

LA STRUTTURA DELLA *SUMMA THEOLOGIAE* DI SAN TOMMASO D'AQUINO

Aldo Vendemiati

Salesianum 73 (2011) 237-280

A tutt'oggi nessun tentativo di tracciare la struttura della *Summa Theologiae* ha incontrato l'unanimità dei consensi tra gli studiosi.¹ Il presente saggio intende offrire una panoramica del dibattito sul tema,² al fine di giungere ad una ricostruzione del piano della *Summa* stessa.

¹ Per i riferimenti bibliografici, si rimanda all'elenco pubblicato in chiusura. Nelle note e nel testo, quando sarà citato uno studio menzionato nel suddetto elenco, ci si limiterà al cognome dell'autore seguito dall'anno di pubblicazione dell'opera a cui si fa, di volta in volta, riferimento. Per le opere di S. Tommaso, le citazioni sono tratte dall'Edizione Leonina (*Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia*, Romae 1882-ss); lo *Scriptum super Sententiis*, viene citato dall'*Editio nova*, curâ R. P. Mandonnet, O. P., (tomi I e II) Parisiis 1929; M. F. Moos, O.P., (tomi III e IV), Parisiis 1933-1947; la *In Joannem evangelistam expositio* viene citata dall'Edizione Fiaccadori (*Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia*, Tomus X, Parmae 1860).

² Una prima sintesi critica degli studi sull'argomento venne presentata nel 1961 da U. HORST; uno *status quaestionis* molto preciso fu curato nel 1963 da I. BIFFI e poi aggiornato nel 1995. Chi scrive ha avuto modo di intervenire nel dibattito e di formulare la proposta che qui viene ribadita, in modo più articolato ed aggiornato (VENDEMIATI, 1995). In seguito un rapidissimo punto sul dibattito è stato offerto da JOHNSTONE (2002), ed infine da LAPORTE (2003).

1. Principali modelli proposti

Nell'ampio panorama degli studi sul piano della *Summa*, si sono determinati, di fatto, due schieramenti: da una parte coloro che condividono – pur con mille distinzioni – lo schema *exitus-reditus* proposto da Chenu (1939; 1950) e dall'altra coloro che propongono schemi alternativi. Tra i primi, oltre allo stesso Chenu, vanno annoverati Audet (1962), Seckler (1964) e Pesch (1965; 1988), Elders (1991), Torrell (1993), Billy (1996), Speer (2005). Tra gli altri, appaiono particolarmente significative le proposte di Hayen (1952), Guindon (1956; 1959), Persson (1957; 1958), Lafont (1961), Patfoort (1963), Corbin (1974), Abbà (1983) e Metz (1998).

1.1. *Exitus-reditus*: M.-D. Chenu

1.1.1. Il modello proposto da Chenu

La linea interpretativa più diffusa è quella che vede nella *Summa* uno schema modellato sulle categorie platoniche di *exitus* e *reditus*. Su questa ipotesi desideriamo soffermarci un po' più a lungo, perché essa viene costantemente ribadita, al punto da costituire – per usare l'espressione di G. Abbà³ – un «luogo comune» dell'esegesi tomista.

Questa ipotesi, proposta da M.-D. Chenu, nasce in un contesto nel quale i teologi cattolici avvertono l'esigenza di elaborare la propria scienza secondo la categoria della «storia della salvezza» e, da più parti, lamentano la mancanza di una tradizione orientata in questo senso. Gli approcci neoscolastici alle grandi sintesi teologiche medievali – e alla *Summa Theologiae* in particolare –, infatti, tendono ad enfatizzarne la struttura concettuale, corrispondente alle esigenze della scienza nell'orizzonte epistemologico aristotelico.

In realtà la tradizione di elaborare il pensiero teologico secondo le categorie storico-salvifiche è antichissima e si mantiene fino al *De sacramentis* di Ugo di San Vittore. Essa tuttavia entra in crisi allorché fanno la loro comparsa nel mondo medievale latino gli scritti aristotelici più significativi e si fa strada l'esigenza di esporre la *sacra doctrina* secondo categorie “scientifiche”,

³ ABBÀ, 1983, pp. 95-99.

capaci di interpretare e classificare i misteri della fede in base a idee generali e principi sintetici.

La conoscenza storica, in quanto tale, sembra sfuggire all'ideale aristotelico di scienza, *rem scire per causas*: gli eventi storici, infatti, sono contingenti e di essi abbiamo solo una conoscenza fattuale, *a posteriori*. Tuttavia, a giudizio di Chenu, san Tommaso non elimina il pensiero storico-salvifico a favore di un ordine epistemologico-concettuale (come invece hanno fatto gli scolastici più tardi). Al contrario, egli assume il piano storico all'interno di uno schema metafisico: il tema neoplatonico dell'emanazione e del ritorno.

Questo schema rappresenta una «risorsa meravigliosa di intelligibilità», giacché «ogni cosa, ogni essere, ogni azione, ogni destino saranno situati, conosciuti, giudicati in questa causalità suprema in cui la loro ragion d'essere verrà totalmente rivelata sotto la luce stessa di Dio». E d'altra parte lo schema rimane aperto alla storia, «a quella storia sacra la cui prima pagina data precisamente dalla descrizione dell'emanazione del mondo, il cui intero corso è rappresentato dal governo divino delle creature, la cui sorte si decide mediante le opere degli uomini che aspirano alla beatitudine, nel ritorno a Dio».⁴

1.1.2. Difficoltà a collocare la *Tertia Pars*

Ora, che san Tommaso abbia scelto di presentare la sacra dottrina secondo lo schema neoplatonico dell'*exitus-reditus* è certo: l'ha esplicitamente fatto nello *Scriptum super Sententiis*.

Il testo di Pietro Lombardo che egli si trovava a commentare era diviso, com'è noto, in quattro libri. Il Maestro delle Sentenze si attiene all'affermazione di Agostino, secondo cui «tutta la dottrina consta di cose o di segni»: ⁵ i primi tre libri contengono le *res*: la Trinità, la creazione, Cristo; l'ultimo libro contiene i *signa*: i sette sacramenti. Pur rispettando e giustificando la divisione del Maestro, Tommaso vi applica lo schema neoplatonico dell'uscita da Dio e del ritorno a lui di tutte le cose. Seguendo A. M. Boccanegra ⁶ possiamo così ricapitolare il piano delle *Sentenze* secondo san Tommaso:

⁴ CHENU, 1950, p. 261.

⁵ AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 2, 2 (PL 34, 19).

⁶ BOCCANEGRA, 1970, p. 11.

Uscita dal principio:

<i>Causa:</i>	Uscita nell'unità dell'essenza	= Trinità	Lib. I
<i>Effetto:</i>	Uscita in diversità di essenza	= creature	Lib. II
	Creatura spirituale	= angeli	
	“ corporea	= corpi	
	“ mista	= uomo (creazione, grazia e peccato)	

Ritorno al principio:

<i>Causa:</i>	Ciò che ci riporta a Dio agendo in noi:	Lib. III
	Come causa efficiente	= Gesù Cristo
	“ “ formale	= virtù, doni e precetti
<i>Effetto:</i>	uomo ricondotto a Dio:	Lib. IV
	nella vita presente con i sacramenti	
	nell'ultimo termine con i novissimi (resurrezione e rimunera- zione: beatitudine e pena eterna).	

Si capisce che, da parte degli interpreti, sia forte la tentazione di applicare lo schema anche alla *Summa Theologiae*. Nella proposta di Chenu, la *Prima Pars* presenterebbe Dio come principio dell'*exitus*, la *Secunda* lo mostrerebbe come fine del *reditus* e la *Tertia Pars* indicherebbe in Cristo la via attraverso cui tale *reditus* si compie.

La difficoltà evidente, però, consiste nell'applicazione di uno schema bipartito ad un'opera tripartita.

I difensori di questo modello ricorrono a diversi *escamotage* per superare la difficoltà, come quello di dichiarare che «non conviene dare importanza eccessiva alla divisione in tre parti»: essa non sarebbe altro che un “artefatto” rispondente ad «un certo gusto assai medievale di privilegiare la triade». ⁷ Ma questo non significa privilegiare i *nostri* schemi a danno del testo stesso? Si è deciso che il piano della *Summa* deve seguire la bipartizione in *exitus* e *reditus*, e se non si sa come collocare la *Tertia Pars* la si riassorbe nella *Secunda*, preferendo rinunciare a capire le intenzioni di san Tommaso pur di non rinunciare al proprio punto di vista.

Il problema, però, è ben più grave della difesa di un punto di vista: infatti, in questa ipotesi, la *Tertia Pars* viene a presentarsi quasi come l'appendice di un discorso già concluso.

⁷ LEROY, 1984, pp. 298-303.

L'argomento venne sollevato, con grande eco nel dibattito teologico del tempo, da un altro domenicano, E. Schillebeeckx, il quale sottolineò anche che tutte le parti della *Summa* parlano dell'unico movimento della creatura razionale verso Dio.⁸

Chenu ammette che, «giudicando astrattamente», la *Tertia Pars* sembra «non giocare che il ruolo di un pezzo aggiunto a cose fatte», ma si giustifica affermando che «l'incarnazione è un evento contingente: nel ciclo dell'*exitus* e del *reditus*, non rientra che come opera assolutamente gratuita dell'assoluta libertà di Dio».⁹

Non ci sembra di poter accettare questo argomento: la creazione non è anch'essa contingente e gratuita e libera?

1.1.3. L'*exitus* non definisce l'unità della *Prima Pars*, il *reditus* non divide la *Secunda* dalla *Tertia Pars*

Ad un'analisi più approfondita, come quella condotta da A. M. Patfoort (la cui proposta sarà esaminata tra breve), il piano di Chenu urta contro altri due scogli insuperabili.¹⁰

⁸ SCHILLEBEECKX, 1952, pp. 1-18. L'autore accetta l'idea che le categorie strutturanti della *Summa* siano *exitus* e *reditus*; accetta anche che l'*exitus* sia la categoria strutturante della *Prima Pars* e il *reditus* lo sia della *Secunda*. Tuttavia – sostiene – già dalla *Secunda* il circolo viene spezzato mediante il trattato generale sulla grazia e la teologia delle virtù teologali. In questo modo il ciclo si apre alla cristologia. A giudizio di Schillebeeckx la creazione stessa, la grazia e i sacramenti sono presentati nella linea dell'economia della salvezza: in Dio, infatti, la volontà di creare è volontà di donare la grazia. Dunque la connotazione di *exitus-reditus* non è quella di un "ordine necessario", giacché la *Summa* non è guidata da una necessità metafisica, bensì da una tensione verso la grazia, ossia verso Cristo. Sarebbe l'unità esistenziale dell'ordine di creazione e l'ordine di grazia a rendere possibile l'*usus metaphysicae in theologia*. Per questo – sostiene Schillebeeckx – Tommaso può presentare con tanta enfasi verità attinte dalla ragione naturale, anche se ci si ingannerebbe nel pensare che queste possano stare completamente "sulle proprie gambe". Ad esempio, si è rimproverato a Tommaso di aver presentato una dottrina delle virtù "aristotelica", senza riferimenti al peccato e alla grazia, ma ci si è dimenticati che, per l'Aquinate, le virtù naturali non sarebbero virtù nel senso pieno della parola ma solo disposizioni in ordine a quelle soprannaturali.

⁹ CHENU, 1950, p. 272.

¹⁰ PATFOORT, 1963, pp. 514-518.

Patfoort rileva che si può parlare di “unità” laddove l’oggetto è indiviso in se stesso e diviso dagli altri oggetti. Orbene, l’*exitus* non può essere considerato il criterio di unità della *Prima Pars*, perché il *reditus* comincia ad essere presente fin dalla questione 44 di detta parte, ossia dall’inizio della trattazione sulla creazione, la quale, fin dal primo istante, è posta sotto il segno del ritorno a gloria di Dio. Il criterio unificatore della *Prima*, quindi, non sarà l’*exitus*, ma qualche altra categoria.

Da parte sua, il *reditus* non fornisce unità alla *Secunda Pars*, giacché questo movimento si applica anche alla *Tertia*, essendo un *reditus per Christum*. Quale sarà dunque il criterio di unità della *Secunda* e quale quello della *Tertia*?

1.1.4. Considerazioni lessicografiche

Da parte nostra, a supporto delle obiezioni addotte, ci limitiamo ad alcune considerazioni lessicografiche indispensabili, rese possibili anche dai nuovi strumenti tecnologici a servizio della filologia tomista.¹¹

1.1.4.1. *Exitus* e *reditus* nello **Scriptum super Sententiis**

Il giovane Tommaso, come abbiamo detto, dichiara esplicitamente che il modello *exitus-reditus* costituisce il quadro in cui sistematizza il sapere teologico nello *Scriptum*:

«Postquam inquisivit ea de quibus agendum est in hoc opere, hic prosequitur suam intentionem, et dividitur in duas partes. Cum enim, ut supra dictum est, in *Proem.*, sacrae doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, secundum quod Apoc., XXII,13, dicitur: *Ego sum alpha et omega*; consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referentur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in fine, et hoc in principio tertii».¹²

¹¹ Cfr. BUSA, 1975; 1992.

¹² *In I Sent.*, d. 2, q. 1, pr.

