolar modo esperti in Sacra Scrittura, filosofia, storia, antropologia, scienze naturali, questioni economiche, sociali, ecc., attestano con le loro opere che anche sotto questo aspetto essi debbono moltissimo a sì grande Dottore! [Veri S. Thomae discipuli numquam omiserunt necessariam hanc comparisonem instituere. Quot enim ex iis, peculiarique modo periti Sacrarum Scripturarum, philosophiae, historiae, anthropologiae, disciplinarum naturalium et quaestionum oeconomiarum socialiumque, suis operibus aperte confirmant sese plurimum tanto Doctori hac etiam in re debere!]<sup>18</sup>.

---

anima l'*articulus* (*utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur*), muove l'Aquinate ad affermare che: «[*Sed Deus est maxime remotus a sensu. Ergo ipse non est a nobis primo sed ultimo cognitus*]» (*Ibid.*). Per una prima introduzione alla gnoseologia di Tommaso d'Aquino, cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 2007<sup>12</sup>, 97-108.

<sup>16</sup> S. Th. II-II, q. 113, a. 1, resp. (ed. it., III, 1104).

<sup>17</sup> Cfr. S. Th. II-II, q. 113, a. 1, ad 1.

<sup>18</sup> PAOLO VI, lett. ap. *Lumen ecclesiae* (20 nov. 1974), 27, in *AAS* 66 (1964) 673-702: 699-700.

## 2. La forza *attuale*

Occorre, dunque, percorrere la via di uno studio *abituale* di Tommaso, volto a rintracciare la dimensione fondativa del suo pensiero rispetto alla successiva ricezione ecclesiale, senza per ciò stesso dimenticare la dimensione *attuale*, metodologica, connessa allo studio del pensiero dell'Angelico.

Senza avere la pretesa d'esaurire i possibili percorsi di un recupero *attuale* di Tommaso, intendiamo qui proporre, con relativi esempi, sette elementi, a nostro avviso irrinunciabili, del pensiero di Tommaso.

### 2.1 *La parte nel tutto*

Una lettura attenta delle opere sistematiche di Tommaso – e, per certi versi, degli stessi *commentaria* – impone alla teologia attuale una seria riflessione sulla capacità d'iscrivere la parte nel tutto. La teologia *del genitivo*, per usare una felice espressione di Rosino Gibellini in merito alla natura della riflessione teologica originatasi nel XX secolo<sup>19</sup>, sembrano focalizzarsi su un segmento, un frammento, un peculiare contesto, e proporre, così, una visione parziale, se non distopica, del sapere teologico che, per sua natura, declina insieme inizio e fine, storia del mondo e storia della salvezza<sup>20</sup>. Animati della necessità di rispondere a questioni urgenti (o presunte tali!), perdiamo di vista quella *gerarchia delle verità*, che è da ricercare nel nesso fra le stesse e che il Concilio Vaticano II propone come termine fondante per lo stesso dialogo ecumenico (*UR 11*)<sup>21</sup>. Nel complesso piano che congiunge l'*exitus* e il *reditus* nel *Commento alle Sentenze*, il *procedere da Dio* e il *tendere a Dio* nella *Summa Theologiae*, le *verità note per mezzo della ragione* e quelle *insegnate esclusivamente dalla fede* nella *Summa contra Gentiles*, il sapere su Dio rimane coeso, unitario – e non per questo chiuso (o insensibile) alle istanze contestuali. Anzi, sono proprio le istanze contestuali a fungere da sfondo, *ad intra* e *ad extra*, del teologare. Si pensi, in tal senso, alla preoccupazione che *il tutto* sia comprensibile *a tutti*, secondo i diversi ordini di una razionalità naturale o nutrita dalla fede. E nella stessa razionalità nutrita dalla fede, occorre conoscere un

---

<sup>19</sup> Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2014.

<sup>20</sup> Sul rapporto fra storia del mondo e storia della salvezza, cfr. L.F. LADARIA FERRER, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 2005, 49-54.

<sup>21</sup> In merito alla genesi della locuzione, alla sua rilevanza rispetto al dialogo ecumenico e alla catechesi, si vedano: G. DEVULDER, «Hiérarchie des vérités?», in *Catéchèse* 37 (1997) 49-58; C. MOREROD, «Le sens et la portée de la hiérarchie des vérités a Vatican II et chez saint Thomas d'Aquin», in *Nova et Vetera* 71 (1996) 15-47; E. ALBERICH, «La “gerarchia delle verità” nella catechesi post-conciliare», in *Ad gentes* 2 (1998) 173-181.

grado di progressione e partecipazione differenziata, come chiaramente evocato nel *De veritate*, per cui alle persone semplici gli oggetti di fede non vengono proposti con una spiegazione particolareggiata<sup>22</sup>. In questa prospettiva, nulla di ciò che afferisce all'essere umano chiamato alla vita divina si sottrae al sapere unitario della *sacra doctrina*: «spetta al teologo indagare intorno alla natura dell'uomo dal lato dell'anima [*ex parte animae*], non dal lato del corpo, se non secondo il rapporto che il corpo ha con l'anima»<sup>23</sup>, nella consapevolezza che l'essere umano, creato *a immagine di Dio*, «è principio delle sue opere, in quanto ha il libero arbitrio e il dominio delle sue opere [*est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*]»<sup>24</sup>. Non una Trinitaria, una Cristologia, un'Antropologia teologica, ma un unico sapere organico, che tematizza l'*unico piano salvifico di Dio in Gesù Cristo*. «Nondimeno nella dottrina di san Tommaso si afferma l'*armonia delle parti*. Essa deriva da una virtù che egli possedeva in massimo grado: il senso della misura, dell'equilibrio, che giammai permetteva di porre in maggior luce un elemento a svantaggio di un altro»<sup>25</sup>.

## 2.2 Il coraggio della domanda, o del carattere ipotetico della teologia

Un secondo elemento che attraversa le pagine di Tommaso è il *coraggio della domanda*. Tommaso non si sottrae a domande che, a prima vista, potrebbero apparire scomode (*Dio si sarebbe ugualmente incarnato, qualora non ci fosse stato il peccato?*<sup>26</sup>), iperboliche (*se avendo peccato la donna e non l'uomo, il peccato originale si sarebbe ugualmente trasmesso?*<sup>27</sup>), superflue (*se nello stato d'innocenza l'essere umano avesse avuto bisogno di cibo?*<sup>28</sup> I, q. 97, a. 3 ovvero *se, nello stato d'innocenza, ci sia stata la generazione ed eventualmente se tramite il coito* q. 98, aa. 1-2<sup>29</sup>). La teologia dell'Aquinate è una teologia che non rinuncia all'ipotesi. Di più: ha un carattere *ipotetico*. L'*ipotesi*, nella sua più immediata accezione etimologica, ovvero ὑπό (“sotto”) e θέσις (“posizione”), indica una “supposizione”. L'ipotesi è insieme atto logico e teologico. «*Ipotesi* è prendere le mosse dal dato rivelato – *ipotesi* come atto teo-logico. *Ipotesi* è mostrarne la ragionevolezza in un'ottica storico-salvifica, intesa quale luogo

<sup>22</sup> Cfr. THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 3.

