



Fides et Ratio: culmine degli interventi del Magistero sulla filosofia

Jesús Villagrasa, L.C.

Il dibattito sul rapporto tra fede e ragione si sviluppa nella Chiesa dalle sue origini e dal suo primo apparire. Nella Costituzione dogmatica *Dei Filius* (24-IV-1870) del Concilio Vaticano I è stato affrontato in modo solenne¹. Il Papa Leone XIII, nell'enciclica *Æterni Patris* (4-VIII-1879)², “ripresero e sviluppò l'insegnamento del Concilio Vaticano I sul rapporto tra fede e ragione, mostrando come il pensare filosofico sia un contributo fondamentale per la fede e la scienza teologica”³. Dopo 120 anni, in un'altra enciclica, la *Fides et Ratio* (14-IX-1998)⁴, il Papa Giovanni Paolo II ripropone l'argomento: “Mi è sembrato doveroso – Egli dice – riprendere di nuovo e in maniera più sistematica il discorso sul tema del rapporto tra la fede e la filosofia” (FR 100). Si tratta, quindi, di un nuovo, sistematico e rilevante intervento del Magistero sulla filosofia, che osiamo chiamare, azzardando un giudizio di valore, culmine.

Il “culmine” di qualcosa è il suo punto più alto o il momento più importante e decisivo; indica rilevanza e suppone una novità nella continuità di un processo. Affermare che FR costituisca, tra gli interventi del Ma-

¹ Alle relazione fra fede e ragione sono dedicati il capitolo IV e i canoni corrispondenti: DS 3015-3020, 3041-3043.

² ASS 11 (1878-1879) 97-115.

³ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et Ratio*, n. 57. Edizione tipica AAS 91 (1999) 5-88. Per la traduzione italiana: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI/2 (1998), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 375-454. Nel testo sarà abbreviata con le sigle FR e il numero di paragrafo.

⁴ AAS 91 (1999) 5-88.

gistero sulla filosofia, il punto più rilevante non significa che sia l'ultima e definitiva parola in assoluto sull'argomento. Parole "definitive" del Magistero sono state già espresse dal Vaticano I. Da allora in poi, la Chiesa non ha smesso di intervenire perché nella sua missione di accompagnare il camminare dell'uomo e dei cristiani nella storia, si è sentita in dovere di esprimere una parola di orientamento.

Il giudizio di valore su FR non implica una svalutazione o sottovalutazione di interventi precedenti. Alcuni hanno avuto molta rilevanza e non hanno perso validità e attualità. La rilevanza di FR solo può essere comparata alla *Æterni Patris*. Con questa enciclica, il Papa Leone XIII "compì un passo di autentica portata storica per la vita della Chiesa. Quel testo è stato, fino ad oggi, l'unico documento pontificio di quel livello dedicato interamente alla filosofia" (FR 57). Fino ad oggi..., perché FR è l'altro documento di simile livello e portata.

FR non pretende di sostituirsi al Magistero precedente. Riconosce, ad esempio, che molte indicazioni contenute nella *Æterni Patris* "non hanno perduto nulla del loro interesse dal punto di vista sia pratico che pedagogico; primo fra tutti, quello relativo all'incomparabile valore della filosofia di san Tommaso. La riproposizione del pensiero del Dottore Angelico appariva a Papa Leone XIII come la strada migliore per recuperare un uso della filosofia conforme alle esigenze della fede. San Tommaso, Egli scriveva, 'nel momento stesso in cui, come conviene, distingue perfettamente la fede dalla ragione, le unisce ambedue con legami di amicizia reciproca: conserva ad ognuna i propri diritti e ne salvaguarda la dignità'⁵" (FR 57).

L'idea di culmine sottintende o suppone la continuità di un processo di ascesa e, in quanto momento finale, anche una novità. Nel capitolo quinto di FR, la Chiesa mostra una chiara consapevolezza della continuità dei suoi interventi nel corso della storia. Però, avvertiva il cardinale Ratzinger nella presentazione dell'enciclica, quando FR risponde alla domanda "Perché la fede dovrebbe occuparsi della filosofia e perché la ragione non può fare a meno dell'apporto della fede?", non si limita ad una "ripetizione di affermazioni già acquisite nel passato dalla Tradizione e dal Magistero della Chiesa, anche se ovviamente il pensiero dell'enciclica è in piena continuità con il patrimonio già posseduto. La risposta si colloca nella situazione culturale attuale, che, letta nella sua radice profonda, si caratterizza per due fattori: la separazione portata all'estremo tra la fede

⁵ ASS 11 (1878-1879) 109.

e la ragione; e l'eliminazione della questione della verità – assoluta e incondizionata – dalla ricerca culturale e dal sapere razionale dell'uomo”⁶. Un'eliminazione motivata dalla pretesa di una libertà, questa sì, considerata assoluta.