Il termine *exitus* ricorre ben 96 volte nello *Scriptum*:

Nel **I libro**: 64 ricorrenze, di cui le prime **59** col significato di “uscita da un principio”, poi 1 col significato di “passaggio” da un estremo all’altro, 1 di “caduta”, 3 di “risultato”.¹³

Nel **II**: 16 ricorrenze, di cui **13** col significato di “uscita da un principio”, 1 di “risultato” e 1 di “caduta”.¹⁴

Nel **III**: 8 ricorrenze, di cui le prime **6** col significato di “uscita” da un principio, 1 di “caduta” e 1 di “risultato”.¹⁵

Nel **IV**: 8 ricorrenze, di cui 1 col significato di “uscita” dell’atto dalla potenza, 1 di “uscita” dei defunti dal corpo, 1 di “morte”, 5 di “risultato”;¹⁶ **0** ricorrenze, dunque, nel significato che a noi interessa.

Il termine *reditus* ricorre soltanto 22 volte. Ci si aspetterebbe di trovarlo in prevalenza nei libri III e IV, col significato di “ritorno al fine”, ed invece abbiamo queste ricorrenze:

Nel **I libro**: 5 ricorrenze, sempre col significato di “ritorno” al fine;¹⁷ ad esse vanno sommate 2 ricorrenze del termine *reductio* col medesimo significato,¹⁸ per un totale di **7** volte.

Nel **II**: 2 ricorrenze: 1 come “ritorno” impossibile alla vita di grazia dopo la morte e 1 come “ritorno” al fine;¹⁹ ad essa vanno sommate 2 ricorrenze

¹³ Cfr. *In I Sent.*, Prol.; d. 2, q. 1, pr (sei volte); d. 3, q. 1, pr; d. 4, q. 1, a. 1, c.; d. 7, q. 1, a. 1, ad 3m; d. 10, q. 1, a. 1, ad 5m (quattro volte); d. 11, q. 1, a. 1, ad 6m; d. 13, q. 1, a. 1, ag 2 (due volte); a. 3, ad 2m (tre volte); d. 14, q. 1, a. 1, c; q. 2, a. 2, c (due volte); d. 15, q. 1, a. 1, c (quattro volte); a. 2, ag 2; c (due volte); q. 2, a. 1, ad 3m (due volte); q. 4, a. 1, c; a. 2, c; ad 2m (tre volte); d. 15, q. 5, a. 1, ad 3m; d. 16, q. 1, a. 3, ad 2m; d. 17, q. 2, a. 2, c; d. 18, q. 1, a. 4, c; d. 27, q. 2, a. 1, ad 3m (due volte); ag 7; ad 1m (due volte); ad 5m; d. 32, q. 1, a. 1, ad 3m; a. 2, ad 4m (tre volte); a. 3, ad 2m (quattro volte); d. 37, q. 2, a. 3, ad 3m; q. 4, a. 1, c; a. 3, c; d. 39, q. 2, a. 2, ag 4; d. 40, q. 1, a. 2, c; d. 44, q. 1, a. 4, ad 3m; d. 45, q. 1, a. 4, c.

¹⁴ Cfr. *In II Sent.*, d. 1, q. 1, pr; a. 4, c; ad 4m; q. 2, pr; d. 2, q. 1, a. 1, c (tre volte); d. 18, q. 1, a. 2, ag 3 (due volte); c; ad 3m; q. 2, a. 2, ag 4; ad 4m; d. 26, q. 1, a. 1, sc 1; d. 42, q. 1, a. 4, ag 5 (due volte).

¹⁵ Cfr. *In III Sent.*, d. 1, q. 1, pr; d. 8, q. 1, a. 1, c (due volte); ad 3m; d. 22, q. 3, a. 1, ag 1; ad 1m; d. 31, q. 2, a. 3, c; d. 39, q. 1, a. 3, ag 1.

¹⁶ Cfr. *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 1m; d. 21, q. 1, a. 1, c; d. 23, q. 2, a. 2, ag 2; d. 27, q. 2, a. 1, ad 2m; a. 3, ad 3m; d. 38, q. 1, a. 3, ag 3; ad 3m; a. 4, ad 2m.

¹⁷ Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, pr; d. 3, q. 1, pr; d. 14, q. 2, a. 2, c; d. 15, q. 2, a. 1, ad 3m; q. 5, a. 1, ad 3m.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, d. 15, q. 4, a. 1, c.; d. 37, q. 4, a. 1, ad 2m.

¹⁹ Cfr. *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2, ag 4; d. 43, q. 1, a. 2, ad 5m.

di *reductio*²⁰ e 2 di *reducere* con lo stesso significato,²¹ per un totale di 5 volte.

Nel **III**: 2 volte: 1 come “ritorno” di Giuseppe dall’Egitto, 2 come “ritorno” al fine;²² ad esse vanno sommate 2 ricorrenze di *reducere* con lo stesso senso,²³ per un totale di 3 volte.

Nel **IV**: 12 volte: 2 volte indica il “regresso” di una sostanza ad uno stato precedente, 2 volte indica il “guadagno”, 1 volta il “ritorno” dei peccatori, 2 volte il “ritorno” del sole e della luna ad un punto, 1 volta il “ritorno” alla vita dalla morte, 2 volte il “ritorno” delle anime ai corpi, 1 volta il “ritorno” all’immortalità mediante la morte, e solo 1 volta il nostro “ritorno” a Dio per la divina volontà;²⁴ ad essa vanno sommate 4 ricorrenze in cui compaiono i termini *reducere*, *reductio* e *redire* con lo stesso significato,²⁵ per un totale di 5 volte.

Ovviamente un esame solo quantitativo delle ricorrenze non può fornire che indicazioni minimali, eppure un dato appare eloquente: la dialettica *exitus-reditus* è molto più presente nei primi libri che negli ultimi. Si ha quasi l’impressione che il giovane Tommaso sia partito con grande entusiasmo per lo schema *exitus-reditus*, ma si sia raffreddato in seguito.

1.1.4.2. **Exitus e reditus** nella **Summa Theologiae**

Nella *Summa Theologiae* non troviamo alcuna indicazione esplicita in favore del modello *exitus-reditus*. L’unica volta che queste nozioni sono espresse nell’accezione che hanno dal Prologo dello *Scriptum*, è in un argomento in contrario: *I*, q. 90, a. 3, ag. 2. E già questo dovrebbe far riflettere.

Per quanto riguarda i termini, *exitus* ricorre 28 volte (contro le 96 dello *Scriptum*):

²⁰ Cfr. *Ibid.*, d. 11, q. 1, a. 1, ad 1m; d. 38, q. 1, a. 1, ad 2m.

²¹ Cfr. *Ibid.*, d. 11, q. 2, a. 6, c; d. 18, q. 2, a. 2, ag. 4 e ad 4m.

²² Cfr. *In III Sent.*, d. 1, q. 1, pr.; q. 14, q. 1, a. 3, ad 1m.

²³ Cfr. *Ibid.*, d. 15 q. 1, a. 1, c. ; d. 25, q. 2, a. 2, c.

²⁴ Cfr. *In IV Sent.*, d. 11, q. 1, a. 3, c; d. 12, q. 1, a. 2, ad 4m; d. 15, q. 2, a. 4, ad 13m; d. 22, q. 1, pr; d. 25, q. 3, a. 2, ag 1; d. 33, q. 2, a. 2, c; d. 43; q. 1, a. 1, sc 1; c (due volte); a. 3, c; a. 4, c; d. 45, q. 3, a. 2, c.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, d. 15, q. 2, a. 3, ad 3m; d. 18, q. 2, a. 1, c; d. 45, q. 1, a. 2, c; d. 49, q. 1, a. 1, ag. 2.

Nella **I**: 7 volte: come “uscita” da un principio.²⁶

Nella **I-II**: 3 volte: 1 come “risultato”, 1 come “scampo” dal male, 1 come “uscita” dall’Egitto;²⁷ cioè **0** ricorrenze nel significato che ci interessa.

Nella **II-II**: 13 volte: 10 come “risultato”, 3 come “uscita” dallo stato religioso;²⁸ ancora **0** risultati per il nostro tema.

Nella **III**: 5 volte: 1 come “uscita” dell’atto dalla potenza, 2 come “uscita” di Cristo dal mondo, 1 come “uscita” della prole dall’utero, 1 come “morte” dell’uomo;²⁹ sempre **0** risultati per il nostro tema.

Dunque soltanto le 7 ricorrenze nella *Prima Pars* corrispondono alla nozione neoplatonica di *exitus*.

Ancora più eloquenti sono le ricorrenze di *reditus*: 19 in tutto:

Nella **I**: 4 volte: 3 come “ritorno” dal male al bene, 1 come “ritorno” del sole;³⁰ vanno invece ricordate **3** ricorrenze di *reducere* nel significato che ci interessa.³¹

Nella **I-II**: 2 volte: 1 come “ritorno” da morte a vita, 1 come “ritorno” all’idolatria;³² vanno invece ricordate **3** ricorrenze di *reducere* e *reductio* nel significato che ci interessa.³³

Nella **II-II**: 8 volte: 1 come “ritorno” alla beatitudine impossibile per i dannati, 7 come “guadagno”;³⁴ nessuna ricorrenza significativa di *redire*, *reducere* o *reductio* nel senso che ci interessa.

Nella **III**: 5 volte: 1 come “regresso” dell’aceto in vino, 4 come “ritorno” dei peccatori;³⁵ vanno invece ricordate **2** ricorrenze di *reducere* nel senso da noi cercato.³⁶

²⁶ Cfr. *I*, q. 27, a. 2, ad 1m; q. 42, a. 2, ag 1; a. 5, ad 2m (due volte); q. 43, a. 2, c (due volte); q. 90, a. 3, ag 2.

²⁷ Cfr. *I-II*, q. 2, a. 6, sc; q. 41, a. 4, c; q. 102, a. 5, ad 2m.

²⁸ Cfr. *II-II*, q. 38, a. 1, c; q. 83, a. 5, c; q. 89, a. 7, c; ad 1m; ad 2m (tre volte; ad 3m; q. 163, a. 4, c; q. 188, a. 7, ad 2m; q. 189, a. 4, ag 2; c; a. 10, ag 1.

²⁹ Cfr. *III*, q. 21, a. 1, ad 3m; q. 27, pr; q. 28, a. 2, ad 1m; q. 46, pr; q. 52, a. 6, ad 3m.

³⁰ Cfr. *I*, q. 48, a. 1, ag 3; ad 3m (due volte); q. 74, a. 3, ad 7m.

³¹ Cfr. *I*, q. 106, a. 3, sc; q. 112, a. 1, c; q. 113, a. 2, ag 2.

³² Cfr. *I-II*, q. 42, a. 6, ag 2; q. 103, a. 4, ad 3m.

³³ Cfr. *I-II*, q. 98, a. 5, sc; q. 102, a. 4, ad 6m; q. 111, a. 1, c.

³⁴ Cfr. *II-II*, q. 20, a. 1, ad 3m; q. 62, a. 7, c; q. 100, a. 1, ad 7m; a. 3 ag 2; ad 3m; q. 185, a. 7, sc; c; q. 188, a. 4, ad 4m.

³⁵ Cfr. *III*, q. 74, a. 5, ad 2m; q. 86, pr; q. 88, pr; a. 1, ad 1m; ad 2m.

³⁶ Cfr. *III*, q. 3, a. 8, c; q. 6, a. 1, ad 1m.

Anche qui, pertanto, sono soltanto 7 le ricorrenze della terminologia neoplatonica del *reditus*.

Certamente Tommaso considera Dio come «principio e fine delle cose e in special modo della creatura razionale» (I, q. 2, pr.), ma non utilizza lo schema *exitus-reditus* in modo esplicito, se non una sola volta, marginalmente, in risposta ad un argomento in contrario.³⁷

Il regresso della terminologia *exitus-reditus*, l'insufficienza della categoria di *exitus* per comprendere l'unità della *Prima Pars* e le difficoltà di collocare la *Tertia Pars* ci spingono a superare la proposta di Chenu.

1.2. "Astratto-concreto": A. Hayen

La maggiore difficoltà registrata negli anni '50 è quella cristologica (si tengano presenti le critiche di Schillebeeckx a Chenu).

A. Hayen (1952) è il primo a stabilire un confronto tra il piano della *Summa* e il Prologo del *Commento al Vangelo di Giovanni*, opera composta nel secondo periodo parigino (1269-1272) e perciò contemporanea alla *Secunda Pars* della *Summa Theologiae*.

In detto Prologo, san Tommaso considera in Giovanni una triplice contemplazione del Signore Gesù: secondo l'altezza, l'ampiezza e la perfezione.³⁸

«L'altezza e la sublimità consiste massimamente nella contemplazione e nella conoscenza di Dio»;³⁹ e Giovanni «si è elevato alla contemplazione della natura e dell'essenza del Verbo divino, dicendo: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio*».⁴⁰ Questa dimensione è propria della metafisica.

³⁷ «Duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem, secundum quod creaturae causantur a Deo et dependent ab ipso sicut a principio sui esse. (...) Alius autem ordo est secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem». III, q. 6, a. 1, ad 1m.

³⁸ «Describitur contemplatio Joannis tripliciter, secundum quod Dominum Jesum est tripliciter contemplatus. Describitur autem alta, ampla et perfecta». In *Joann.*, Prol. s. Thomae.