<sup>23</sup> S. Th. I, q. 75, pr. (ed. it., I, 75).

<sup>24</sup> S. Th. I-II, pr. (ed. it., II, 7).

<sup>25</sup> GARRIGOU – LAGRANGE, *Essenza e attualità del Tomismo*, 33.

<sup>26</sup> Cfr. S. Th. III, q. 1, a. 3.

<sup>27</sup> Cfr. S. Th. I-II, q. 81, a. 5.

<sup>28</sup> Cfr. S. Th. I, q. 97, a. 3.

<sup>29</sup> Cfr. S. Th. I, q. 98, aa. 1-2.

dell'agire di Dio e della libertà dell'uomo – *ipotesi* come atto logico»<sup>30</sup>. Le ipotesi avanzate da Tommaso ci pongono dinanzi ad aspetti fondanti del pensiero medievale, proprio per il carattere logico (bio-logico, cosmo-logico, antropo-logico e, infine, teologico) delle questioni analizzate. Parimenti, tali *ipotesi* ci pongono dinanzi al piano storico-salfico: storia del mondo e storia della salvezza si esigono e si distinguono alla stregua dell'*ipotesi* che rivela il *senso* e la *pienezza* della reale<sup>31</sup>. Del resto, la stessa scienza teologica *accoglie* come proprie quelle verità che affondano la loro origine in Dio. Così in *S. Th.* I, q. 1, a. 2, resp.: «la sacra dottrina è una scienza, poiché parte da principi noti per mezzo del lume di una scienza superiore, qual è la scienza di Dio e dei beati. Per conseguenza, come la musica crede nei principi ad essa forniti dall'aritmico, così la dottrina sacra crede nei principi ad essa rivelati da Dio»<sup>32</sup>. Il carattere ipotetico, che non arretra dinanzi all'eccedenza del dato e delle sue variabili, garantisce, a un tempo, pluralismo argomentativo e rigore interpretativo.

### 2.3 “Questo non è detto in modo ragionevole”

Nel rigore critico e metodologico che attraversa l'opera di Tommaso, il coraggio della parola e dell'argomentazione divengono spesso un punto di non ritorno dinanzi a tesi ritenute irricevibili. La pace, che nella *Summa Theologiae* è intesa come uno dei frutti della carità – segnatamente, come uno degli effetti interiori dell'atto principale della carità (ovvero, l'amore) – non estingue la legittima dialettica delle opinioni. Per cui, si può essere *ragionevolmente in pace*, pur avendo opinioni diverse. Di più, come sottolinea Tommaso: «all'amicizia non appartiene la concordia nelle opinioni, ma la concordia nei beni che sono utili alla vita e soprattutto in quelli maggiori, poiché sembra che non sia neppure un dissenso il dissentire in quelli minori»<sup>33</sup>. Se così non fosse, gli amici dovrebbero pensarla necessariamente allo stesso modo e ciò tradirebbe la natura stessa della concordia<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> I. GENOVESE, «Il carattere “ipotetico” delle origini. L'ipotesi come atto *logico e teo-logico*», in *Gregorianum* 103 (2022) 503-517: 506.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, 503.

<sup>32</sup> *S. Th.* I, q. 1, a. 2, resp. (ed. it., I, 302).

<sup>33</sup> *S. Th.* II-II, q. 29, a. 3, ad 1. Sulla pace in Tommaso d'Aquino si veda il nostro: I. GENOVESE, «Dalla concordia degli animi alla tranquillità dell'ordine: per una fondazione interiore della pace nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino», in *Rassegna di Teologia* 64 (2022) 577-596.

<sup>34</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, IX, 6: «Anche la concordia è in tutta chiarezza un sentimento d'amicizia. Per questo non è semplice conformità di opinione, giacché questa circostanza può sussistere anche tra uomini che si ignorano reciprocamente. Neppure si dice che “sono in concordia” quegli individui che sono dello stesso avviso circa una questione qualunque, ad esempio coloro che hanno la stessa

A tal proposito, intendiamo qui ricordare due “celebri” luoghi del dissenso dell’Aquate. Due luoghi che lo vedranno protagonista: vittorioso nel primo, un po’ meno nel secondo.

Il primo concerne la tesi, sostenuta dal Nisseno, per la quale nello stato delle origini il concepimento sarebbe avvenuto alla stregua degli angeli<sup>35</sup> – senza il coito, per usare il lessico di Tommaso<sup>36</sup>. «Ma queste cose non sono dette in modo ragionevole [*Sed hoc non dicitur rationabiliter*]»<sup>37</sup>: sostiene l’Aquate. A suo avviso, infatti: «Le cose che per l’uomo sono naturali né gli sono tolte né gli sono date per il peccato. [...] E quindi, non bisogna dire che queste parti naturali non sarebbero state usate prima del peccato come, invece, erano usate le altre parti»<sup>38</sup>. Questa prospettiva, prescindendo dagli specifici dettami storico-teologici che l’animano, consente una naturalizzazione del corpo e un suo riconoscimento protologico ed escatologico. Alla prova dei fatti, la tesi di Gregorio di Nissa, che lega fra loro protologia ed escatologia, sostenendo, alla luce di *Gal* 3,28, il venir meno della sessuazione nell’ἔσχατον, non sarà accolta nell’alveo ecclesiale:

La Chiesa non ha accolto le tesi di san Gregorio di Nissa e di qualche altro Padre della Chiesa, che sostenevano che le differenze sessuali in quanto tali sarebbero state annullate dalla risurrezione. Le differenze sessuali tra uomo e donna, pur manifestandosi certamente con attributi fisici, di fatto trascendono il puramente fisico e toccano il mistero stesso della persona<sup>39</sup>.

Di diverso segno appare l’epilogo di un altro “celebre” giudizio dell’Aquate, che muove in un versante analogo a quello appena esaminato. Ci troviamo nell’ambito

---

opinione sui fenomeni celesti (non è infatti sentimento d’amicizia il “concordare” su questi problemi), ma si dice che le città “sono in concordia”, quando i cittadini hanno uguali vedute sui loro interessi e prendono le stesse decisioni e mettono in atto ciò che hanno deciso in comune» (ed. it., *Etica Nicomachea*, vol. II, *Libri VI-X*, cur. M. Zanatta, BUR, Milano 2012<sup>11</sup>, 791).

<sup>35</sup> Per un’ampia e dettagliata disamina della questione, si veda il nostro: I. GENOVESE, «Ista enim divisio naturae propter peccatum facta est. La distinzione sessuale nel Περὶ φύσεως μερισμοῦ di Giovanni Scoto Eriugena», in *Theologica Leoniana* 10 (2021) 121-137.