Vogliamo considerare gli interventi del Magistero sulla filosofia in due modi: il *primo* è generale, per identificare la giustificazione teoretica della competenza del Magistero in filosofia e la sua realizzazione storica; il *secondo* si concentra in un caso concreto: la raccomandazione dello studio di san Tommaso nella sua qualità di filosofo. Nella concretezza dell'intervento, si percepisce meglio la “drammaticità” degli interventi pontifici sulla filosofia.

1. Interventi del Magistero sulla filosofia

In un commento al capitolo quinto dell'enciclica *Fides et Ratio*: “Gli interventi del Magistero in materia filosofica”, il vescovo Walter Kasper osservava che la parola ‘intervento’ suona drammatica perché pensiamo immediatamente al suo significato letterale di ‘intromettersi’, ‘intervenire’ e ‘frapporsi’, e non tanto ad “un intervento nel senso di un'innocua richiesta di parola nell'ambito di una disputa. Il significato letterale va oltre, fino all'intervento chirurgico, a quello politico e militare. Questa vasta gamma di significati e la drammaticità che esprime contraddistinguono anche la storia movimentata del rapporto fra filosofia e Chiesa. Il fatto che esternazioni del Magistero della Chiesa su questioni filosofiche abbiano sempre essenzialmente il carattere di ‘intervento’ nel senso di ‘intervenire’ risulta dalla stessa enciclica *Fides et Ratio*”⁷. Chi conosce questa “movimentata storia” non può non dar ragione a Kasper.

Gli interventi sono ‘drammatici’ perché il Magistero interpella la libertà delle persone e istituzioni in contesti storici precisi. “Questi interventi non si limitano di fatto solo a una disputa intellettuale fra opinioni nell'ambito del mero pensiero, ma sono sempre interventi di Istituzioni che erano e che sono ancora oggi legate da vincoli storici, politici, sociali e culturali”⁸. Le variegate forme di tali interventi dipendono in larga misura dalla diversità delle situazioni storiche. La quantità degli in-

⁶ J. RATZINGER, “La presentazione del Documento Pontificio”, in *Per una lettura della Fides et Ratio* (Quaderni de L'Osservatore Romano, n. 45), Città del Vaticano 1990, 9-15, 10.

⁷ W. KASPER, “Gli interventi del Magistero in materia filosofica”, in *Per una lettura della Fides et Ratio*, 112-118, 112.

⁸ W. KASPER, “Gli interventi del Magistero in materia filosofica”, 114.

terventi in questa “movimentata storia” è, in larga misura, dovuta a una non adeguata ricezione del Magistero da parte delle persone e istituzioni direttamente interessate. Parlando della formazione filosofica di coloro che si preparano agli studi teologici, Giovanni Paolo II, spiegava che “se in diverse circostanze è stato necessario intervenire su questo tema, ribadendo anche il valore delle intuizioni del Dottore Angelico e insistendo per l’acquisizione del suo pensiero, ciò è dipeso dal fatto che le direttive del Magistero non sono state sempre osservate con la desiderabile disponibilità (*Magisterii præscripta haud semper optanda animi promptitudine servata sunt*)” (FR 61).