³⁹ «Altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei». *Ibid.*

⁴⁰ «Joannes Evangelista elevatus in contemplationem naturae divini Verbi et essentiae est, cum dicit: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum*». *Ibid.*

L'ampiezza della contemplazione consiste nel considerare in una causa tutti gli effetti che da essa promanano; e Giovanni ha attinto l'ampiezza della contemplazione dicendo: *Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui*.⁴¹ Questa dimensione è propria delle scienze della natura.

La perfezione della contemplazione si ha «quando colui che contempla è condotto ed elevato all'altezza della cosa contemplata... Poiché dunque Giovanni non solo insegnò che Cristo Gesù, Verbo di Dio, è Dio elevato sopra ogni cosa e che tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui, ma anche che per mezzo di lui siamo santificati e siamo uniti a lui per la grazia che egli infonde in noi, dice: *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia*».⁴² Questa dimensione è propria della morale.

A giudizio di Hayen, la dimensione dell'altezza corrisponderebbe alla *Prima Pars* della *Summa*, la dimensione dell'ampiezza corrisponderebbe alla *Secunda Pars*, la dimensione della profondità corrisponderebbe alla *Tertia Pars*.

Ora, giacché si tratta di tre livelli della contemplazione del Signore Gesù, Hayen può sostenere che non vi è pagina della *Summa* che non parli di Cristo,⁴³ anche se la *Prima Pars* e la *Secunda* non lo nominano. Queste ultime si opporrebbero alla *Tertia Pars*, «come l'esposizione *astratta* di ciò che “è” *ab aeterno* si oppone ad una esposizione *concreta* di ciò che, nel tempo, “comincia” *in aeternum*».⁴⁴

Nelle prime due parti, dice Hayen,

«c'è uno studio *astratto* della grazia, della visione beatifica, ecc., che non considera la storia temporale del Verbo *incarnato* e della sua Chiesa *visibile*, ma che procede e condiziona la scienza *concreta* di questa storia e del suo senso divino. E nella luce, evidentemente *astratta*, delle due prime parti della *Summa*, che la storia sacra ci rivela tutto il suo significato e che la *Pars Tertia* diviene veramente un appello concreto».⁴⁵

⁴¹ Cfr. *Ibid.*

⁴² «Quia ergo Joannes non solum docuit quomodo Christus Jesus, Verbum Dei, est Deus super omnia elevatus; et quomodo omnia per ipsum facta sunt; sed etiam quod per ipsum santificamur, et ei per gratiam quam nobis infundit, inhaeremus; dicit: *De plenitudine ejus omnes accepimus gratiam pro gratia*». *Ibid.*, 8.

⁴³ HAYEN, 1952, p. 95.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 91.

Dobbiamo dire subito che questa distinzione tra «esposizione *astratta*» ed «esposizione *concreta*» non ci convince: come sarebbero da collocare le questioni “storiche” delle prime due parti (la caduta degli angeli, lo stato dei progenitori e la loro caduta, le questioni sulla legge antica e la legge nuova...)? Secondo Hayen, la fedeltà al piano di san Tommaso, richiederebbe ai tomisti «di riunire alla cristologia della *Tertia Pars* tutte le questioni storiche delle due prime parti». ⁴⁶ Il che è come dire: per essere fedeli al piano di san Tommaso dobbiamo cambiare il piano di san Tommaso! Sarebbe più semplice ammettere che non abbiamo ancora capito qual è, in realtà, questo piano.

Abbiamo detto che è un merito di Hayen l’aver richiamato l’attenzione sul *Prologo* al *Commento a Giovanni*, tuttavia bisogna tenere presente l’evidente discrepanza di “genere letterario” tra questo e la *Summa*. Tuttavia, a nostro giudizio, le conclusioni tratte dal *Commento a Giovanni* non sono pienamente calzanti in ordine alla comprensione del piano della *Summa*: la “altezza” – che san Tommaso dice esser propria della metafisica – corrisponde non a tutta la *Prima Pars*, ma solo alle q. 2-43; la “ampiezza” – propria della *scientia naturalis* – non corrisponde alla *Secunda Pars*, bensì alla I, q. 44-119; la “profondità” – propria della *scientia moralis* – non corrisponde alla *Tertia Pars* soltanto, ma almeno alla *Secunda* e alla *Tertia Pars*.

Inoltre, considerare la *Tertia Pars* semplicemente come una “morale” ci sembra francamente troppo riduttivo. Eppure è questa l’opinione sostenuta da Bernard (1936) e Labourdette (1950): si cede così, più o meno consapevolmente, al desiderio di ridurre la *Summa* in uno schema bipartito, per poterla ricondurre nell’alveo dell’*exitus-reditus*.

1.3. L’ordine immutabile e la storia: E. Persson

Di parere diametralmente opposto a Bernard e a Labourdette è E. Persson, il quale sostiene che tra la *Secunda* e la *Tertia Pars* «da un punto di vista sistematico c’è una frontiera decisiva». ⁴⁷

Da una parte Persson ritiene che il piano ricostruito da Chenu non sia accettabile:

⁴⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁷ PERSSON, 1957, p. 560.

«Non è possibile rilevare la minima allusione che lasci intendere che la *Prima Pars* debba essere compresa come un *excitus*. Inoltre l'oggetto della *Secunda Pars* non vi è riassunto come il *reditus* dello schema emanatista, ma vi è presentato mediante l'idea di *motus* che corrisponde molto da vicino all'idea di *causa finalis*».⁴⁸

D'altra parte, riprendendo la lezione dello stesso Chenu, Persson sostiene che l'intenzione di san Tommaso è di dare alla teologia la struttura di una scienza nel senso aristotelico del termine, vale a dire la struttura di un sapere intorno a cose immutabili, ma in questo è ostacolato dalla natura storica della rivelazione. Per Tommaso è tuttavia possibile fare scienza *de rebus mobilibus*, a condizione che si sia prima stabilito un quadro di riferimento immutabile ed intemporale, all'interno del quale i dati storici possono diventare scienza.

Qui lo studioso scandinavo riprende da Hayen l'idea che san Tommaso, nella *Prima* e nella *Secunda Pars*,

«ha descritto il fine medesimo e la struttura che determina il movimento dell'uomo verso questo fine, ivi compreso il soccorso speciale che Dio gli concede con la legge e la grazia. Nella *Tertia Pars*, viene a determinare in che modo questo fine è stato realizzato per la prima volta in un caso concreto, nella natura umana di Cristo».⁴⁹

Dunque avremmo il quadro intemporale (aristotelicamente “scientifico”) nella *Prima* e *Secunda Pars* – la *Prima* mostrerebbe il rapporto della realtà a Dio come causa efficiente, la *Secunda* come causa finale – e le *res mobiles* (la storia). Così san Tommaso sottometterebbe la sacra dottrina alle esigenze della filosofia greca, chiedendo alla *ratio* di essere principio di intelligibilità della *revelatio*.

Abbiamo già detto perché ciò non ci convince sul piano materiale: come collocare le questioni storiche presenti nelle prime due parti? Inoltre – come ha fatto notare Congar⁵⁰ – dal punto di vista formale Persson rischia di con-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 561.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 568.

⁵⁰ CONGAR, 1967, p. 162. Congar sottolinea che la *Summa* non presenta una sequenza di argomenti, ma un ordine in senso forte; il suo piano è “teo-logico” in senso forte. L'*ordo doctrinae* non sarebbe cristologico, perché non è storico, anche se Cristo è – per Tommaso – il centro dell'economia salvifica.

fondere la teologia di san Tommaso con gli strumenti tecnici di analisi e di espressione della teologia stessa. Congar afferma anche che il rapporto causale della realtà a Dio (efficiente e finale) è esso stesso rivelato, e pertanto il punto di vista di Persson risulterebbe inadeguato anche su questo aspetto. A nostro modesto parere è opportuno precisare che questo rapporto, strettamente parlando, è un *revelabile*, ossia è una verità conoscibile (e di fatto conosciuta) dalla ragione filosofica anche se direttamente presente nella divina rivelazione;⁵¹ tuttavia l'osservazione di Congar è pertinente, in quanto san Tommaso ne tratta attingendo ampiamente dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione cristiana.

Il contributo originale di Persson non si trova qui, bensì nell'idea che le tre parti della *Summa* corrispondano a tre forme di presenza di Dio: quella universale nella creazione, quella speciale nella grazia e quella singolare in Cristo; con questo rapporto tra di loro: che la presenza universale della creazione è presupposta dalla presenza di grazia e da quella di unione ipostatica, mentre a sua volta quest'ultima riassume e include le due precedenti.

L'idea ci sembra suggestiva, ma necessita di un approfondimento. Sarà forse possibile riprenderla ad un livello più alto in seguito.

1.4. Riprodurre l'ordine della Sapienza divina: R. Guindon

Pressoché contemporanea a quella di Persson, giunge la proposta di R. Guindon (1956; 1959).

Guindon sottolinea un aspetto del problema sul quale, dopo di lui, pochi hanno sentito il bisogno di tornare, ma a nostro giudizio è l'aspetto-chiave: secondo san Tommaso la teologia «non tende ad altro che a riprodurre in un'intelligenza creata la visione che Dio ha di Sé stesso e delle sue opere in Sé».⁵² L'unità della teologia deve precisamente «riprodurre a suo modo l'unità della scienza con cui Dio si conosce e conosce in sé le opere della sua potenza e della sua bontà».⁵³ Ora, l'espressione dell'eterna Sapienza e la sorgente prima di ogni sapienza umana è il Verbo; si coglie allora l'intenzio-

⁵¹ «Ces connaissances naturelles, incluses dans le corps de la révélation, appartiennent à l'ordre de ce que saint Thomas d'Aquin nomme *revelabile*». GILSON, 1964, p. 20.

⁵² GUINDON, 1956, p. 255.

⁵³ *Ibid.*, p. 274.

ne di san Tommaso nel comporre la sua *Summa* e l'unità intrinseca delle sue parti: «Nessuna rottura tra le tre parti della *Somma di Teologia*, ma sviluppo progressivo di una scienza che intende riprodurre nello spirito umano l'immagine e la somiglianza dell'eterna Sapienza di Dio». ⁵⁴ Questo è il motivo per cui fin dall'inizio della *Summa*, come dice Hayen, abbiamo la presenza del Cristo, in quanto Verbo di Dio e Sapienza di Dio.

Di conseguenza «la nozione di teologia ci appare in una visuale diversa da quella in cui apparirebbe alla luce della nozione aristotelica di scienza», la quale non vi si oppone, ma è «d'analogato inferiore che cerca di esprimere una realtà che lo sorpassa». ⁵⁵

Confrontando la *Summa Theologiae* con il commento al Prologo di san Giovanni, Guindon sottolinea come sia il Verbo divino a farci conoscere il Padre; come sia il Verbo *l'ars Patris*, per mezzo del quale il Padre fa tutto, e quindi come l'universo non sia che una rappresentazione della Sapienza divina (ed è a questo livello che andrebbe ripresa l'idea di Persson circa la presenza di Dio universale, speciale e singolare), e come nel Verbo e per mezzo suo si giunga alla conoscenza della verità. ⁵⁶ L'ordine secondo cui è esposta la teologia dovrà quindi essere riproduzione della Sapienza divina.

A nostro giudizio, Guindon ha visto giusto. Si tratta solo di specificare nel dettaglio le sue intuizioni e di fondare in modo convincente le sue affermazioni circa la scientificità della *sacra doctrina*, "diversa" eppure compatibile con il concetto aristotelico di scienza.

1.5. Dio in se stesso, la creazione in Dio e l'adesione degli uomini a Dio in Cristo: G. Lafont

Nel suo poderoso studio *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (Paris 1961), G. Lafont arriva a proporre un'interpretazione del piano della *Summa* che è il frutto di una ricerca minuta e paziente sulle strutture, sui procedimenti, sul metodo e sulle categorie messe in atto da san Tommaso e rilevabili con l'applicazione della critica storica, letteraria e dottrinale.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁵⁵ *Id.*, 1959, p. 15*.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 23*.

Lafont comincia la sua esposizione analizzando le proposte di Chenu, Hayen e Persson. I tre autori, in ultima analisi, tendono ad attribuire rigidamente lo schema delle cause alle tre parti della *Summa*: la *Prima Pars* corrisponderebbe alla causa efficiente, la *Secunda* alla finale, la *Tertia Pars* alla esemplare.

Ma andiamo a leggere cosa dice san Tommaso stesso nel presentare la materia: *I*, q. 2, pr.:

«Poiché dunque l'intento principale di questa sacra dottrina è di trasmettere la conoscenza di Dio, non solo per come è in sé, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, ed in special modo della creatura razionale, come appare dalle cose dette in precedenza; avendo di mira questa esposizione, tratteremo prima di tutto di Dio; in secondo luogo del movimento della creatura razionale verso Dio; in terzo luogo di Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via del tendere a Dio».

1. Tommaso dice: «*Primo tractabimus de Deo*»: la *Prima Pars* parla di Dio sotto tutti gli aspetti: per come è in se stesso (della sua essenza, della distinzione delle tre persone) ed in quanto principio e fine delle creature. Pur rendendo distinguibili i trattati *de Deo uno*, *de Deo trino* e *de Deo creante*, Tommaso non separa queste tre considerazioni su Dio, complementari le une alle altre, ma le elabora utilizzando congiuntamente tutte le causalità divine con diversi usi analogici unificati nella contemplazione della Bontà di Dio. Sono quindi in atto nella *Prima* la causalità efficiente, quella esemplare e quella finale: è dunque impossibile separare le cause.