<sup>36</sup> Per Tommaso la generazione mediante il coito afferisce all’ordine di natura e non può essere, pertanto, frutto della colpa. Cfr. *S. Th.* I, q. 98, a. 2, resp.

<sup>37</sup> *S. Th.* I, q. 98, a. 2, resp. (ed. it., I, 1380).

<sup>38</sup> *S. Th.* I, q. 98, a. 2, resp. (ed. it., I, 1380-1381).

<sup>39</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, n. 35, in [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_it.html) [ultima consultazione: 12 ott. 2025].

della riflessione sul mistero trinitario e Tommaso si chiede se l'analogia familiare<sup>40</sup>, che tanta importanza aveva avuto nella patristica di lingua greca<sup>41</sup>, potesse in un certo qual modo rendere ragione delle processioni intratrinitarie. L'Aquinate, oltre ad invertire l'ordine classico delle associazioni in una prospettiva chiaramente *filioquista*, ritiene che l'associazione delle processioni intratrinitarie alla famiglia umana (nello specifico, ai progenitori) risulti un esempio *ineptum*<sup>42</sup>. Ora, se è vero che l'essenza del Dio trino, nella teologia occidentale, ha conosciuto prevalentemente declinazioni e immagini "psicologiche" (legate alle facoltà intellettuale/volitive), è pur vero che oggi il Dio uni-trino risulta sempre più associato (ancorché non risolto: l'idea è quella del "riflesso") al nucleo familiare. È questo uno dei risvolti più evidenti della modernità teologica occidentale che, a partire da Scheeben<sup>43</sup>, ha visto nell'orizzonte comuniona-

<sup>40</sup> Si tratta della rilettura delle processioni intratrinitarie alla luce della relazione fra Adamo, Seth ed Eva, quali immagini, rispettivamente, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo

<sup>41</sup> Si pensi a chi, nel periodo patristico, ha cercato di scorgere delle analogie della Trinità *ad intra* nel racconto biblico della genesi di Adamo, Eva e Seth: EFREM, *Diatesseron*, cap. XIX, 15; GREGORIUS NAZANZIENUS, *Oratio XXXI*, 11; PROCOPIUS GAZAEUS, *Commentarius in Genesin* 1, 26; ATHANASIUS SINAITICUS, *Oratio I*, 13; Id., *Hexaemeron*, lib. X; così come un celebre trattato che figura in appendice alle opere di Gregorio di Nissa (ΠΕΡΙ ΤΟΥ, ΤΙ ΕΣΤΙ ΤΟ, ΚΑΤ' ΕΙΚΟΝΑ ΘΕΟΥ ΚΑΙ ΚΑΘ' ΟΜΟΙΩΣΙΝ). Per ulteriori approfondimenti, cfr. A. ORBE, «La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva», in *Gregorianum* 45 (1964) 103-118.

<sup>42</sup> Così Tommaso: «lo Spirito Santo procede dal Padre immediatamente, in quanto procede da lui, e mediatamente, in quanto procede dal Figlio. Perciò si dice che procede dal Padre tramite il Figlio. Come anche Abele procedette immediatamente da Adamo, in quanto Adamo ne fu il padre e mediatamente, in quanto Eva, che procedette da Adamo, ne fu la madre, benché quest'esempio di processione materiale non sia adatto [latino: *ineptum*] a significare la processione immateriale delle Persone divine» (*S. Th.* I, q. 36, a. 3, ad 1; ed. it., I, 708). Sebbene non adatto [latino: *ineptum*] a significare la processione delle divine Persone, quest'esempio viene richiamato nella art. 3 della q. 36 della I *Pars*, dedicato al se lo Spirito Santo proceda «a Patre per Filium». Invertendo l'ordine classico delle associazioni Adamo-Padre (ingenerato), figlio di Adamo-Figlio (generato), Eva-Spirito Santo (procedente) san Tommaso associa il Padre ad Adamo, il Figlio ad Eva e lo Spirito Santo al figlio di Adamo (Abele). Così di Abele (analogia parentale dello Spirito Santo) è messo in evidenza il suo procedere da (latino: a) Adamo ("immediatamente/immediate") ed Eva ("mediatamente/mediate"), il Padre e il Figlio.

<sup>43</sup> La riflessione sul mistero dei sessi, in particolare sulla natura della donna, è in Scheeben condizionata dall'atmosfera romantica che caratterizzava la Germania della prima metà dell'Ottocento. E tuttavia, il teologo tedesco, «è certamente lungi dall'essere un semplice epigono della scuola romantica. Oltre ad apporti originali nella sua teologia si rispecchiano, come in una sintesi, le epoche più feconde della teologia cattolica. Perciò anche nel tentare una soluzione metafisica del mistero della donna, vi concorrono diverse componenti» (M. VALKOVIĆ, *L'uomo, la donna e il matrimonio nella teologia di Matthias Joseph Scheeben*, s.n., Roma 1965, 39-40). Il nesso stabilito da Scheeben fra la donna e lo Spirito Santo, così come la sua lettura analogica del mistero trinitario in chiave familiare, saranno a più riprese sviluppati dalla teologia successiva. Cfr. in tal senso Y.M.J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, 600-603; J. GALOT, «La donna e lo Spirito», in *La Civiltà Cattolica* 127/3 (1976) 345-358.

le-familiare un primo e fondamentale luogo per pensare la Trinità (e trinitariamente): «l'antropologia cristiana può ragionare in analogia alla riflessione della teologia trinitaria sulla relazione e sull'amore»<sup>44</sup>.

## 2.4 L'utilità (e la plausibilità) del pensarla diversamente

All'esito di quanto sostenuto, acquista una specifica intelligibilità il Tommaso che percorre vie assolutamente uniche e singolari. Si pensi, in questo senso, alla sua angelologia<sup>45</sup> – una delle ragioni per le quali è noto con il titolo di *Doctor Angelicus*<sup>46</sup>. Animato dalla volontà di costruire un ponte tra teologia e filosofia in merito alla questione in esame<sup>47</sup>, gli angeli vengono qualificati da Tommaso come realtà incorporee e immateriali – gli aggettivi latini di riferimento sono *incorporeus*, *-a*, *-um* e *immaterialis*, *-e*. Questi due termini: a.) definiscono per via negativa (non corporeo-non materiale) e b.) ci rinviano a due aspetti speculari, ovvero distinti ma non separabili, del rapporto con la corporeità, la materia e le rispettive determinazioni<sup>48</sup>. Del resto, per l'Aquinate

<sup>44</sup> A. SCOLA, «Antropologia cristiana», in *Conceptualization of the Person in Social Sciences. The Proceedings of the Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, 18-22 november 2005*, cur. E. Malinvaud – M.A. Glendon, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2006, 7-24: 23.