La stessa FR, comunque, sembra voler *s drammatizzare* la questione. Non solo l’impostazione generale dell’enciclica è serena e propositiva. Le prime righe del capitolo quinto, con un riferimento all’enciclica *Humani generis* di Papa Pio XII, sono una dichiarazione netta: “La Chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre”⁹. Inoltre, afferma che “non è compito né competenza del Magistero intervenire per colmare le lacune di un discorso filosofico carente” (FR 49). Il Magistero rispetta l’autonomia della conoscenza filosofica, che non sarebbe più degna del suo nome se non implicasse la piena libertà corrispondente ad una ragione che “è per sua natura orientata alla verità ed è inoltre in se stessa fornita dei mezzi necessari per raggiungerla” (FR 49). Quindi, niente imposizioni, né intromissioni ‘sostitutive’ in ambiti che non sono di sua competenza. FR “s drammatizza”, però, senza eludere la questione che viene sollevata: come giustifica il Magistero la sua competenza in materia filosofica? e senza aggirare tre problemi di fondo che implicitamente sono considerati nel nostro studio. Innanzitutto, l’armonia tra fede e ragione implica un discernimento del Magistero sulla compatibilità o meno di sistemi o tesi filosofiche con la fede. Inoltre, il positivo interesse del Magistero in materia di filosofia sembra limitare l’autonomia filosofica e la stessa libertà dei filosofi. Infine, alcuni autori negano o limitano molto la continuità del Magistero in questa materia.

Allora, come giustifica il Magistero i suoi interventi in materia filosofica? Una prima indicazione si ricava dalla divisione in due parti del capitolo quinto. Questa divisione riflette una doppia funzione del Magistero che può essere riassunta in due parole: *discernimento* e *interesse*.

⁹ FR 49; cf. Pio XII, Enciclica *Humani generis* (12-VIII-1950): *AAS* 42 (1950) 561-578, 566. Citeremo dalla trad. it.: *Enchiridion delle Encicliche*, vol. VI: *Pio XII*, Dehoniane, Bologna 1995, 629-661.

Queste due funzioni possono essere qualificate con espressione alquanto forviante, negativa e positiva. Questa doppia funzione è conseguenza della tesi dell'armonia tra filosofia e fede cristiana, sostenuta fortemente da FR.

Questa armonia implica, in primo luogo, che la fede svolge la funzione di norma negativa del lavoro filosofico del credente: il credente ritiene che una proposizione sicuramente opposta alla fede è falsa. Nella funzione 'negativa' di discernimento, il Magistero ritiene che "è suo obbligo reagire in maniera chiara e forte quando tesi filosofiche discutibili minacciano la retta comprensione del dato rivelato" (FR 49) o si dimostrano incompatibili con la fede (cf. FR 50-56). Questa funzione non dovrebbe sorprendere tanto i filosofi abituati a fare i conti con l'esigenza dell'autocritica.

Implica, inoltre, che la fede aiuta positivamente al raggiungimento di alcune verità filosofiche e che la filosofia ha rilevanza per il lavoro teologico. Il Magistero non si è limitato a rilevare errori e deviazioni delle dottrine filosofiche. Nella sua funzione 'positiva' di interesse, "ha voluto ribadire i principi fondamentali per un genuino rinnovamento del pensiero filosofico, indicando anche concreti percorsi da seguire" (FR 57)¹⁰.

Presentiamo di seguito per sommi capi alcune espressioni storiche di queste due funzioni.

1.1. *Discernimento della compatibilità con la fede.* – FR riporta numerosi esempi di interventi del Magistero dove Esso si pronuncia sulla incompatibilità di alcuni tesi filosofiche con la fede¹¹; tra altri, la condanna dell'insegnamento origenistico della preesistenza delle anime, al Sinodo di Costantinopoli del 543; delle diverse forme di idolatria e di esoterismo superstizioso contenute in tesi astrologiche, ai primi concili di Toledo e Braga; di alcune tesi dell'averroismo latino incompatibili con la fede cristiana, al Concilio ecumenico Viennense.

Gli interventi furono più numerosi nel secolo XIX come risposta ad alcuni eccessi di fronte al pensiero moderno. Furono "censurati simmetricamente: da una parte, il *fideismo* [di Louis Eugène Bautain], il *tradizionalismo radicale* [di Agostino Bonnetty], per la loro sfiducia nelle capacità naturali della ragione; dall'altra parte, il *razionalismo* e l'*ontologismo*, perché attribuivano alla ragione naturale ciò che è conoscibile

¹⁰ A questa funzione positiva è dedicata la seconda sezione del capitolo V di FR: "L'interesse della Chiesa per la filosofia": nn. 57-62.

¹¹ Cf. FR 50-56.

solo alla luce della fede. I contenuti positivi di questo dibattito furono formalizzati nella Costituzione dogmatica *Dei Filius*, con la quale per la prima volta un Concilio ecumenico, il Vaticano I, interveniva in maniera solenne sui rapporti tra ragione e fede” (FR 52, cf. FR 53).