Né è possibile separare le questioni di "teologia biblica" ("storiche" o "concrete") da quelle di "teologia speculativa" ("immutabili" o "astratte"). Senz'altro nella *Prima Pars* la filosofia ha una grande parte, la tecnica delle causalità vi è fortemente sviluppata, ma è sempre «al servizio della creazione concreta, di cui ci parla la Bibbia e che è considerata nel particolare dei suoi elementi e del suo senso divino». ⁵⁷ Se volessimo privarla delle questioni di "teologia biblica", la *Prima Pars* risulterebbe completamente squilibrata e le analisi filosofiche stesse perderebbero di senso.

Nella *Prima Pars* troviamo espresso un «primo grado della concezione tomista della storia», ⁵⁸ della partecipazione a tutti gli esseri alla bontà divina.

⁵⁷ LAFONT, 1961, p. 477.

⁵⁸ *Ibid.*

2. Sempre nel prologo di I, q. 2, si presenta la *Secunda Pars* come trattazione *de motu rationalis creaturae in Deum*. Questo non è semplicemente uno studio di Dio fine delle creature (come da Chenu in poi si tende a dire): ciò è già stato fatto nel *de Deo*! Essa, invece, «è uno studio dell'attività spirituale dell'uomo, nella sua struttura dinamica di immagine di Dio, nel suo condizionamento naturale e storico, nella sua finalità verso Dio». ⁵⁹

Il criterio ordinatore della *Secunda* è il tema della libertà spirituale nella condizione cristiana.

Nella *Secunda Pars* troviamo «il secondo grado dell'economia storica: grado definito dalla colpa e dalla redenzione». ⁶⁰ Tutt'altro, quindi, che una «etica filosofica».

3. Nella *Tertia Pars* abbiamo non solo l'indicazione di Cristo *via... nobis tendendi in Deum*, come voleva il prologo succitato: questa prospettiva un po' ristretta si allarga fin dai primi articoli, così da mostrare in Cristo “il Mistero” di cui parla san Paolo: «a ricapitolazione di tutto il creato nelle sue strutture e nella sua storia, e finalmente nel suo valore di conoscenza di Dio». ⁶¹

Cristo è la manifestazione ultima e imprevedibile della bontà divina; viene ripresa l'antropologia tutta intera, giacché Gesù Cristo è l'immagine perfetta dell'uomo, nel quale e per mezzo del quale ogni uomo può giungere alla perfetta realizzazione della sua chiamata.

Nella *Tertia Pars*, quindi, ci troviamo di fronte all'ultimo e definitivo grado dell'economia storica.

La proposta di Lafont ci pare convincente. Nondimeno, riteniamo che resti ancora qualcosa da dire per una migliore intelligenza del piano della *Summa*.

1.6. Condizione dell'uomo e sua vocazione in Cristo : A. Patfoort

Nel 1963 appare il fondamentale contributo di A. Patfoort al nostro dibattito, contributo che abbiamo avuto modo di citare nella critica a Chenu.

Ricapitolando l'istanza critica di Patfoort, possiamo dire che *exitus* e *reditus* designano manifestamente i due grandi movimenti dell'esposizione della

⁵⁹ *Ibid.*, p. 472.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 473.

Summa, e tuttavia l'*exitus* non è la categoria che unifica la *Prima Pars*, giacché il *reditus* comincia già nella *I*, q. 44; d'altronde il *reditus* si estende anche alla *Tertia Pars*.

La *Prima Pars* rinvia decisamente alla *Secunda* in forza dei vuoti che l'autore lascia intenzionalmente laddove parla della natura dell'uomo, rinunciando a darne un quadro completo proprio per riservare determinati argomenti alla trattazione che ne farà nell'ambito della morale. Isolare la trattazione della *Prima Pars*, dunque, sarebbe contrastare con l'intenzione del Maestro. E tuttavia questa *pars* presenta una sua chiara unità, come punto di partenza di un movimento. Più complesso è il rapporto tra *Secunda* e *Tertia Pars*, giacché la *Secunda* si presenta con una coerenza ed un'autonomia perfette, ed in essa non vi sarebbe nulla che rimandi esplicitamente ad una parte successiva.

Il fatto è – sostiene Patfoort – che la *Tertia Pars*, ossia la considerazione cristologica, è ovviamente presente fin dall'inizio nell'intenzione dell'Autore. Essa tuttavia non sarebbe stata comprensibile senza una previa trattazione della condizione del mondo e dell'uomo che Cristo viene a salvare.

Dunque, se la *Secunda* e la *Tertia* insieme hanno come oggetto la trattazione dell'accesso personale di tutti gli uomini a Dio in Cristo, l'insieme della *Prima Pars* ha lo scopo di spiegare chi è Dio che ci chiama in Cristo e qual è la condizione nella quale ci ha posti, cosa ha messo davanti alla nostra libertà nel momento in cui ci ha chiamati alla comunione con sé.

Un tale modo di comprendere l'unità della *Prima Pars*, a giudizio di Patfoort, rispetta il primato che, nella *sacra doctrina*, spetta all'"oggetto" Dio su tutto il resto (*I*, qq. 2-43), e si conforma alla necessità "soggettiva", per l'umanità chiamata da Dio a vivere con lui, di abbracciare anzitutto tutto ciò che Dio in persona presenta (*I*, qq. 2-119) prima di chinarsi lungamente sugli elementi (*Secunda Pars*) ed i sostegni (*Tertia*) della propria risposta a questa chiamata.

La proposta di Patfoort, in ultima analisi, ci sembra una riedizione corretta di quella di Hayen: la contemplazione della verità in astratto non abbraccerebbe *Prima* e *Secunda*, ma solo la *Prima Pars*; ad essa seguirebbe un trattato sulla libertà cristiana e l'accesso degli uomini a Dio in Cristo non ristretto alla *Tertia*, ma comprendente *Secunda* e *Tertia Pars* insieme. A livello dei contenuti materiali della *Summa* questa proposta potrebbe anche calzare, ma non rende fino in fondo ragione della tripartizione rimanendo, sostanzialmente, in uno schema bipartito.

1.7. Esempio – Immagine – Rivelatore: M. Corbin

Il dibattito sul piano della *Summa*, si arricchisce, verso la metà degli anni '70, grazie a M. Corbin (1974).

Egli parte dall'analisi e dal confronto dei prologhi di *I*, q. 2, della *I-II* e della *III*. Corbin giunge alla conclusione che le tre parti della *Summa* sono così divise: Dio e la sua opera (*Prima Pars*), l'uomo e la sua opera (*Secunda Pars*), il Cristo e la sua opera (*Tertia Pars*).⁶² È una divisione secondo i soggetti, e i soggetti sono tre: Dio, l'uomo, Cristo. Questo sembra contraddire quanto preannunciato in *I*, q. 1, a. 7 e ribadito nella prima parte del prologo di *I*, q. 2: ossia che la sacra dottrina ha come soggetto solo Dio e tratta di tutte le cose o in quanto sono Dio, o in quanto hanno ordine a Dio come al loro principio o fine.

In realtà non c'è alcuna contraddizione – sostiene Corbin – giacché la considerazione di Dio in quanto principio e fine di tutte le cose non determina la divisione della materia, bensì offre la chiave formale per la trattazione teologica di ogni materia. Il che significa che tutta la *Summa*, effettivamente, ha Dio come unico soggetto, e tratta di tutte le altre cose solo in quanto hanno ordine a Dio come al loro principio o al loro fine.

Il fatto però che Dio sia principio e fine *della creatura razionale* ci introduce nel senso della tripartizione:

«Se l'uomo è una creatura libera che deve far ritorno a Dio conoscendo la causa e se questo ritorno esige la Rivelazione, se la salvezza risiede formalmente nella visione faccia a faccia di Dio e se il rapporto della *Prima* e della *Secunda Pars* si esprime nella coppia esemplare/immagine, la mediazione di Cristo proviene dal suo ruolo di rivelatore di Dio all'uomo».⁶³

Dunque tutto converge nella rivelazione, tutto converge in Cristo *via veritatis* (*Tertia Pars*, Prol.), per cui il teocentrismo di Tommaso è necessariamente un cristocentrismo.

Alcuni studiosi allibiscono nel sentir parlare di cristocentrismo in san Tommaso. Ovviamente non si tratta del cristocentrismo evidente di una sintesi teologica di carattere storico-salvifico, come il *Breviloquium* di san

⁶² CORBIN, 1974, p. 785.

⁶³ *Ibid.*, p. 801-802.

Bonaventura,⁶⁴ bensì di una struttura dinamica che converge verso Cristo. Concordiamo decisamente con Corbin, la cui posizione ci sembra che riassuma quanto di valido è stato detto dal Lafont e conduca oltre, sottolineando il tema della rivelazione. Ma riteniamo che si possa fare qualche altro passo.

1.8. Fecondità di Dio, dell'uomo e di Cristo: G. Abbà

Vale la pena di citare a questo punto l'interpretazione suggerita da G. Abbà (1983), che si richiama molto da vicino alla proposta di Corbin.

Abbà è molto sensibile all'*evoluzione* del pensiero di san Tommaso. Intraprende pertanto uno studio genetico dell'elaborazione del piano teologico-sistemico dell'Aquinate.

Egli mostra che già nei prologhi dello *Scriptum super Sententiis* si supera la prospettiva dell'*exitus-reditus* e si apre quella della fecondità divina *ad intra* e *ad extra*, che costituisce Cristo principio di nuova fecondità.

Nell'*Expositio in Boetii de Trinitate*, si mostra come dalla prima *nativitas* del Figlio dal Padre tragga origine sia lo Spirito Santo sia la creazione.

Nel *De Veritate*, si evidenzia la comunicazione della verità e bontà eterna da Dio alle creature, che costituisce Cristo come nuovo principio di comunicazione.

Nella *Summa contra Gentiles*, si descrive «l'effusione divina che giunge alla pienezza quando fa pervenire le creature razionali al loro fine mediante le opere da esse compiute in virtù del governo di Dio... E anche qui Cristo è

⁶⁴ BONAVENTURA (*Breviloquium*, in *Opera omnia*, Tomus V, Quaracchi 1891, 199-291) divide la sacra dottrina in sette parti: 1. La trinità di Dio; 2. Il mondo, creatura di Dio; 3. La corruzione del peccato; 4. L'incarnazione del Verbo; 5. La grazia dello Spirito santo; 6. La medicina sacramentale; 7. Il giudizio finale. Le ragioni di un tale schema sono anzitutto, come si diceva nel testo, storico-salvifiche: esso rispecchia l'ordine del simbolo di fede e la sua struttura trinitaria; ma proprio per questo è agevole applicarvi lo strumento concettuale neo-platonico *exitus-reditus*: il movimento dell'uscita da Dio nell'unità di essenza (1), nella diversità di essenza (2), fino all'allontanamento estremo (3); il movimento del ritorno grazie alla venuta del redentore (4), alla comunicazione dello Spirito (5), alla medicina sacramentale (6), fino al ricongiungimento finale (7). Qui, anche "spazialmente", Cristo è il centro dell'esposizione teologica: è al centro del tempo, è secondo tra il Padre e lo Spirito, è colui che inverte il movimento dell'*exitus* trasformandolo in *reditus*.

considerato come principio di un nuovo modo di operare da parte di Dio, che porta le creature a una nuova pienezza finale». ⁶⁵ Questa prospettiva è ripresa, infine, nell'epistola dedicatoria della *Catena aurea*.

«Anche la *Summa Theologiae* – sostiene Abbà – si muove secondo questa prospettiva: Dio principio fecondo *ad intra* è anche principio fecondo *ad extra*, costituendo nell'uomo e in Cristo nuovi principi fecondi». ⁶⁶

Fin qui concordiamo in pieno. Tutto sta a vedere di che tipo è questa fecondità: Corbin suggerisce una fecondità di tipo conoscitivo, sottolineando la dimensione della rivelazione. Abbà stesso intuisce questa strada allorché fa riferimento – come si è visto – al *De Veritate*. Ma poi preferisce proporre più in generale un richiamo alla teoria dell'atto:

«Per rendere umanamente concepibile la fecondità divina san Tommaso elabora una propria teoria dell'atto, che gli permette di considerare Dio come Atto puro. Affermare Dio come Atto puro e fecondo è il tema della *Prima Pars*, utilizzando come mezzo di conoscenza quell'effetto di Dio che è l'ordine creato in generale e l'universo delle persone (angeli e uomini) in particolare. In rapporto del tutto speciale a Dio sta, secondo il prologo di *I*, q. 2, la creatura razionale, e ciò (...) non tanto a causa della sua libertà, quanto a causa del *motus*, cioè della discorsività, frammentarietà, pluralità, temporalità che caratterizza la sua attuazione. A quell'atto supremo della beatitudine l'uomo perviene attraverso un *motus* che pone problemi del tutto particolari, e nel quale si manifestano nuovi aspetti della fecondità dell'Atto puro, che è principio primo di questo *motus* (...) (*Secunda Pars*) (...). Questa stessa creatura razionale viene a trovarsi in rapporto unico con l'Atto puro nella persona di Cristo (...) (*Tertia Pars*)». ⁶⁷

Ci sembra che questo ampliamento di prospettiva sia teoreticamente molto interessante, ma che tuttavia, ai fini della mera comprensione della struttura della *Summa*, rischi di spaesare. Pensiamo quindi di dover proseguire sulla linea indicata da Corbin, concentrandoci sulla conoscenza e sulla rivelazione, senza negare il contributo di Abbà, anzi proponendoci di valorizzarlo in seguito.