<sup>45</sup> Per una prima introduzione all'angelologia dell'Aquinate, rinviamo ai seguenti contributi: M. STANZIONE, *Gli angeli in san Tommaso d'Aquino. I domenicani e gli spiriti celesti*, Edizioni Segno, Feletto Umberto – Tavagnacco 2021; T. TYN, *Gli Angeli in san Tommaso d'Aquino. Breve esposizione dell'art. 2 della quaestio 50 della prima parte della Summa Theologiae: Utrum angelus sit compositus ex materia et forma*, Fede & Cultura, Verona 2012; Fr.T. HARKINS, «The embodiment of angels: a debate in mid thirteenth-century Theology», in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 78 (2011) 25-58; J.W. PECK, «Angelic Primal Sin. A Test Case for Aquinas' Intellectualism», in *Gregorianum* 95 (2014) 105-126; Gr.T. DOOLAN, «Aquinas on the Demonstrability of Angels», in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, cur. T. HOFFMANN, Brill, Leiden 2012, 13-44.

<sup>46</sup> L'appellativo di *Doctor Angelicus*, attribuito a Tommaso d'Aquino, rileva «la purezza verginale della vita e l'acume quasi sovrumano dell'ingegno. [...] Ma, se la verginità dei sensi e l'elevatezza della mente sono le due più evidenti doti che assomigliano l'Aquinate agli spiriti celesti, non sono le uniche. L'acume, infatti, dell'ingegno, cui servi di singolare presidio ed aiuto l'illibatezza dei costumi, non avrebbe giustificato in pieno l'appellativo di *Doctor Angelicus*, che i posterì attribuirono a S. Tommaso, se questi, giovandosi della sua immacolata purezza e del suo intelletto aquilino, non avesse tentato di entrare in più intimo contatto col mondo angelico, mettendo la sua alata penna a loro servizio. Fortunatamente così fu»: L. CIAPPI, «*Doctor Angelicus – Pastor Angelicus*», in *Angelicum* 33 (1956) 241-266: 241.

<sup>47</sup> Stando a Bonino, san Tommaso «n'hésite pas, à la suite de Maïmonide, à identifier les substances séparées de la philosophie aux anges de la Bible, ce qui n'allait pas de soi à l'époque»: S.-Th. BONINO, «Aristotélisme et angéologie chez Saint Thomas d'Aquin», in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 113 (2012) 3-36: 6-7.

<sup>48</sup> Cfr. I. GENOVESE, «Incorporei e immateriali. La natura degli angeli nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino», in *Theologica Leoniana* 11 (2022) 127-142: 129.

l'universo creato, come si evince dal prologo alla *quaestio* 50, è composto da creature *puramente spirituali* (angeli), creature *puramente corporee* e creature *composte di anima e corpo* (esseri umani)<sup>49</sup>. Se l'incorporeità, nella lettera della *Summa Theologiae*, è da ricercare nella natura (sostanza) intellettuale degli angeli<sup>50</sup>, ben altro (e innovativo!) luogo è da riconoscere alla loro *immaterialità*. L'articolo 2 della *quaestio* 50<sup>51</sup>, che coincide con il *quomodo sit in se*, ci introduce alla reale novità del pensiero di Tommaso, ovvero il tema dell'immaterialità angelica: «*utrum angelus sit compositus ex materia et forma*»<sup>52</sup>. Procedendo in maniera “solitaria” rispetto al *milieu* culturale a lui coevo<sup>53</sup>, Tommaso unisce all'incorporeità l'affermazione dell'immaterialità degli angeli. Oltre a non essere corporei, gli angeli sfuggono a quella peculiare determinazione, nota come *ilemorfica*, che si realizza come composizione di materia e forma. In assenza di composizione materia-forma, gli angeli sono ciascuno specie a sé stessa<sup>54</sup>. «Gli angeli non sono solo spirituali ma anche *spiriti puri*. Il loro vero essere è interamente immateriale. Gli angeli sono completamente privi di sostanza, di materia, e di ogni dipendenza dalla materia. In loro non c'è composizione di materia e forma; essi non furono creati per “materializzarsi” in un corpo»<sup>55</sup>.

In questa prospettiva emerge con forza il “naturalismo” con il quale Tommaso affronta il tema dell'immaterialità angelica. La peculiarità del mondo angelico è da ricondurre alla sua immaterialità, intesa *stricto sensu*. Da questo punto di vista, l'Aqui-

<sup>49</sup> «Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae. Et primo, de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra angelus nominatur; secundo, de creatura pure corporali; tertio, de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo» (*S. Th. I, q. 50, pr.*; ed. it., I, 859).

<sup>50</sup> Cfr. *S. Th. I, q. 50, a. 1, resp.*

<sup>51</sup> In merito alla struttura della *quaestio* 50 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, cfr. TYN, *Gli Angeli in san Tommaso d'Aquino*, 45.

<sup>52</sup> *S. Th. I, q. 50, pr.* (ed. it., I, 859).

<sup>53</sup> In merito alla questione, con particolare riferimento al periodo in cui visse e operò Tommaso, Ara afferma: «E proprio nel secolo XIII vivono i difensori più decisi dell'idea di un angelo materiale (ma non corporeo), il cui sostrato si può chiamare *materia spiritualis* (con Bonaventura da Bagnoregio e i francescani) o in altro modo, se si preferisce, purché non se ne neghi la esistenza (con Alberto Magno e la gran parte dei Domenicani)» (A. ARA «A proposito dell'immaterialità angelica. Una ricognizione sui pronunciamenti magisteriali», in *Vivens homo* 17 (2006) 95-128: 96). La posizione di Bonaventura credo debba essere letta nel più ampio contesto della scuola francescana di Parigi, che «era aperta alla filosofia aristotelica ma fondamentalmente agostiniana [...], ed era caratterizzata da alcune tesi tipiche» (A. DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano. Prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*, Aracne, Roma 2008, 18), tra queste: «l'ilemorfismo universale (tutte le creature sono composte di forma e materia corporea o, nel caso delle creature spirituali, incorporea)» (*Ibid.*).

<sup>54</sup> Cfr. *S. Th. I, q. 50, a. 4, resp.* Per ulteriori approfondimenti: TYN, *Gli Angeli in san Tommaso d'Aquino*, 56.

<sup>55</sup> STANZIONE, *Gli angeli in san Tommaso d'Aquino*, 18.

nate rifiuta tutti quei tentativi di mediazione, propri anche del suo tempo, che associavano agli angeli una materia di ordine diverso, foss'anche di natura spirituale. Quest'approccio ci pone dinanzi all'utilità di un pensiero singolare, unico, solitario. Prerogative che, allora come oggi, la teologia dovrebbe custodire.