Nel contesto della tentazione razionalistica degli inizi del secolo XX, si colloca l’enciclica *Pascendi dominici gregis*¹² (1907) del Papa san Pio X contro “gli asserti filosofici di indirizzo fenomenista, agnostico e immanentista” rilevati alla base del modernismo. L’enciclica *Divini Redemptoris*¹³ (1927) di Pio XI rifiuta la filosofia marxista e il comunismo ateo. Pio XII nell’enciclica *Humani generis*¹⁴ “mise in guardia contro interpretazioni erranee, collegate con le tesi dell’evoluzionismo, dell’esistenzialismo e dello storicismo”. La Congregazione per la Dottrina della Fede, nell’istruzione *Libertatis nuntius*¹⁵ (1984) ha ribadito “il pericolo che comporta l’assunzione acritica, da parte di alcuni teologi della liberazione, di tesi e metodologie derivanti dal marxismo” (FR 54).

In diversi momenti dell’enciclica, Giovanni Paolo II presenta i problemi odierni. Il tratto più rilevante è il suo carattere di generale diffusione. FR avverte che oggi “i problemi di un tempo ritornano, ma con peculiarità nuove”, perché si presentano nella forma di “convinzioni diffuse nell’ambiente al punto da divenire in qualche misura mentalità comune” (FR 55). W. Kasper raccoglie in un elenco teorie e atteggiamenti criticati in FR: “l’agnosticismo, il relativismo, lo scetticismo, il pluralismo indifferente, la sfiducia nei confronti della ragione umana, il nichilismo, l’ateismo, la moderna e utilitaristica strumentalizzazione della ragione, la riduzione teoreticamente elaborata della verità, così come tutte le forme di panteismo, di esoterismo, di materialismo, di eclettismo, di storicismo, di scientismo, di pragmatismo e ogni filosofia che si definisce postmoderna e che mette in dubbio la capacità della ragione di raggiungere la verità (FR 5; 47; 56; 80-91 e altri)”¹⁶. A questo elenco, si possono aggiungere il “disprezzo per la filosofia classica” (FR 55) e “una diffusa diffidenza verso gli asserti globali e assoluti, soprattutto da parte di chi ritiene che la verità sia il risultato del consenso” (FR 56).

La considerazione della sola funzione di discernimento, senza quella dell’interesse per la filosofia, non produrrebbe una adeguata e, meglio,

¹² ASS 40 (1907) 596-650.

¹³ AAS 29 (1937) 65-106.

¹⁴ AAS 42 (1950) 561-578; 562-563.

¹⁵ Cf. i capitoli VII-X: AAS 76 (1984) 890-903.

¹⁶ W. KASPER, “Gli interventi del Magistero in materia filosofica”, 115.

completa comprensione degli interventi del Magistero. Se FR si sofferma nella diagnosi dei mali del tempo è per offrire una terapia. Il Magistero accompagna il camminare dell'uomo e dei cristiani nella storia. FR si colloca nella continuità con interventi passati, e pronuncia una parola per l'oggi. Se l'odierno clima culturale e filosofico generale perde la dimensione metafisica, perché nega la capacità della ragione umana di conoscere la verità e riduce la razionalità ad essere semplicemente strumentale, utilitaristica, funzionale, calcolatrice o sociologica, la Chiesa, nella difesa della dignità dell'uomo, sente oggi l'urgente compito di "portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso un senso ultimo e definitivo dell'esistenza" (FR 102).

1.2. *Funzione di interesse e incoraggiamento.* – Il Magistero non può avere alcun interesse a screditare o umiliare la ragione e la filosofia. Al contrario, desidera incoraggiare e incitare entrambe. A questa luce si comprendono tanti interventi del Magistero, da collocare tra l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII e FR. In essi, per dirlo con le parole di Papa Giovanni XXIII, la Chiesa si avvale "preferibilmente del mezzo salvifico della misericordia, piuttosto che delle armi del rigore", perché è convinta che "sia più adatto alle necessità attuali, affermare la forza del proprio insegnamento piuttosto che condannare"¹⁷.