⁶⁵ ABBÀ, 1983, p. 151.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 153-154.

1.9. Ordine formale e ordine materiale: W. Metz

Il più recente contributo sul nostro tema – a quanto ci è dato di sapere – è costituito da un volume di W. Metz del 1998.⁶⁸ L'opera appare ben strutturata ed intelligente, ma stranamente non risulta adeguatamente informata sul dibattito: l'autore si confronta principalmente con Chenu e Pesch, mostra di conoscere Hayen Persson e Corbin (probabilmente l'autore a cui si è maggiormente ispirato), ma ignora totalmente i contributi fondamentali di Guindon, Lafont e Abbà.

Metz rimprovera ai sostenitori delle interpretazioni storico-salvifico-cristologiche, come quella di Pesch, di far confusione tra l'oggetto materiale e l'oggetto formale della *Summa* e di concentrarsi sui contenuti anziché sui principi organizzativi. L'oggetto formale è dato dalla luce della rivelazione: pertanto la cristologia della *Tertia Pars* non è un'appendice che giunge a cose fatte (come appare in certe interpretazioni di Chenu), né si può dire che tutta la *Summa* sia una cristologia (come vorrebbe Pesch). Se ci si lascia guidare dalla formalità dell'oggetto, tutte e tre le parti della *Summa* diventano comprensibili nella loro conclusione.⁶⁹

A giudizio di Metz, la determinazione del *subiectum* della teologia (*I*, q. 1,

⁶⁸ Merita comunque menzione il breve saggio di SPEER, 2005. Egli, pur rimanendo sostanzialmente fedele allo schema *exitus-reditus*, opera un opportuno confronto tra lo schema espositivo della *Summa Theologiae* e quelli delle sintesi precedenti: si nota che nell'ultima opera la dottrina su Dio e sulla creazione vengono ad accorparsi nella *Prima*, la Cristologia e la sacramentaria vanno ad accorparsi alla *Tertia*, ed emerge al centro la *Secunda Pars*, come studio dell'uomo *imago Dei*. L'uomo è orizzonte e confine tra la natura spirituale e quella corporea, e questo segnerebbe la prospettiva epistemica della *Summa*: «La possibilità e l'articolazione della teologia risulta dalla condizione della ragione umana: la sua apertura trascendentale e insieme la sua finitudine; entrambe conferiscono all'aspirazione dell'uomo verso la conoscenza e la pienezza la sua particolare forma» (p. 19). La tensione tra la condizione umana naturale e la sua possibilità di partecipazione soprannaturale al principio divino segnerebbe il piano architettonico e le singole questioni. Il duplice ordine dottrinale della *Summa contra Gentiles* (ciò che la ragione umana può conoscere di Dio – Libri I-III; ciò che si può conoscere solo per rivelazione divina – Libro IV) andrebbe usato come chiave di lettura per il prologo dello *Scriptum super Sententiis*, così da comprendere che il motivo circolare non è semplicemente un astratto schema platonico: esso ha invece una specifica connotazione antropologica: Tommaso lo avrebbe formulato pensando alla condizione discorsiva che è tipica della ragione umana.

⁶⁹ Cfr. METZ, 1998, p. 198.

a. 7) chiarirebbe solo il piano della *Prima Pars*: la creazione che ha Dio come principio (qq. 44-46) e come fine (qq. 103-105). Il testo menzionato non sarebbe invece sufficiente ad illustrare tutte e tre le parti. Bisognerebbe dunque andare ai primi quattro articoli della q. 1, laddove Tommaso si richiama alla rivelazione come prospettiva formale della *sacra doctrina*, collegando la propria disciplina alla scienza di Dio e dei beati, e giustificando l'unità della scienza e le sue dimensioni speculative e pratiche; queste ultime, entrambe, appartengono alla teologia come scienza unitaria, giacché sono considerate nella medesima "luce divina". È proprio grazie alla "altezza" della *sacra doctrina* – la sua dipendenza dalla rivelazione – che gli insegnamenti delle filosofie naturali possono essere assunti così abbondantemente, in una prospettiva più elevata. Ecco perché san Tommaso farebbe seguire alla speculativa *Prima Pars* una pratica *Secunda Pars*. La *Tertia*, presentando l'opera del Figlio di Dio, i sacramenti ed il regno futuro, rappresenta il fondamento della rivelazione stessa, il *terminus medium* tra *scientia Dei* e *theologia*.⁷⁰

Dal punto di vista materiale, il piano dell'intera *Summa*, secondo Metz, si può poi caratterizzare come l'esplicazione della relazione tra Dio (l'esemplare) e l'uomo fatto a sua immagine. Tommaso parlerebbe dapprima dei due soggetti, poi della dinamica della relazione in quanto movimento dell'uomo verso Dio, infine del compimento della relazione in Cristo.

– *Prima Pars*: determinazione dei *relata*: l'*exemplar* e la sua *imago*.

– *Secunda Pars*: presentazione della *relatio* come movimento dell'*imago* verso il suo *exemplar*.

– *Tertia Pars*: "*Aufhebung*" della *relatio* nell'identità di *exemplar* ed *imago* nella "concrezione" di Cristo, la quale identità offre compimento al movimento dell'*imago* verso il suo fine ultimo.⁷¹

A parte l'uso di una terminologia hegeliana decisamente fuori luogo, riteniamo che il contributo di Metz sia da accogliere positivamente, soprattutto per l'enfasi posta sulla prospettiva dell'oggetto formale della disciplina (per altro già ben evidenziata da Corbin). La maggior lacuna della sua proposta consiste in un certo scollegamento tra la prospettiva formale e quella materiale.

* * *

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 5-6.

⁷¹ *Ibid.*, p. 33.

Riassumendo quanto emerso dalla nostra ricerca possiamo dire questo:

– CHENU ha avuto il merito di porre il problema della struttura della *Summa*, ma la soluzione “*exitus-reditus*” non corrisponde al piano espositivo.

– HAYEN ha messo giustamente in luce che il posto del Cristo è totale, ma la sua dialettica “astratto-concreto” non è consona alla materia.

– PATFOORT opera un’importante correzione allo schema di Hayen, mettendo in luce il criterio di unità della *Prima Pars* ed evidenziando che la *Secunda* e la *Tertia Pars* costituiscono un unico movimento.

– PERSSON ha proposto un interessante rapporto tra la presenza di Dio universale, speciale e particolare, e le tre parti della *Summa*, ma la sua dialettica tra “ordine immutabile” e “storia” non risulta pertinente.

– LAFONT propone una corretta visione d’insieme dell’economia storica convergente in Cristo che viene esposta nelle tre parti: il primo grado della concezione tomista della storia è partecipazione di tutti gli esseri alla bontà divina (*Prima Pars*), il secondo grado è definito dalla colpa e dalla redenzione (*Secunda Pars*), il terzo grado, ultimo e definitivo, è la ricapitolazione in Cristo di tutte le cose (*Tertia Pars*).

– CORBIN esplicita questa economia in termini di rivelazione: Dio è principio e fine di tutto, e questo è il tema dell’intera *Summa*, che troviamo direttamente affrontato nella *Prima Pars*; ma il fatto che Dio sia principio e fine della creatura razionale implica che questa sia capace di conoscere il suo fine e di muoversi consapevolmente verso di esso: questo è il tema della *Secunda Pars*; ma perché ciò avvenga perfettamente Dio si rivela definitivamente in Cristo, e questo è il tema della *Tertia Pars*.

– METZ approfondisce i termini già presentati da Corbin, enfatizzando soprattutto la prospettiva formale della *sacra doctrina*.

– ABBÀ offre una visione complementare in termini di fecondità: la *Prima Pars* presenta Dio come Atto puro e fecondo; la *Secunda Pars* parla dell’atto supremo dell’uomo, la beatitudine, a cui si perviene attraverso una serie di atti, un *motus* che manifesta nuovi aspetti della fecondità dell’Atto puro; la *Tertia Pars* presenta il rapporto unico con l’Atto puro che l’uomo realizza nell’incontro con Cristo.

– Ma è GUINDON a svelare un aspetto che ci sentiamo di assumere come ipotesi per la nostra ricerca sulla struttura della *Summa*: che il criterio d’ordine adottato da san Tommaso sia riproduzione della Sapienza divina per come è in se stessa ed è principio di tutte le cose (*Prima Pars*), per come si riflette nell’uomo fatto a immagine di Dio e diventa principio

del suo operare (*Secunda Pars*), per come si manifesta pienamente in Cristo (*Tertia Pars*).

2. La struttura della *Summa Theologiae* secondo la nostra proposta

Per ricostruire la struttura della *Summa* non possiamo prescindere da ciò che la *Summa* stessa dice di sé e, anche se conveniamo con il Lafont nel ritenere che «occorre una certa elasticità nel rapporto che si deve stabilire tra il testo dei prologhi e soprattutto le divisioni annunciate, e ciò che san Tommaso fa nel testo»,⁷² riteniamo indispensabile esaminare il Prologo generale, la I, q. 1 (*De sacra doctrina*), ed il prologo di I, q. 2.

2.1. Il Prologo generale

Il notissimo testo che apre la *Summa* si presenta strutturato come segue:

A Quia catholicae veritatis doctor non solum provecos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli I ad Corinth. III: *tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*,

B propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

C Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

B' Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

⁷² LAFONT, 1961, p. 23, nota 4.

Laddove Tommaso dichiara il *propositus* che lo anima nella stesura dell'opera, egli formula un parallelismo sinonimico che si pone come inclusione:⁷³

EA QUAE AD christianam religionem PERTINENT

eo modo *tradere*

SECUNDUM QUOD congruit ad eruditionem incipientium

(...)

EA QUAE AD sacram doctrinam PERTINENT

breviter ac dilucide prosequi

SECUNDUM QUOD materia patietur.

Dunque i termini *sacra doctrina* e *christiana religio* sono usati come sinonimi. Ma è più interessante notare che, per san Tommaso, il “modo consono all'erudizione degli incipienti” è un'esposizione breve e chiara, “secondo quel che la materia consente”. Se sul *breviter ac dilucide* possiamo tutti essere d'accordo, mette conto di fermarsi su quel *secundum quod materia patietur*.

Per intenderlo dobbiamo far ricorso a ciò che è incluso nel parallelismo notato. Tre cose, tra le altre, creano impedimento ai novizi: la prima (la moltiplicazione di questioni inutili) e la terza (il fastidio che nasce dalle ripetizioni) sono facilmente comprensibili; bisogna però soffermarsi sulla difficoltà centrale:

EA QUAE sunt necessaria talibus AD sciendum

non *traduntur*

SECUNDUM ordinem disciplinae,

sed SECUNDUM QUOD requirebat librorum expositio,

vel SECUNDUM QUOD se praebebat occasio disputandi.

Riscontriamo dunque ancora un termine del parallelismo sopra notato, termine che ci illumina alquanto: *secundum quod materia patietur* significa *secundum ordinem disciplinae*: la materia consente di essere trattata secondo un ordine che è proprio della disciplina stessa, non imposto dall'esposizione dei libri – la Scrittura e le *Sentenze* soprattutto – o dall'occasione delle dispute. Ha ben visto dunque Congar (1967), quando ha affermato che il piano della *Summa* muove da un ideale pedagogico *in quanto* scientifico: l'*ordo disciplinae* corrisponde infatti all'*ordo rerum*.

Dunque l'ordine che qui ci interessa, l'ordine che si esprime nella strut-

⁷³ Usiamo le seguenti convenzioni grafiche: il carattere MAIUSCOLO indica i termini del parallelismo che si ripetono in tutti i suoi elementi; il carattere *corsivo* indica termini che non si ripetono in tutti gli elementi.

tura della *Summa*, per san Tommaso, è l'ordine della stessa disciplina, la *sacra doctrina*: ossia, per esprimerci nei termini di Metz, la presentazione dell'oggetto materiale dipende intrinsecamente dalla sua costituzione in quanto oggetto formale. Per avanzare nella nostra ricerca dobbiamo dunque chiederci da vicino che tipo di disciplina sia la *sacra doctrina*.

2.2. La sacra doctrina in I, q. 1

Tutta la q. 1 della *Prima Pars* è dedicata a questo tema: bisogna capire che tipo di dottrina sia (*qualis sit*) e quali materie abbracci (*ad quae se extendat*). Si tratta dunque di una questione di importanza capitale. Riassumiamone in breve l'andamento concettuale.

Essa si compone di dieci articoli, i cui titoli sono di solito così indicati dagli editori:

1. Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.
2. Utrum sacra doctrina sit scientia.
3. Utrum sacra doctrina sit una scientia.
4. Utrum sacra doctrina sit scientia practica.
5. Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.
6. Utrum haec doctrina sit sapientia.
7. Utrum Deus sit subiectum huius scientiae.
8. Utrum haec doctrina sit argumentativa.
9. Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris.
10. Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

Come appare già ad una prima lettura, gli ultimi tre articoli si presentano quasi come “apologie” atte a mostrare che la scientificità della teologia non è minata dalla peculiarità del suo argomentare o dal linguaggio metaforico e dai sensi spirituali della Scrittura. Possiamo riscontrare quindi un cammino crescente nella questione, culminante nell'a. 7: la sacra dottrina è *Teologia*, ha Dio come oggetto (*subiectum*, nella terminologia medievale). Questo è il motivo per cui: è necessaria (a. 1), è scienza (a. 2), è unitaria (a. 3), è più speculativa che pratica (a. 4), è più degna delle altre scienze (a. 5), è sapienza (a. 6).