## 2.5 La "logica" degli opposti e l'onnipotenza divina: la convenientia

Innestata nei due punti immediatamente precedenti, s'iscrive la questione, tutt'altro che residuale, della plausibilità della/e tesi opposta/e. Dinanzi all'onnipotenza divina e all'eccedenza dell'ordine della fede, la teologia non può ritenere compiuta e/o risolta apoditticamente qualsivoglia questione teologica. La storia della salvezza impone un registro argomentativo fondato sulla *convenientia*, capace di declinare la *potentia Dei ordinata* con la *potentia Dei absoluta*<sup>56</sup>. L'onnipotenza divina, *de facto*, pur assumendo, nell'Aquinate, i tratti di una *potentia ordinata*, non cessa mai di essere aperta alla possibilità della tesi opposta. Negarla *a priori* equivarrebbe a restringere e/o negare la libertà di Dio, che rimane pur sempre altro rispetto all'orizzonte della nostra contingenza<sup>57</sup>.

I luoghi per antonomasia in cui emerge questa dialettica sono quelli "storico-salvifici", in *primis* quelli teologico-trinitari e cristologici. Ricordiamo, a tal proposito, due questioni di notevole rilevanza speculativa.

La prima concerne la relazione fra Trinità economica e Trinità immanente che, seppur in termini diversi dagli sviluppi rahneriani<sup>58</sup>, svolge un ruolo di primo piano nel pensiero dell'Aquinate – in particolar modo nella *Summa Theologiae*. Come già richiamato, il discorso *de Deo* della *Prima Pars* della *Summa Theologiae* risulta tripar-

<sup>56</sup> Per una prima introduzione al tema si veda il nostro: I. GENOVESE, «Dal Dio assoluto l'origine dell'uomo moderno», contributo sul blog on line *Ritiri filosofici* (2 sett. 2018), in <https://ritirifilosofici.it/dal-dio-assoluto-lorigine-dellindividuo-moderno/> [ultima consultazione: 12 ott. 2025].

<sup>57</sup> Posto che la distinzione tra le due forme di *potentia* è oggetto di una vivace *querelle* ermeneutica, per una prima introduzione, si vedano: J. VERDÍÁ BÁGUENA – S. SANZ SÁNCHEZ, «*Potentia Dei ordinata et absoluta*. Tommaso d'Aquino e Duns Scoto», in *Antonianum* 91 (2016) 695-707 e W.J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina Bramani Editore, Bergamo 1990.

<sup>58</sup> K. RAHNER, «Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza», in *Mysterium Salutis*, 3 vol., J. Feiner – M. Löhrer (curr.), Queriniana, Brescia 1969, 401-507. Il testo di Rahner è stato poi ripubblicato: K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998. «Si tratta di un saggio scritto per una pubblicazione commemorativa del teologo A. Stohr di Magonza, divenuto vescovo. Il testo è ripreso integralmente come prima parte di un più ampio saggio sulla teologia trinitaria nella parte sistematica del terzo volume del *Mysterium Salutis*» (A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 11, n. 3).

tito: alla presentazione dell'essenza divina (qq. 2-26) segue la trattazione sulla distinzione delle Persone (qq. 27-43) per giungere al procedere delle creature da Dio (qq. 44-119)<sup>59</sup>. La cerniera tra la seconda e la terza parte è garantita dalla *quaestio* 43, che affronta *ex professo* il concetto di "missione"<sup>60</sup>, sviluppando argomenti di convenienza atti a garantire un legame fra la dottrina trinitaria e l'opera della salvezza<sup>61</sup>. Il tema della *convenientia* spinge Tommaso a riflettere, ad esempio, *se convenga a una Persona divina esser mandata* (q. 1), per poi entrare nel merito di una questione ben più complessa, relativa al *se covenga a ciascuna Persona essere mandata* (q. 4). Nel *respondeo* Tommaso sostiene che

RISPONDO: va detto che la missione, nella sua nozione, comporta la processione da altri e, nella realtà divina, la comporta secondo l'origine, com'è stato detto. Perciò, poiché il Padre non procede da altri, in nessun modo gli conviene essere mandato [*nullo modo convenit sibi mitti*], ma solo al Figlio e allo Spirito Santo, cui conviene procedere da altri [*quibus convenit esse ab alio*]<sup>62</sup>.

Come si evince dal testo, il "convenit" funge da chiave interpretativa dell'orizzonte storico-salvifico. E questa *convenientia* assume un ruolo tutto particolare nell'ambito dell'Incarnazione, tema della *quaestio* 3 della *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*. Qui Tomaso, entrando nel merito della *vexata quaestio* medioevale (e non solo!) relativa alla possibilità dell'Incarnazione delle tre Persone divine<sup>63</sup>, afferma in primo luogo

---

<sup>59</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 2, pr. (ed. it., I, 316).

<sup>60</sup> «Bisogna, poi, indagare intorno alla missione delle Persone divine»: *S. Th.* I, q. 43, pr. (ed. it., I, 781). Come ricorda Vermigli, il termine *missio* nella *Summa Theologiae* indica «l'uscita della persona divina dalla propria origine per essere in un modo nuovo nella creatura; laddove il cambiamento è reale per la creatura, ma solo di ragione per quella stessa persona divina – porta con sé dei caratteri peculiari, quali la sua irripetibilità e dunque la sua assoluta singolarità rispetto a ogni altra *missio*» (F. VERMIGLI, «Missio e incarnatio entro il concetto di *convenientia* in Tommaso d'Aquino. Prove di lettura», in *Vivens Homo* 34 (2023) 201-220: 209).

<sup>61</sup> «Le missioni, implicando l'unità dell'agire della Trinità *ad extra*, si collegano alle Persone per quella manifestazione attraverso attributi essenziali, che è l'appropriazione (cfr. q. 39, a. 7): come il Figlio procede in Dio per via intellettuale, così nell'economia a lui si appropria l'opera della conoscenza rivelata (cfr. q. 43 a. 5 ad 1<sup>um</sup>); come lo Spirito procede in Dio "per modum amoris", così nella storia è a lui riferita la santificazione nella carità (cfr. q. 43 a. 7); e come il Padre è il principio assoluto del dinamismo intradivino, così a lui si appropria l'opera della creazione e in lui si designa colui che manda il Figlio e lo Spirito (mandato dal Figlio o dal Padre per il Figlio) senza essere lui stesso inviato» (B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002<sup>7</sup>, 74).

<sup>62</sup> *S. Th.* I, q. 43, a. 4 (ed. it., I, 787).

<sup>63</sup> Per un'ampia e dettagliata disamina storico-teologica della *quaestio*, si veda: L.F. LADARIA FERRER, *La Trinità, mistero di comunione*, Figlie di San Paolo, Milano 2008<sup>2</sup>, 21-38.

la possibilità dell'Incarnazione di qualsiasi Persona (a. 5), per poi sostenere la “*superlativa*” convenienza dell'Incarnazione della seconda Persona della Trinità (a. 8). In questo contesto, Tommaso sembra procere declinando insieme *onnipotenza divina* (la *divina virtus*) e *convenienza* (la *convenientia*). Se, infatti, «la potenza divina [*divina virtus*] poteva unire la natura umana o alla persona del Padre o a quella dello Spirito Santo, come la unì alla persona del Figlio»<sup>64</sup>, d'altro canto occorre pur rilevare la convenienza dell'ordine stabilito da Dio: «fu molto conveniente [*convenientissimum*] che s'incarnasse la persona del Figlio»<sup>65</sup>.