La valutazione che FR offre della *Aeterni Patris* è molto positiva; considera valide e attuali molte indicazioni contenute in quel testo, prima fra tutte, "l'incomparabile valore della filosofia di san Tommaso" (FR 57). Riconosce, inoltre, i frutti che fecero seguito al rinnovamento tomista e neotomista promosso dai pontefici¹⁸. Tra questi, si contano "i teologi cattolici più influenti di questo secolo, alla cui riflessione e ricerca molto deve il Concilio Vaticano II", i quali "sono figli di tale rinnovamento della filosofia tomista. La Chiesa ha potuto così disporre, nel corso del XX secolo, di una vigorosa schiera di pensatori formati alla scuola dell'Angelico Dottore"¹⁹.

¹⁷ GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*. Discorso in occasione della solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II (11-X-1962); originale latino in *Discorsi, messaggi, colloqui del santo padre Giovanni XXIII*, vol. IV, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano 1963, 578-589, 586: "Ad praesens tempus quod attinet, Christi Sponsae placet misericordiae medicinam adhibere, potius quam severitatis arma suscipere; magis quam damnando, suae doctrinae vim uberius explicando putat hodiernis necessitatibus esse consulendum".

¹⁸ L'enciclica ricorda altri rinnovamenti al n. 58, perché, nel ventesimo secolo, il neotomismo non è stato "l'unico segno di ripresa del pensiero filosofico nella cultura di ispirazione cristiana" (FR 58).

¹⁹ FR 58. In questo numero si fa menzione anche del "vigoroso impulso agli studi storici,

FR non menziona interventi pontifici tra Leone XIII e il Concilio Vaticano II che si collocano sulla scia della promozione della filosofia tomista della *Æterni Patris*²⁰. Vogliamo ricordare il motu proprio *Doctoris Angelici*²¹ (29-VI-1914), col quale Pio X dispone che la *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino venga utilizzata come testo primario nelle Università e negli Istituti autorizzati a conferire i gradi accademici e la laurea in sacra teologia. Con occasione del VI centenario della canonizzazione di san Tommaso d'Aquino, l'enciclica *Studiorum duces*²² (29-VI-1923) di Pio XI, senza aggiungere novità normative, mette in rilievo l'unità di santità di vita e di saggezza dell'Aquinate e la sua qualità di modello per studenti e professori. Pio XII, nell'enciclica *Humani generis* (12-VIII-1950) “circa alcune false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica”, un documento da collocare piuttosto nella funzione di discernimento, offre alcune indicazioni importanti per l'interpretazione del n. 15 del decreto *Optatam totius*, il testo più rilevante del Concilio Vaticano II sull'interesse della Chiesa per gli studi filosofici.

FR ricorda che il Concilio Vaticano II presenta un insegnamento molto ricco e fecondo nei confronti della filosofia, soprattutto nella Costituzione *Gaudium et spes* (nn. 14-15, 20-21) e, anche, quando si occupa “dello studio della filosofia, a cui devono dedicarsi i candidati al sacerdozio”, dove fa “raccomandazioni estensibili più in generale all'insegnamento cristiano nel suo insieme” (FR 60). Si tratta di *Optatam totius* n. 15 sulla formazione sacerdotale, nel quale il Concilio stabilisce: “Le di-

con la conseguente riscoperta delle ricchezze del pensiero medievale”, della costituzione di “nuove scuole tomistiche”, del fatto che la “conoscenza dell'opera di san Tommaso fece grandi progressi”, della introduzione della “tradizione tomista nelle discussioni sui problemi filosofici e teologici di quel momento”. Molti di questi frutti, benché FR non lo ricordi, hanno avuto origine in iniziative pontificie. Qualche mese dopo la *Æterni Patris*, nella lettera *Iam pridem considerando* indirizzata al cardinale Antonino De Luca, Prefetto della Sacra Congregazione degli studi, Papa Leone XIII dispone che il pensiero del Dottore Angelico torni in vigore in tutte le scuole, specialmente a Roma; istituisce un'Accademia che spieghi e diffonda il pensiero tomistico e ordina che si pubblichino un'edizione nuova e completa delle opere dell'Aquinate, che sarà chiamata appunto *leonina*. Nel motu proprio *Placere nobis* di gennaio del 1880, Leone XIII espone le direttive che dovranno seguire coloro che cureranno la nuova edizione integrale delle opere di S. Tommaso d'Aquino. Nel breve *Cum hoc sit*, Leone XIII, ad un anno esatto dall'enciclica *Æterni Patris*, proclama san Tommaso patrono delle Università, delle Accademie, dei Licei e di tutte le scuole cattoliche.