Soffermiamoci ora sulla scientificità della sacra dottrina. La *scientia* è un abito intellettuale caratterizzato dal procedimento dimostrativo: dai principi

alle conclusioni.⁷⁴ Ora, secondo Aristotele, «nelle dimostrazioni vi sono tre cose: una è ciò che viene dimostrato, la conclusione (...). La seconda sono i principi (*dignitates*) da cui procede la dimostrazione. La terza è l'oggetto (*subiectum*) di cui la dimostrazione mostra le proprietà e gli accidenti propri».⁷⁵

Se è chiaro che il *subiectum* della sacra dottrina è Dio, bisogna intendersi sui principi. Sempre seguendo Aristotele, Tommaso distingue le scienze *subalternanti* e *subalterdate*: le prime, dette anche *architettoniche*, procedono da principi propri, le seconde da principi mutuati da altre scienze: *Subalternata scientia a subalternante regulatur*.⁷⁶ Si è visto che la sacra dottrina è subalternata, in quanto procede «sulla base di principi conosciuti alla luce di una scienza superiore, cioè la scienza di Dio e dei beati» (*I*, q. 1, a. 2, c).

Qui conveniamo con Chenu: tutto sta sotto la teoria della subalternazione: la scienza del teologo «è sospesa alla scienza di Dio, o di coloro che “vedono” Dio, e, malgrado il suo desiderio tormentoso di vedere, egli crede senza alcuna esitazione le verità ricevute, e ne fa dei “principi” di teologia».⁷⁷

Ma se diciamo che la scienza del teologo è subalterna dobbiamo anche sottolineare che la scienza di Dio e dei beati è *architettonica*, non solo nel senso che fornisce i principi, ma anche perché sarà essa a fornire l'*ordo disciplinae*. La sacra dottrina è «impronta della scienza divina» (*I*, q. 1, a. 3, ad 2m), vale a dire che conserva la sua struttura.⁷⁸ E questo ci sembra espresso fin dal prologo della seconda questione della *Prima Pars*.

2.3. L'ordine della disciplina nel prologo di *I*, q. 2

Il testo è talmente importante che dobbiamo darne la struttura completa:⁷⁹

⁷⁴ Cfr. *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2.

⁷⁵ *In Post. Anal.*, I, 15.

⁷⁶ *De Ver.*, q. 15, a. 2, ad 15m.

⁷⁷ CHENU, 1950 p. 104-ss.

⁷⁸ Ancora una volta dobbiamo concordare con quanto affermato da Congar (1967): «S. Tommaso ha provato a riflettere (...) la scienza che Dio stesso ha delle cose. Questa scienza è causatrice: l'ordine di esplicazione consegue dall'ordine delle cose e segue l'ordine della causalità. Ed è per questo che è esplicativo» (p. 165).

⁷⁹ Oltre alle convenzioni grafiche menzionate sopra, utilizziamo i caratteri *s p a z i a t i* per indicare gli elementi esplicitamente adoperati da Tommaso per presentare la struttura del suo lavoro.

- A) Quia igitur principalis INTENTIO HUIUS sacrae DOCTRINAE est
 B) DEI cognitionem tradere,
 et non solum *secundum quod in se est*,
 sed etiam *secundum quod est principium rerum et finis earum*, et specialiter RATIONALIS CREATURAE, ut ex dictis est manifestum;
 A') ad HUIUS DOCTRINAE expositionem INTENDENTES,
 B') p r i m o tractabimus de DEO;
 s e c u n d o, de motu RATIONALIS CREATURAE in DEUM;
 t e r t i o, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in DEUM.

Abbiamo un parallelismo verbale dato dai termini:

- huius doctrinae,
- intentio/intendentes,
- Dei/Deo/Deum,
- rationalis creaturae.

Ciò posto, ci si attenderebbe che la divisione proposta in B' corrispondesse a quella di B. Vale a dire: ci si aspetterebbe una *Prima Pars* «*de Deo secundum quod in se est*», una *Secunda* «*de Deo secundum quod est principium et finis rerum*» e magari una *Tertia Pars* «*de Deo secundum quod est principium et finis rationalis creaturae*». Oppure ci si potrebbe attendere una tripartizione come quella che sembra adombrata nell'articolo 7 della questione precedente: una *Prima Pars* «*de ipso Deo*», una *Secunda* «*de his quae habent ordinem ad Deum ut ad principium*» ed una *Tertia Pars* «*de his quae habent ordinem ad Deum ut ad finem*». Ed invece niente di tutto ciò.

Bisogna tener presenti i dati emersi dalla questione precedente: la sacra dottrina che Tommaso vuole esporre è conoscenza di Dio modellata sulla conoscenza che Dio ha di se stesso. E siccome, conoscendo se stesso, Dio si conosce anche come principio e fine di tutte le cose, quando Tommaso dice: *Primo tractabimus de Deo*, intende: *de Deo non solum secundum quod in se est sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum*. Ed in effetti questo è il tema della *Prima Pars*, ma non solo di essa!

Ora, se è vero che tutte le cose, anche quelle prive di conoscenza, «tendono a Dio come fine per il fatto stesso che desiderano qualche bene... infatti nulla ha ragione di bene se non in quanto partecipa di una somiglianza con Dio»;⁸⁰ per la *creatura rationalis* le cose si complicano: essa può tendere

⁸⁰ I, q. 44, a. 4, ad 3m

consapevolmente a Dio come fine, in quanto lo conosce. Per questo c'è bisogno di trattare *specialiter* del *motus rationalis creaturae in Deum*. Ma in questa trattazione restiamo sempre all'interno della *sacra doctrina*: è la conoscenza di Dio (nel duplice senso, oggettivo e soggettivo) che interessa. Solo che qui la conoscenza che Dio ha di se stesso viene da subito considerata in quanto comunicata all'uomo (beatitudine: *I-II*, qq. 1-5). E proprio in quanto comunicata diventa principio e fine del *motus rationalis creaturae in Deum*. Ma attenzione: questo è il tema della *Secunda* e della *Tertia Pars* insieme, non solo della *Secunda*!

Infatti, se c'è un *motus* c'è una *via*, se c'è una comunicazione c'è un comunicatore. Questi concetti vengono fusi nel prologo della *Tertia Pars*. Vale la pena di mettere in rapporto questo prologo con quello di *I*, q. 2. In quest'ultimo si dice che Cristo, *secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum*. Nel prologo della *Tertia Pars* si dice che Cristo *viam veritatis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possumus*.

I termini *via, veritas et vita* ci richiamano alla mente Gv 4, 6: *Ego sum via, veritas et vita*. Commentando questo testo, Tommaso dice che Cristo è la via per la quale abbiamo accesso al Padre:

«Sed quia ista via non est distans a termino, sed conjuncta, addit; *Veritas et vita*: et sic ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo, dicit, *Ego sum via*; secundum quod Deus, addit, *Veritas et vita*».⁸¹

Cristo è la verità perché è il Verbo di Dio, ci comunica perfettamente la conoscenza che Dio ha di se stesso e quindi la beatitudine della vita immortale.

Tutto ciò evidentemente non è altro dal *de motu rationalis creaturae in Deum* e non è altro dal *de Deo*, ma la prospettiva è enormemente allargata: nella *Tertia Pars* Tommaso ci presenta in Cristo la pienezza della rivelazione (Corbin), la ricapitolazione di tutte le cose (Lafont), il centro e il culmine di tutta la sacra dottrina (Hayen).

Ci pare quindi di poter sostenere che il piano della *Summa Theologiae* presenti una struttura concentrica, e precisamente cristocentrica. L'intera *Summa* è *tractatio de Deo non solum secundum quod in se est sed etiam secundum quod est*

⁸¹ *In Joann. XIV*, lect. II, 3.

principium rerum et finis earum. Al centro di questa trattazione c'è il *de motu rationalis creaturae in Deum* e al centro di quest'ultimo c'è il *de Christo qui nobis est via tendendi in Deum*.

Ciò che motiva la tripartizione della materia è il tipo di conoscenza divina che è implicato nei diversi movimenti:

– nella *Prima Pars* è la conoscenza che Dio ha di se stesso a causare il movimento della creazione che si acquieta nella bontà e perfezione delle cose la quale è somiglianza della bontà e perfezione di Dio;

– nella *Secunda Pars* è la conoscenza che l'uomo ha di Dio come del bene beatificante a causare il movimento dell'uomo stesso verso Dio;

– nella *Tertia Pars* è la conoscenza della verità divina comunicata agli uomini in Cristo, Verbo incarnato, a causare il movimento verso la vita beata nella risurrezione.

Se abbiamo posto in primo piano la *conoscenza* di Dio come fonte di tutta la *sacra doctrina* è perché si tratta appunto di una *doctrina*, di una scienza, e fin qui ci siamo mossi a livello solo epistemologico. Ma, se non vogliamo cadere in un idealismo, dobbiamo operare una precisazione: la *scientia Dei*, a cui la sacra dottrina è subalternata, non è altro dalla *voluntas Dei* e dall'*esse Dei*: «*Sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle*» (I, q. 19, a. 1, c.), poiché Dio è Atto puro ed in lui *esse*, *intelligere* e *velle* coincidono perfettamente. Se dunque consideriamo il *contenuto* della sacra dottrina possiamo certamente concordare con Abbà: in primo piano c'è la teoria tommasiana dell'atto.

Tra l'ordine della conoscenza e quello del contenuto, tra il livello epistemologico e quello ontologico non c'è né contraddizione né giustapposizione: l'uno rispecchia l'altro, in quanto Dio, unico soggetto della sacra dottrina, è Atto puro di essere, conoscere e volere.

2.4. Tentativo di ricostruzione

Proviamo dunque a ricostruire il piano dell'intera *Summa* a partire da quanto abbiamo espresso. La costruzione teologico-sistematica della maturità tommasiana ci appare paragonabile ad una cattedrale gotica, in cui la ricchezza di particolari nulla toglie alla chiarezza o potenza d'insieme,⁸² giacché tutte le linee, tutti i particolari sono gli uni in rapporto agli altri

⁸² Cfr. GHINI, 1970, pp. 209-210.

e conducono l'osservatore ad un unico punto. Nelle cattedrali gotiche, il "punto" è l'altare maggiore, nella *Summa* è il Cristo risorto, alla cui gloria noi siamo chiamati a partecipare.

Troveremo una fuga prospettica di arcate, che osservate a colpo d'occhio creano un'impressione di concentricità,⁸³ disposte su tre livelli successivi, corrispondenti alle tre parti della *Summa*.

Introduzione:

(I,1): *De sacra doctrina = Dei cognoscentiam tradere*

PRIMO LIVELLO: LA SCIENZA DI DIO COME PRINCIPIO DELL'OPERARE DI DIO

I: *De Deo*

Il prologo della q. 2 fornisce il criterio della divisione dell'intera prima parte, in questi termini:

«Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimuns ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso».

Ed in effetti troviamo nelle qq. 2-26 la trattazione dell'essenza divina, nelle qq. 27-43 quella della distinzione delle persone divine, nelle qq. 44-119 quella della creazione.

Prima arcata: l'essenza divina, la sua beatitudine e la distinzione delle persone

qq. 2-26: *Ea quae ad essentiam divinam pertinent*

q. 2: *An Deus sit*

qq. 3-13: *Quomodo sit, vel potius quomodo non sit*

qq. 14-25: *De his quae ad operationem ipsius pertinent:*

qq. 14-18: *de scientia Dei*

qq. 19-24: *de voluntate Dei*

q. 25: *de potentia Dei*

q. 26: *de divina beatitudine*

⁸³ Abbiamo notato con piacere che LAPORTE, 2003, adotta anch'egli l'aggettivo *concentric* per descrivere la struttura della *Summa*, come da noi proposto in VENDEMIATI, 1995.

L'essere e l'operare di Dio si risolvono nella sua perfetta beatitudine, definita come *bonum perfectum intellectualis naturae* (q. 26, a. 1, c.).

qq. 27-43: *Ea quae pertinent ad distinctionem personarum*

q. 27: *De processione divinarum personarum*

q. 28: *De relationibus originis*

qq. 29-43: *De personis divinis*

qq. 29-38: *Secundum considerationem absolutam*

qq. 39-43: *Secundum compartitivam considerationem*

q. 39: *In compartationem ad essentiam*

q. 40: *In compartationem ad relationes*

q. 41: *In comparationem ad actus notionales*

qq. 42-43: *In compartationem personarum ad invicem*

q. 42: *De aequalitate*

q. 43: *De missione*

Notiamo come, prima di riflettere direttamente sulle persone, Tommaso tratti delle relazioni che sono presupposte alle persone e dei fondamenti che sono presupposti alle relazioni stesse. Giustamente C. Pera ha notato che «il fondamento delle Relazioni divine non può essere che dipendente dalla vita intima di Dio cioè dalle sue operazioni immanenti, che sono l'intendere e il volere, donde le divine Processioni od Origini»⁸⁴ Non bisogna però trascurare il fatto che la trattazione si conclude con la missione, e *missio, sui ratione, importat processionem ab alio; et in divinis secundum originem* (q. 43, a. 4, c.).