La seconda *quaestio, de facto* congiunta alla precedente, concerne il fine prossimo principale o primario dell'Incarnazione<sup>66</sup>. Tale questione, meglio nota a partire dall'interrogativo che l'anima – *Dio si sarebbe (ugualmente) incarnato, qualora non ci fosse stato il peccato?* – ci mostra un Tommaso che innesta il rigore argomentativo all'eccedenza e alla libertà di Dio, ovvero alla sua onnipotenza<sup>67</sup>.

Stabilita la *convenienza* dell'Incarnazione (a. 1), e rintracciati i *motivi* di questa convenienza (a. 2), Tommaso d'Aquino si domanda *Dio si sarebbe (ugualmente) incarnato, qualora non ci fosse stato il peccato* (a. 3). E argomenta, quasi sillogisticamente, sostenendo che:

1. ciò che dipende dalla sola volontà di Dio non può essere conosciuto dall'essere umano se non a partire dalla Sacra Scrittura – *premessa (maggiore)*;
2. nella Sacra Scrittura il motivo (la *ratio*) dell'Incarnazione è individuato nel peccato del primo uomo – *premessa (minore)*;
3. è pertanto più conveniente ritenere che l'Incarnazione fu disposta da Dio come rimedio per il peccato, al punto da affermare che: «non esistendo il peccato, non ci sarebbe stata l'incarnazione [*peccato non existente, incarnatio non fuisset*]»<sup>68</sup> – *conclusione*.

<sup>64</sup> S. Th. III, q. 3, a. 5, resp. (ed. it., IV, 58).

<sup>65</sup> S. Th. III, q. 3, a. 8, resp. (ed. it., IV, 65). Come rileva Ladaria, la trattazione proposta da Tommaso nella *Summa Theologiae* inverte, di fatto, la presentazione della *quaestio* proposta nello *Scriptum super Sententiis*: «Significativamente Tommaso nella *Summa* muta l'ordine delle questioni. In primo luogo afferma la possibilità dell'incarnazione di qualsiasi persona, per passare poi alla convenienza dell'ordine stabilito da Dio» (LADARIA FERRER, *La Trinità, mistero di comunione*, 32).

<sup>66</sup> Per una prima introduzione alla *quaestio*, si veda il nostro: I. GENOVESE, «La *quaestio* del fine prossimo primario dell'Incarnazione: Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto a confronto», in AA. VV., *V Ciclo di Studi Medievali*. Atti del Convegno (Firenze, 3-4 giu. 2019), EBS Print, Lesmo 2019, 594-599.

<sup>67</sup> Per quanto concerne il tema dell'onnipotenza divina, cfr. S. Th. I, q. 25, con particolare riferimento all'*articulus* 3, in cui è adeguatamente chiarito il contenuto di tale *omnipotentia* rispetto al possibile.

<sup>68</sup> S. Th. III, q. 1, a. 3, resp. (ed. it., IV, 15).

Ma, qui dove è chiamato in causa Dio stesso – e non l'ordine delle cose create – appare emergere una certa sospensione del dinamismo logico-consequenziale, dell'*ordo rationis*. La *convenienza scritturale* non può introdurre un principio di necessità in Dio. Pertanto, Tommaso chiude il *respondeo* sostenendo che: «Tuttavia, la potenza di Dio non si limita a questo. Infatti, Dio avrebbe potuto incarnarsi pur non esistendo il peccato [*Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari*]»<sup>69</sup>. Un principio che, *mutatis mutandis*, inerisce anche all'economia sacramentale: «Dio non legò la sua virtù ai sacramenti [*virtus divina non est alligata sacramentis*]»<sup>70</sup>.

## 2.6 “Dipende”: uno modo e alio modo

Un altro, fondamentale, punto di non ritorno, un vero e proprio faro nell'argomentazione tommasiana, risiede nella costante e consapevole ricerca della distinzione. Lo stesso tema, infatti, può essere visto a partire da due o più angolazioni: *uno modo*, *alio modo*, così come ama ripetere l'Aquinate.

Nessun testo potrebbe esaurire la ricchezza e lo sfondo teorico-concettuale della semantica tommasiana della distinzione, di cui, tuttavia, non possiamo che menzionare alcune premesse teoriche.

La prima, la più importante, risiede nella differenza *conoscitiva*. L'orizzonte gnoseologico, che ha un ruolo fondamentale nell'intero impianto di Tommaso, diviene uno dei primi e costitutivi elementi per postulare un principio di distinzione. D'altro canto, l'orizzonte gnoseologico è a sua volta condizionato da due distinti elementi: la temporalità e la materialità. In questo modo, risulta chiaramente salvaguardata una progressione, nella distinzione, fra la conoscenza di Dio, quella delle creature spirituali e quella degli esseri umani. Si pensi, solo per fare un esempio, all'*articulus* 3 della *quaestio* 57 della *Prima Pars*. Qui Tommaso si chiede se gli angeli possano conoscere le realtà future: «*utrum cognoscant futura*»<sup>71</sup>. La domanda apre ad una tripartizione: esiste una conoscenza del futuro “secondo le cause necessarie” (rispondente ad un principio di causa-effetto), una conoscenza *ut in pluribus* / “per lo più” (ovvero probabile, nella misura in cui desume dalle cause determinati effetti) e una conoscenza del

---

<sup>69</sup> S. Th. III, q. 1, a. 3, resp. (ed. it., IV, 15).

<sup>70</sup> S. Th. III, q. 64, a. 7, resp. (ed. it., IV, 769). Il senso dell'assioma rimane comunque controverso, stante il suo riferimento al mondo angelico. Per una prima ricostruzione della questione, si veda: A. GRILLO, «“Sacramenta propter angelos”? Karl Rahner e un “principio” della sacramentaria di S. Tommaso», in *Ecclesia Orans* 14 (1997) 391-412: 399-402.

<sup>71</sup> S. Th. I, q. 67, pr. (ed. it., I, 912).

futuro in sé stesso. Le prime due (cause necessarie e congetture probabili) appartengono tanto agli uomini quanto agli angeli, sebbene in modo diverso. Gli angeli, tuttavia, conoscono le cause delle cose in modo più universale e perfetto. Ma, solo a Dio è dato conoscere il futuro in quanto tale: «appartiene solo a Dio conoscere delle cose future non quelle che derivano dalla necessità o nella maggior parte dei casi, ma anche quelle casuali e fortuite, poiché Dio vede tutte le cose nella sua eternità, la quale essendo semplice, è presente in tutto il tempo e lo abbraccia»<sup>72</sup>. L'eternità diviene, così, un elemento fondamentale in ordine allo stesso ordine conoscitivo e uno degli assi portanti nella distinzione fra Creatore e creature<sup>73</sup>.