Seconda arcata: la creazione e la perfezione prima delle creature

qq. 44-119: *Ea quae pertinent ad processum creaturarum a Deo*

qq. 44-46: *de productione creaturarum*

Avendo dimostrato sopra che la *scientia Dei* e la *voluntas Dei*, da essa dipendente, sono *causa rerum* (q. 14, a. 8; q. 19, a. 4), Tommaso spiega come Dio, che è il *suum esse*, renda le creature partecipi dell'essere: egli, in quanto atto, è la causa efficiente del creato, anche della materia; inoltre, in forza delle "idee" che risiedono nella sua sapienza, è la causa esemplare del creato, e ne è anche la causa finale in quanto la partecipazione alla bontà divina è il fine di tutte le cose (q. 44).

qq. 47-102: *de distinctione creaturarum*

La comunicazione e la manifestazione della bontà divina è la ragione

⁸⁴ Pera, 1970, p. 25.

della molteplicità delle creature (q. 47, a. 1).

q. 47: *de distinctione rerum in communi*

qq. 48-49: *de distinctione boni et mali*

qq. 50-102: *de distinctione spiritualis et corporalis creaturae*

qq. 50-64: *de creatura pure spirituali*

qq. 65-74: *de creatura pure corporali*

qq. 75-102: *de creatura composita (de homine)*

L'arco è completo, in quanto nel settimo giorno la creazione è perfetta (q. 73, a. 1). Ma è necessaria una precisazione: Tommaso distingue una perfezione prima e una perfezione seconda:

«La prima perfezione consiste nel fatto che una cosa è perfetta nella sua sostanza, giacché la perfezione è la forma del tutto che risulta dall'integrità delle parti. La perfezione seconda, invece, è il fine. Il fine poi, o è un'operazione (come per il suonatore di cetra il fine è suonare la cetra), o è qualcosa a cui si perviene mediante l'operazione (come il fine di chi costruisce una casa è la casa costruita). L'ultima perfezione, poi, che è il fine di tutto l'universo, è la perfetta beatitudine dei santi, che sarà alla fine dei secoli. La prima perfezione, che è l'integrità dell'universo, risale alla prima istituzione delle cose» (I, q. 73, a. 1, c).

Terza arcata: la perfezione seconda delle creature

Si passa quindi allo studio del conseguimento della perfezione seconda, effetto del governo divino sull'universo, la provvidenza:

qq. 103-119: *de conservatione et gubernatione creaturarum*

q. 103: *de gubernatione rerum in communi*

qq. 104-119: *de effectibus gubernationis*

q. 104: *de conservatione creaturarum*

qq. 105-119: *de mutatione creaturarum*

q. 105: *de mutatione a Deo*

qq. 106-119: *de mutatione unius creaturae ab alia*

qq. 106-114: *quomodo angeli moveant*

qq. 115-116: *quomodo corpora moveant*

qq. 117-119: *quomodo homines moveant*

Il governo divino ha come scopo l'assimilazione delle cose alla divina bontà:

«Le creature sono assimigliate a Dio sotto due aspetti, ossia quanto al fatto che Dio è buono, in quanto la creatura è buona, e quanto al fatto che Dio è causa di bon-

tà, in quanto una creatura muove l'altra alla bontà. Pertanto due sono gli effetti del governo, ossia la conservazione delle cose nel bene e la loro mozione al bene». (I, q. 103, a. 4, c).

La perfezione si realizzerà in modo diverso nelle creature solo corporee, in quelle solo spirituali, e in quelle composite. Le creature solo corporee, come abbiamo già detto, col loro mero essere partecipano alla bontà di Dio secondo la propria natura; per le creature spirituali, fatte ad immagine di Dio, la perfezione della partecipazione sarà la beatitudine.

L'angelo, essendo di natura intellettuale, raggiunge la beatitudine con un unico atto; l'uomo invece, la raggiunge attraverso un "moto discorsivo", ossia mediante una pluralità di atti (cfr. I, q. 62, a. 5, c).

SECONDO LIVELLO: LA CONOSCENZA DI DIO PARTECIPATA ALL'UOMO COME PRINCIPIO DELL'OPERARE DELL'UOMO

II: *De motu rationalis creaturae in Deum*

Perché la creatura razionale possa giungere alla perfezione seconda è necessario che sia essa stessa ad agire. L'uomo è abilitato a ciò in quanto creato ad immagine di Dio e per questo «principio delle sue opere», perché dotato di ragione e di libera volontà (Cfr. I-II, Prol.; q. 1, a. 1; a. 2).

Qui si passa dalla I alla II, ed il passaggio è determinato dal fatto che fin qui la *scientia Dei* è stata considerata in se stessa, ora invece è considerata in quanto viene partecipata all'uomo e diventa così principio di un movimento libero verso la perfezione.

Quarta arcata: la perfezione seconda della creatura razionale

I-II q. 1-5: *de ultimo fine humanae vitae*

q. 1: *de ultimo fine in communi*

qq. 2-5: *de beatitudine*

La beatitudine consiste nella visione dell'essenza divina (q. 3, a. 8). Verso di essa l'uomo è inclinato primariamente dall'intelletto, in forza di una iniziale e imperfetta conoscenza del fine, e secondariamente dalla volontà che ama questo fine e spera di possederlo (q. 4, a. 3; cfr. q. 5, a. 1).

Quinta arcata: gli atti che conducono alla beatitudine

I-II q. 6 - II-II q. 189: *de his per quae homo potest ad hunc finem pervenire vel ab eo deviare*

Per conseguire la beatitudine, l'uomo necessita di porre una molteplicità di atti che, procedendo dalla retta volontà, ve lo predispongano e gliela meritino. Tommaso passa quindi ad esaminare gli atti umani che conducono alla beatitudine o che la impediscono (q. 5, a. 7; q. 6, prol.).

I-II qq. 6-114: *de actibus humanis in universali*

qq. 6-48: *de ipsis actibus humanis*

qq. 6-21: *de actibus qui sunt proprii hominis*

qq. 18-21: *de distinctione humanorum actuum*

qq. 18-20: *quomodo actio humana sit bona vel mala*

q. 21: *de his quae consequuntur ad bonitatem et malitia*

actuum humanum

qq. 22-48: *de passionibus animae*

Si tratta di atti che determinano un movimento in quanto volontari: atti che procedono dalla conoscenza del fine e trovano la loro perfezione nella bontà, ma possono anche perdere la perfezione con la malizia.

L'arco sembrerebbe completo con la considerazione che gli atti buoni hanno ragione di merito (e gli atti cattivi di demerito) davanti a Dio in ordine al conseguimento del fine ultimo (q. 21, a. 4). Ma è necessario considerare anche le passioni dell'uomo, le quali, quando soggiacciono al controllo della ragione e della volontà, possono essere a loro volta buone o cattive, e quindi oggetto di merito o demerito (q. 24, a. 1, c; ad 3m), ed inclinare alla virtù o al vizio (a. 2, ad 4m).

Sesta arcata: i principi degli atti umani

Tommaso passa quindi a considerare i principi degli atti umani. Nella *Prima* egli ha definito il *principio* come «ciò da cui qualcosa procede» (I, q. 33, a. 1). In I-II, q. 1, a. 3, c, ha affermato che «il principio degli atti umani, in quanto sono umani, è il fine». Non è sufficiente questa affermazione? Da parte dell'oggetto del moto sì. Ma bisogna considerare il soggetto umano che compie il moto. In questo senso il principio dell'atto è l'anima umana (cfr. I-II, q. 50, a. 2, c). Essa non consegue la perfezione con un unico atto, come l'angelo, ma ha bisogno di porre una serie innumerevole di atti, i quali implicano l'uso di diverse potenze. Le potenze, poi, necessitano di essere orientate all'atto buono e stabilizzate in questo orientamento dagli *habitus*.

Delle potenze Tommaso ha già parlato nella *Prima* (q. 77-83). Gli resta quindi da considerare gli *habitus*:

- qq. 49-114: *de principiis actuum humanorum*
 - qq. 49-89: *de principiis intrinsecis*
 - qq. 49-54: *de habitibus in generali*
 - qq. 55-89: *de habitibus in speciali*
 - qq. 55-70: *de habitibus bonis*
 - q. 55-67: *de virtutibus*
 - q. 68: *de donis*
 - q. 69: *de beatitudinibus*
 - q. 70: *de fructibus Spiritus Sancti*
- qq. 71-89: *de habitibus malis*

Ma già nella trattazione delle virtù, Tommaso afferma che, per la loro perfezione, c'è bisogno anche di un principio estrinseco (q. 63, a. 1).

Settima arcata: i principi estrinseci degli atti umani

Il principio estrinseco che inclina al bene è l'oggetto di quanto resta della *Summa*: Dio, che ci istruisce con la legge e ci aiuta con la grazia (del principio estrinseco che inclina al male, il diavolo, Tommaso ha già parlato in I, q. 114).

- qq. 90-114: *de principiis extrinsecis [de Deo qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam]*
 - qq. 90-108: *de lege*
 - qq. 109-114: *de gratia*

L'effetto della legge è indurre alla virtù, e quindi al bene (q. 92, a. 1). Come vedremo tutto il trattato della legge converge verso la legge divina. Ma l'uomo, nello stato di natura corrotta, non può adempiere tutti i comandi della legge divina senza l'aiuto della grazia (q. 109, a. 4).

Ottava arcata: gli atti umani in particolare

Poiché gli atti umani riguardano i particolari, è necessario considerare le realtà singole in modo speciale (II-II, Prol.), e questo è il tema della *Secunda Secundae*:

- II-II: *de actibus humanis in particulari*
 - qq. 1-170: *de his quae pertinent ad omnes status*
 - qq. 1-46: *de virtutibus theologis*
 - qq. 47-170: *de virtutibus cardinalibus*
 - qq. 171-189: *de his quae pertinent ad determinatos status*
 - qq. 171-178: *secundum diversas gratias gratis data*

qq. 179-182: *secundum diversas vitas, activam et contemplativam*

qq. 183-189: *secundum diversitatem officiorum et statuum*

Ancor più del disegno dell'intera parte, è significativa la struttura dei singoli trattati, che si mantiene pressoché identica: si tratta dapprima della singola virtù in se stessa, poi dei doni ad essa corrispondenti, quindi dei vizi ad essa opposti, e infine dei precetti ad essa pertinenti.

L'arco si chiude con la trattazione dello stato di perfezione, conseguibile su questa terra da parte di chi esclude ogni cosa che possa turbare il movimento dell'amore verso Dio (cfr. II-II, q. 184, a. 2).

TERZO LIVELLO: LA CONOSCENZA DI DIO RIVELATA IN CRISTO

III: *de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*

La *Prima Secundae* si era chiusa con la necessità della grazia, la *Secunda Secundae* ha ribadito questa necessità. Tutto ha quindi preparato la *Tertia* che, trattando di Cristo, rappresenta la *consummatio totius theologici negotii* (III, prol.).

Qui abbiamo l'ultimo e definitivo passaggio di livello, perché la *scientia Dei* viene rivelata nello stesso *Verbum Dei*, che diventa per noi la via del tendere a Dio, e quindi il principio di un nuovo dinamismo, costituito dall'economia sacramentale, che si acquieta nel compimento della vita immortale.

Nel prologo della *Tertia* si stabilisce già una prima distinzione della materia: *primo considerandum occurrit de ipso Salvatore, secundo de sacramentis eius*.

qq. 1-59: *de ipso Salvatore*

q. 60 – Suppl., q. 68: *de sacramentis eius*

Nella trattazione tommasiana, la sacramentaria è parte della cristologia:

«Post consideratione eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent» (III, q. 60, a. 1, pr.).

L'azione di Cristo ci ottiene la grazia, i sacramenti *quibus significantur ea quae praecesserunt in Christo* (q. 61, a. 4, c) la causano in noi. «In sostanza l'Aquinata concepisce i sacramenti come un prolungamento dell'incarnazione del Verbo. Di qui la sua netta preferenza per la loro causalità "fisica", così ostica per tanti altri teologi». ⁸⁵

⁸⁵ CENTI, 1970/b, p. 8

Come ognuno sa, Tommaso non riuscì nemmeno ad abbozzare l'articolazione del trattato conclusivo della *Summa*:

Suppl. q. 69-99: *de fine immortalis vitae*

Tuttavia il suo inserimento nella *Tertia Pars* è stato chiaramente giustificato nel già citato prologo, di cui ora vogliamo riportare le prime righe, ricostruendone la struttura:⁸⁶

A) Quia *salvator* noster Dominus Iesus Christus,

B) teste angelo, populum suum SALVUM faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit,

C) per quam ad beatitudinem **immortalis vitae resurgendo pervenire** possumus,

A') necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium *salvatore* ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur.

A'') Circa quam, primo considerandum occurrit de ipso *salvatore*;

B'') secundo, de sacramentis eius, quibus SALUTEM consequimur;

C'') tertio, de fine **immortalis vitae**, ad quem per ipsum **resurgendo pervenimus**.

L'elemento A-A' indica che l'intera *Tertia Pars* ha come oggetto il *salvatore*; tuttavia questa *consideratio* è tripartita: abbiamo – come si è visto – una trattazione *de ipso salvatore* (A''), poi una esposizione dei sacramenti come mezzi per conseguire la salvezza (B-B') ed infine avremmo dovuto avere la disamina del fine della vita immortale (C-C') al quale si perviene risorgendo per Cristo.