L'*ordo conoscendi*, a sua volta, appare percorso da ulteriori distinzioni: si pensi, *in primis*, a quella fra intelletto teorico e intelletto pratico, al ruolo di una scienza speculativa distinta da una scienza pratica, che percorre l'intera *Summa Theologiae* – da Dio all'uomo, dall'ambito teorico alle sue dimensioni operative<sup>74</sup>.

Ma le distinzioni appaiono fondamentali in quasi tutti gli aspetti della riflessione teologica: vi sono verità note (e/o credute) per fede distinte da quelle accessibili anche per via razionale<sup>75</sup>; v'è un ordine causale adeguatamente (e necessariamente) distinto,

<sup>72</sup> *S. Th.* I, q. 67, a.3, resp. (ed. it., I, 917).

<sup>73</sup> Com'è noto, Tommaso d'Aquino ritiene che la creazione *ab initio temporis* debba essere accolta per fede (*S. Th.* I, q. 46, a. 2, resp; ed. it., I, 828): «Rispondo: va detto che si ritiene solo per fede [*sola fide tenetur*] che il mondo non sia sempre esistito e non si può provare con una dimostrazione, come sopra s'è pure detto del mistero della Trinità». Occorre tuttavia precisare che anche se il mondo fosse esistito da un tempo infinito, ciò non potrebbe equipararsi con l'eternità di Dio: il primo è la successione infinita di eventi di un tempo creato, la seconda non appartiene al tempo, ma all'eterno presente della vita immanente di Dio (cfr. *S. Th.*, I, q. 46, a. 2, ad 5). Per ulteriori approfondimenti, cfr. *Summa contra Gentiles*, II, cc. 31-38. Si veda, sul tema, l'ampia e dettagliata antologia di testi medioevali curata da Cyrille Michon: C. MICHON (ed.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Eternité du monde. Traités sur L'éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham*, Flammarion, Paris 2004.

<sup>74</sup> Di primaria importanza, in merito al tema in esame, è la tesi dottorale monografica di J.E. NAUS, *The Nature of the Practical Intellect According to Saint Thomas Aquinas*, s.n., Romae 1959. Tra gli articoli, segnaliamo la puntuale disamina del tema presente in: G. BERTUZZI, «La distinzione tra intelletto speculativo e pratico in S. Tommaso d'Aquino», in *Divus Thomas* 98 (1995) 50-61.

<sup>75</sup> Si pensi, solo per fare due celebri esempi, a quanto asserito in merito al mistero trinitario («*impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire*»: *S. Th.* I, q. 32, a.1, resp.; ed. it., I, 668) o, d'altro canto, al ben noto principio, enunciato nella *Summa contra Gentiles*, che distingue, fra le verità su Dio, quelle note per fede da quelle conosciute razionalmente: «tra le cose che affermiamo di Dio ci sono due tipi di verità. Ce ne sono alcune che superano ogni capacità della ragione umana: come, p. es., l'unità e la trinità di Dio. Altre invece possono essere raggiunte dalla ragione naturale: che Dio esiste, p. es., che è uno, ed altre consimili» (THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, I, c. 3, n. 2; ed. it., *Somma contro i gentili*, tr. T.S. Centi, UTET, Torino 2005, 63).

fondamentale nell'intero impiano sacramentale<sup>76</sup>; si riscontra una polarità fra un ordine cronologico e un ordine ontologico<sup>77</sup>; c'è una costitutiva relazione, nella distinzione, fra atto e abito, fra le virtù, i doni corrispondenti e i vizi opposti<sup>78</sup>.

Insomma, distinguere è l'asse portante dell'intero impianto teologico tommasiano.

## 2.7 Il valore del corpo

Un ultimo aspetto, sovente taciuto, è la naturalizzazione del corpo operata da Tommaso d'Aquino. Diversamente da un certo *humus* patristico, che aveva letto il corpo all'interno di uno sfondo platonizzante<sup>79</sup>, Tommaso procede aristotelicamente, accordando al corpo uno statuto "ordinario"<sup>80</sup> – «*homo non est anima tantum, sed aliquid*

---

<sup>76</sup> Si pensi, in questo senso, all'orizzonte causale proprio del dinamismo sacramentale (S. Th. III, q. 62, a. 1: «*RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare*»; ed. it., IV, 733) e alle diverse articolazioni del settenario sacramentale in funzione di questo principio costitutivo (S. Th. III, q. 65, a. 1, ad 1: «*Ad primum ergo dicendum quod idem agens principale utitur diversis instrumentis ad diversos effectus, secundum congruentiam operum. Et similiter virtus divina et passio Christi operatur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta*»; ed. it., IV, 778). Per un'ampia e dettagliata presentazione del tema, cfr. P. CASPANI, «Alla ricerca dell'«impensato». Il *De sacramentis* nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino», in *La Scuola Cattolica* 150 (2022) 415-448.

<sup>77</sup> Si pensi, in questo senso, all'orizzonte creaturale, in cui i due piani, ontologico e cronologico, s'intersecano a vicenda: «Grazie alla trascendenza della causalità divina, tutto appartiene alla creatura e tutta la creatura appartiene a Dio. Non si tratta però di due azioni diverse, ma di un'unica azione, la cui articolazione non è subordinazione cronologica, né logica, bensì ontologica; azione della quale sono soggetti, su due piani diversi, la Causa prima e la causa seconda» (G. TANZELLA-NITTI, «L'ontologia di Tommaso d'Aquino e le scienze naturali», in *Acta Philosophica* 13 (2004) 139-157: 149). Per ulteriori approfondimenti, cfr. G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna, 1995, 158-196.

<sup>78</sup> Si pensi, in questo senso, alla struttura della *Secunda Pars* della *Summa Theologiae* e alla sua articolazione in *Prima Secundae* e *Secunda Secundae*. Per ulteriori approfondimenti, a partire dal tema della morale tomista presente nella *Summa Theologiae*, si vedano: M. PANERO, *Ordo rationis*, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della *Summa Theologiae*, LAS, Roma 2017 e D. MONGILLO, «La fondazione dell'agire nel prologo della I-II», in *Sapienza* 27 (1974) 161-171.

<sup>79</sup> Si pensi, in questo senso, a tutta quella "corrente" che, a partire dalle istanze filoniane, tende a scorgere una "doppia creazione" – almeno da un punto di vista logico – dell'essere umano in *Gen* 1,26-27 e *Gen* 2,7. Si vedano, in merito: L. DATTRINO, «Gen 1, 26-27 e Gen 2, 7 nella interpretazione patristica (le scuole "asiatica" e "alessandrina")», in *Teología y Vida* 43 (2002) 196-204 e S. TARANTO, «Esiste una 'doppia creazione' delle origini in Gregorio Nisseno?», in *Adamantius* 8 (2002) 33-56.