Dunque anche l'escatologia, per Tommaso, non è altro che cristologia. Alla contemplazione della gloria del Cristo risorto, alla partecipazione della sua vita immortale è tesa ogni sezione della *Summa*.

* * *

Sintetizzando il senso della nostra proposta, ci sembra di poter dire che essa ha il vantaggio di conservare il “motivo circolatorio” – giacché la

⁸⁶ Indichiamo in *corsivo* il termine che caratterizza l'elemento A del parallelismo, in MAIUSCOLETTO la radice dell'elemento B ed in **grassetto** l'espressione che consente di indicare l'elemento C.

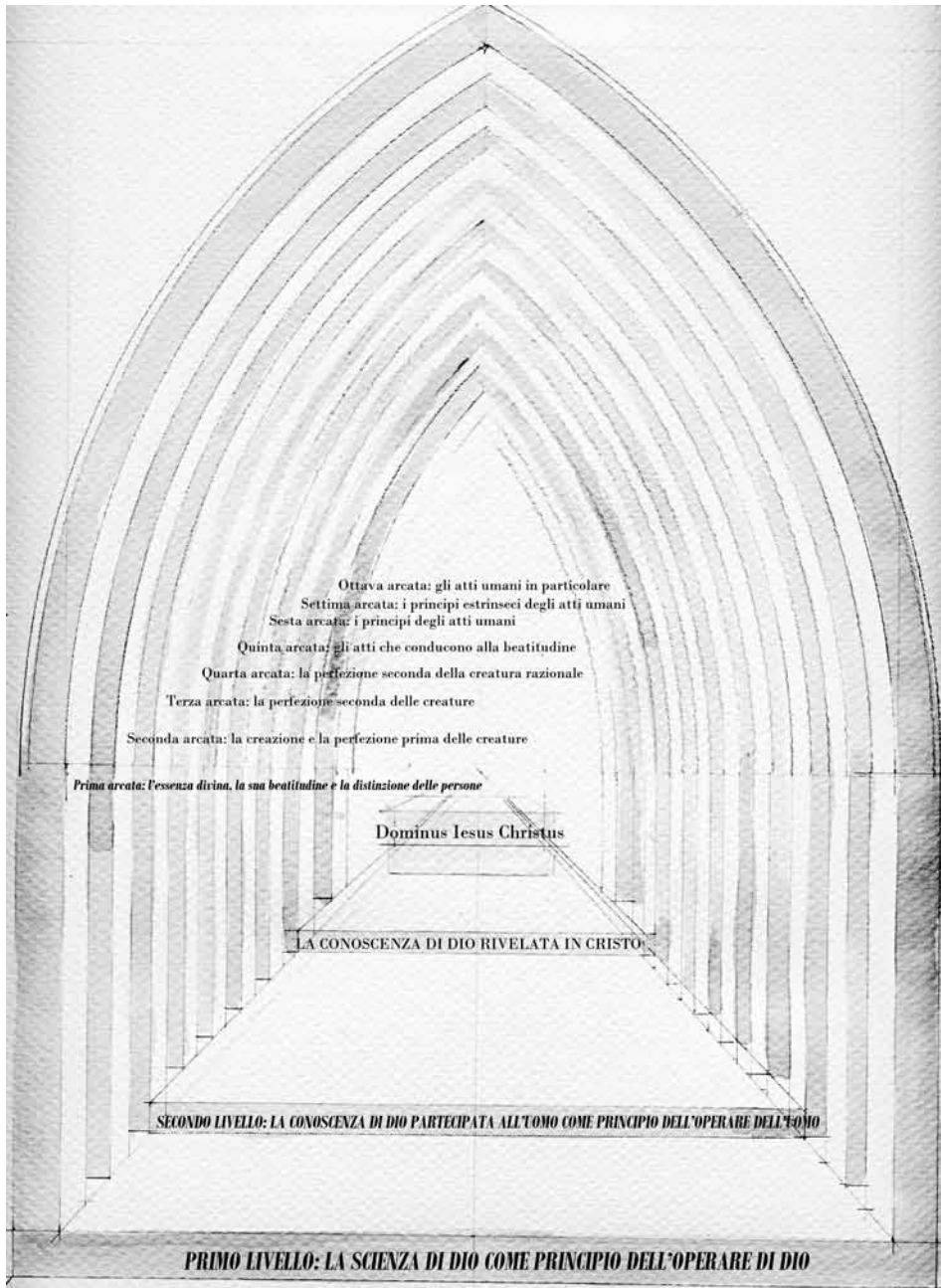
visione di prospetto della fuga di arcate appare di fatto circolare – senza però ridurre un'opera tripartita in uno schema bipartito e rispettando la convergenza in Cristo dell'intera trattazione teologica.

Il “motivo circolatorio” va conservato, giacché la *sacra doctrina* tratta di Dio come principio e fine di tutte le cose. L'impianto strutturale della *Summa* è inclusivo ed il movimento della *doctrina* è unico, avendo come tema Dio, principio e fine di tutte le cose.

Si tratta però di un movimento tripartito e la tripartizione si giustifica in forza del principio del movimento: al primo livello la *scientia Dei* come principio di tutto; al secondo livello la stessa scienza in quanto comunicata all'uomo come principio dell'operare dell'uomo; al terzo livello la medesima scienza per come si rivela perfettamente in Cristo e come principio dell'economia nuova. La prospettiva formale che abbiamo ascrivito alla *I Pars*, quindi, si conserva anche nella *II* e nella *III*; la prospettiva ascritta alla *II* si conserva anche nella *III*; La prospettiva propria della *III* rappresenta il vertice che conserva tutte le acquisizioni precedenti e le sopravanza. Per questo abbiamo parlato di fuga di arcate disposte su tre livelli successivi.

Se abbiamo posto in primo piano la *scientia Dei*, come fonte di tutta la *sacra doctrina*, è perché si tratta appunto di una *doctrina*, di una scienza, e fin qui ci siamo mossi a livello solo epistemologico. Ma dobbiamo operare una precisazione: la *scientia Dei*, a cui la sacra dottrina è subalternata, non è altro dalla *voluntas Dei* e dall'*esse Dei*: «Sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle».⁸⁷ Se dunque consideriamo il *contenuto* della sacra dottrina, possiamo certamente concordare con Abbà: in primo piano c'è la teoria tommasiana dell'atto. Tra l'ordine della conoscenza e quello del contenuto, tra il livello epistemologico e quello ontologico non c'è né contraddizione né giustapposizione: l'uno rispecchia l'altro, in quanto Dio, unico soggetto della sacra dottrina, è Atto puro di essere, conoscere e volere.

⁸⁷ *I*, q. 19, a. 1, c.



BIBLIOGRAFIA (in ordine cronologico)

- BERNARD A., «La maternité spirituelle de Marie et la pensée de saint Thomas», *Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales*, Paris 1936.
- CHENU M.-D., «Le plan de la Somme théologique de saint Thomas», *Revue thomiste*, 47 (1939), 93-107.
- VAN KOL A., *Christus' plaats in S. Thomas' moraalsysteem. Een onderzoek van de Prima Secundae*, Roermond 1947.
- CHENU M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950 (trad. it.: Firenze 1953).
- LABOURDETTE M., «Bulletin de Théologie morale», *Revue Thomist*, 50 (1950), 195-198.
- RONDET H., «Bulletin de théologie historique – Etudes médiévales – II. Saint Thomas», *Recherches de science religieuse*, 38 (1951), 144-160.
- HAYEN A., *Saint Thomas et la vie de l'église*, Louvain 1952, 1966 (trad. it.: Milano 1993²).
- SCHILLEBEECKX H. (E.), *De sacramentale Heilseconomie: theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, Antwerpen 1952.
- GUINDON R., *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. Origines, interprétations*, Ottawa 1956.
- PERSSON P. E., *Sacra Doctrina. En Studie till förhållandet mellan ratio och revelatio i Thomas' av Aquino teologi*, Lund 1957.
- PERSSON P. E., «Le plan de la Somme Théologique et le rapport “ratio – revelatio”», *Revue Philosophique de Louvain*, 56 (1958), 545-572.
- CONGAR Y. M.-J., «Le sens de l'“économie” salutaire dans la “théologie” de s. Thomas d'Aquin (Somme Théologique)», in *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden 1958, t. 2, 59-62.
- GUINDON R., «La théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du Prologue de saint Jean», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 29 (1959), 5*-23*; 121*-142.
- HORST U., «Über die Frage eines Heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung», *Münchener theologische Zeitschrift*, 12 (1961), 97-111.
- LAFONT Gh., *Structures et méthode dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Bruges-Paris 1961.
- AUDET T.-A., «Approches historiques de la “Summa Theologiae”», *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle*, 17 (1962), 7-29.
- BIFFI I., «Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della *Summa Theologiae* di s. Tommaso», *La scuola cattolica*, 1963 (91), *Suppl. bibl.* 2, 147*-176*, 295*-326* (Ripubblicato con aggiornamenti bibliografici in ID. BIFFI, *Teologia, storia e contemplazione*, Milano 1995, 225-312).

- LE GUILLOU M. J., *Le Christ et l'Eglise. Théologie du Mystère*, Paris 1963.
- PATFOORT A. M., «L'unité de la I^a Pars et le mouvement interne de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 47 (1963), 513-544 (trad. it. in ID., *Tommaso d'Aquino. Introduzione ad una teologia*, Genova 1983).
- GILSON E., *Le thomisme. Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1964⁶.
- SECKLER M., *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.
- PESCH O.H., «Um den Plan der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin», *Münchener theologischer Zeitschrift*, 16 (1965), 128-137.
- CONGAR Y. M.-J., «Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina (Révélation, théologie, Somme théologique)», in *Mélanges offertes a M.-D. Chenu, maître en Théologie*, Paris 1967, 135-187.
- BOCCANEGRA A. M., "Introduzione", in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*. Traduzione e commento a cura dei domenicani italiani. Testo latino dell'Edizione Leonina. *Introduzione generale*, Firenze 1970 (ristampa: Bologna 1984), vol. VIII, *La beatitudine – Gli atti umani* (I-II, qq. 1-21), 7-31.
- CENTI T. S., "Introduzione e note", in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, cit., vol. XXV, *L'incarnazione: b) difetti assunti e implicanze* (III, qq. 14-26). [Citato come CENTI, 1970/a].
- CENTI T. S., "Introduzione e note", in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, cit., vol. XXVII, *I sacramenti in genere. Battesimo e cresima* (III, qq. 60-72). [Citato come CENTI, 1970/b].
- GHINI G., "Il contenuto e il piano della Somma teologica", in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, cit., *Introduzione generale*, 163-264.
- PERA C., "Introduzione", in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, cit., vol. III, *La S.S. Trinità* (I, qq. 27-43), 7-35.
- CORBIN M., *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974.
- HEINZMANN R., «Die Theologie auf den Weg zur Wissenschaft. Zur Entwicklung der theologischen Systematik in der Scholastik», *Münchener theologische Zeitschrift*, 25 (1974), 1-17.
- BUSA R. (ED.), *Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, Gallarate (Mi) 1975.
- BOYLE L., *The setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas*, Toronto 1982.
- ABBÀ G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1983.
- LEROY M.-V., Recension: A. Patfoort, *Saint Thomas d'Aquin*, *Revue Thomiste*, 84 (1984), 298-303.
- AERTSEN J. A., «The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas», in C. WENIN (ed.), *L'homme et son destin au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve 1986, t. 1, 432-439.
- O' MEARA Th. F., «Grace as a Theological Structure in the *Summa Theologiae* of

- Thomas Aquinas», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 55 (1988), 130-153.
- PESCH O. H., *Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie: ein Einführung*, Matthias-Grünwald, Mainz 1988 (trad. it.: Brescia 1994).
- ELDERS L., «La méthode suivie par Saint Thomas d'Aquin dans la composition de la Somme de théologie», *Nova et Vetera*, 66 (1991), 178-192.
- BUSA R. (ED.), *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus* in CD-ROM. Milano, 1992.
- TORRELL J. P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg – Paris 1993.
- VENDEMIATI A., «Struttura della *Summa theologiae*», in ID., *La legge naturale nella Summa Theologiae di s. Tommaso d'Aquino*, Roma 1995, 35-60.
- BILLY D., «Narrative movement in Aquinas' *Summa theologiae*», *Studia moralia*, 34 (1996), 43-61.
- METZ W., *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des Thomasschen Gedankens*, Hamburg 1998.
- PATFOORT A., *La «Somme» de saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Saint-Maur 1998.
- JOHNSTONE B. V., «The Debate on Structure of the *Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas from Chenu (1939) to Metz (1998)», in VAN GEEST Paul – GORIS Harm – LEGET Carlo, *Aquinas as Authority. A Collection of Studies Presented at the Second Conference of the "Thomas Institut te Utrecht"*, December 14-16, 2000, Leuven 2002, 187-200.
- LAPORTE, J. M., «Christ in Aquinas's *Summa Theologiae*: Peripheral or Pervasive?», *The Thomist*, 67 (2003), 221-248.
- SPEER A. «Die *Summa theologiae* lesen – eine Einführung» in ID., (ed.), *Thomas von Aquin: Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin 2005.