<sup>80</sup> Per un'ampia e dettagliata presentazione del tema, si vedano: P. BERNARDINI, «Anime, corpi, embrioni. Il tentativo di Tommaso d'Aquino di superare il dualismo antropologico», in *I Castelli di Yale* 9 (2008) 37-55; S.L. BROCK, «Tommaso d'Aquino e lo statuto fisico dell'anima spirituale», in *L'Anima. Annuario di Filosofia* 2004, cur. V. Possenti, Mondadori, Milano 2004, 67-87 & 323-326; A. GHISALBERTI, «Anima e corpo in Tommaso d'Aquino», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 97 (2005) 281-296.

*compositum ex anima et corpore*»<sup>81</sup>. In tale ordinarietà risiede, per certi versi, l'originalità di Tommaso. Se è vero che il teologo guarda al corpo in ragione dell'anima<sup>82</sup>, è pur vero che il corpo diviene una verità centrale dell'intero orizzonte storico-salvifico: ha una valenza protologica ed escatologica, come emerge in diversi passaggi della sua riflessione<sup>83</sup>. In questa linea, pur animata da un biologismo figlio dell'epoca, occorre riconoscere una teologizzazione della natura ilemorfica dell'essere umano, che eccede la mera determinazione biologica. Un passo, per tutti, appare a mio giudizio fondante e, per certi versi, sintetico del percorso fin qui proposto. Si tratta della questione 93 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae*. La *questio* (monografica), dedicata alla creazione *a immagine di Dio*, intesa quale fine o termine della creazione dell'essere umano – il tema della *creazione a immagine di Dio* funge da cerniera e da sfondo dell'intera *Summa Theologiae*, come emerge dal *prologus* della *Prima Secundae* – conosce un assunto, per certi versi emblematico dell'intero percorso tommasiano, nell'*articulus* 3. Qui, riflettendo se l'immagine di Dio si rinvenga più nell'uomo che nell'angelo – ricordiamo che per Tommaso l'immagine di Dio risiede, *proprie loquendo*, nelle sole creature intellettuali<sup>84</sup> – l'Aquinate sostiene “dapprima” (*uno modo*), “in un senso primario” (*in quo primo*), l'eccedenza dell'*imago Dei* nelle creature angeliche («*imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus*»<sup>85</sup>), per via della loro più perfetta natura spirituale, per poi riconoscere (*secundo*), in riferimento a qualcosa di secondario (*in quo secundario*), come l'origine dell'uomo e la relazione anima-corpo rendano l'essere umano a immagine di Dio più dell'angelo («*Et secundum*

<sup>81</sup> S. Th. I, q. 75, a. 4, resp. (ed. it., I, 1089).

<sup>82</sup> Cfr. S. Th. I, q. 75, pr. (ed. it., I, 75).

<sup>83</sup> F. SANTI, «Teologie della risurrezione della carne (sec. XIII-XIV)», in *Micrologus* 26 (2018) 267-282: 270: «La forza della posizione di Tommaso consistette nel tentativo di elaborare una dottrina che riconoscesse una piena dignità al corpo umano. La sua difficoltà consistette nel difendere l'anima dalla sorte apparente del corpo. L'inconveniente – per così dire – della riuscita della sua elaborazione, sancita dal Concilio di Vienne nel 1312, è che essa si mostrò pienamente suscettibile di un uso ideologico». E, più avanti: «Noi troviamo la più sistematica trattazione della resurrezione del corpo in Tommaso nel quarto libro del *Commento alle Sentenze* (qq. 43-44), in cui si leggono i testi che saranno poi ripresi e ordinati nel *Supplemento* alla *Summa Theologiae* che Tommaso non aveva potuto portare a termine (qq. 75-86). Dopo averne trattato nel *Commento alle Sentenze*, Tommaso era tornato sul problema nel quarto libro della *Summa contra gentiles*, ai capitoli 79-89, indulgiando in minori dettagli. Il suo intento generale è quello di mostrare la congruità della fede nella resurrezione con quanto la ragione conosce sul significato della creazione e sulla natura umana. Nella trattazione dedicata alla resurrezione troveremo dunque il riflesso di una concezione della creazione e uno studio antropologico» (*Ibid.*, 271).

<sup>84</sup> «Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei»: S. Th. I, q. 93, a. 2, resp. (ed. it., I, 1327).

<sup>85</sup> S. Th. I, q. 93, a. 3 resp. (ed. it., I, 1329).

*haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in angelo*<sup>86</sup>). In questo senso, la relazione anima-corpo e, più in generale, l'orizzonte della corporeità si presentano come un "medio simbolico", un'imitazione (*imitatio*), di Dio e della sua relazione con l'universo creato<sup>87</sup>. Così Tommaso:

*In un secondo modo*, l'immagine può essere considerata nell'uomo, quanto a ciò che si considera secondariamente; cioè in quanto nell'uomo si riscontra un'imitazione di Dio, nel senso che l'uomo è dall'uomo, come Dio è da Dio e in quanto l'anima dell'uomo è tutta nel suo corpo ed anche tutta in qualsiasi parte di esso, come Dio si rapporta al mondo. Secondo queste ed altre cose simili, l'immagine di Dio si riscontra di più nell'uomo che nell'angelo<sup>88</sup>.

Il corpo diviene così una chiave interpretativa non solo dell'uomo, ma anche *per* l'uomo. La natura "incarnata" dell'essere umano si presenta come una traccia del mistero divino e un ineludibile "principio spirituale": «Il corpo dunque non solo non rappresenta un limite per la perfezione dell'essere umano, ma è costitutivo della sua natura a tal punto da evocare, nella sua unione con l'anima, la perfezione del Divino»<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> *S. Th.* I, q. 93, a. 3 resp. (ed. it., I, 1329).

<sup>87</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 93, a. 3 resp. (ed. it., I, 1328-1329).

<sup>88</sup> *S. Th.* I, q. 93, a. 3, resp. (ed. it., I, 1329).

<sup>89</sup> BERNARDINI, «Anime, corpi, embrioni. Il tentativo di Tommaso d'Aquino di superare il dualismo antropologico», 40.

## ABSTRACT

*Il contributo proposto intende sottolineare la tensione esistente tra una lettura abituale del pensiero dell'Aquinate e la sua ricezione attuale nel perenne dinamismo della riflessione teologica. Se la prima si sostanzia, spesso, di luoghi comuni, la seconda intende recepire la provocazione metodologica proposta da Tommaso, attraverso sette nodi concettuali e metodologici.*

\* \* \*

*This essay intends to highlight the tension between a habitual reading of Aquinas's thought and its actual reception in the perennial dynamism of theological reflection. While the former often relies on clichés, the latter seeks to address the methodological challenge proposed by Thomas Aquinas through seven conceptual and methodological issues.*

## KEYWORDS

*Tommaso d'Aquino / Summa Theologiae / Teologia / Abituale / Attuale*

*Thomas Aquinas / Summa Theologiae / Theology / Habitual / Actual*