²⁰ Si può vedere una succinta presentazione in J. VILLAGRASA, “Pío XII y santo Tomás de Aquino filósofo”, *Ecclesia* 22 (2008) 321-339.

²¹ *AAS* 6 (1914) 336-341.

²² *AAS* 15 (1923) 309-326.

scipline filosofiche si insegnino in maniera che gli alunni siano anzitutto guidati all'acquisto di una solida e armonica conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio, basandosi sul patrimonio filosofico perennemente valido, tenuto conto anche delle correnti filosofiche moderne". La storia di questo numero richiede un'attenta analisi da compiere, più sotto, quando saranno esaminati alcuni interventi magisteriali riguardanti san Tommaso. Adesso ci limitiamo a segnalare, come fa FR, la mancata ricezione dell'insegnamento conciliare.

Infatti, FR ricorda che queste direttive conciliari "sono state a più riprese ribadite e specificate in altri documenti magisteriali con lo scopo di garantire una solida formazione filosofica, soprattutto per coloro che si preparano agli studi teologici". Lo stesso Giovanni Paolo II "più volte" ha "sottolineato l'importanza di questa formazione filosofica" (FR 60). Il lungo elenco di documenti di Giovanni Paolo II e della Congregazione per l'Educazione Cattolica citati in nota 84 è solo rappresentativo. Ad esempio, non si fa menzione della lettera *Lumen Ecclesiae* di Paolo VI (20-XI-1974) al P. Vincenzo de Couesnongle, Maestro Generale dell'Ordine dei frati Predicatori, nella ricorrenza del settimo centenario della morte di san Tommaso²³. Questa, pur non avendo un carattere così solenne come l'enciclica *Æterni Patris*, costituisce una rilettura di un secolo di magistero ecclesiastico su san Tommaso fatta dallo stesso Magistero. Al momento di delineare la storia più recente, Paolo VI rileva il più singolare e solenne avvenimento che essa abbia mai registrato al riguardo: "Lo stesso Concilio Vaticano II due volte ha raccomandato S. Tommaso alle scuole cattoliche [OT 16; GE 10]. È, così, la prima volta che un Concilio Ecumenico raccomanda un teologo, e questi è S. Tommaso" (*Lumen Ecclesiae* 24).

Paolo VI esprime la sua volontà di convalidare e ravvivare la tradizione del Magistero della Chiesa che ha riconosciuto il valore permanente della dottrina di san Tommaso (n. 14) e ha attribuito a lui una "*auctoritas scientifica*" (n. 2). Insomma, nell'ambiente postconciliare, Paolo VI si proponeva di riconfermare le precedenti disposizioni della Chiesa in questa materia e di spiegarne al tempo stesso le ragioni o motivazioni. Nel documento, egli celebra san Tommaso "non solo come un grande pensatore e dottore del passato, ma anche per l'attualità dei suoi principi, della sua dottrina e del suo metodo" (n. 2). Paolo VI insiste, oltre che sul valore permanente della dottrina e del metodo filosofico di san

²³ AAS 66 (1974) 673-702; trad. it.: *Insegnamenti di Paolo VI*, XII (1974) 1222-1241.

Tommaso, sul fatto che questi non ha voluto edificare un sistema di pensiero chiuso su se stesso. Insiste nella raccomandazione di “andare a Tommaso”, perché si è diffusa tra alcuni “la diffidenza o l’avversione per san Tommaso” e – Egli afferma – ciò dipende “da un superficiale e saltuario accostamento e, in alcuni casi, da una completa assenza di una lettura diretta e di uno studio delle sue opere” (n. 3).

Le ininterrotte disposizioni del Magistero riguardanti il ruolo della dottrina di S. Tommaso rappresentano un fatto importante nella storia della Chiesa dell’ultimo secolo. La loro chiarezza e continuità, come pure gli sviluppi che hanno assunto nei successivi contesti storici, da Leone XIII al Vaticano II, non lasciano adito ad alcuna valida ragione per dimenticarle sul piano pratico né, tanto meno, per rifiutarle in se stesse. Di tutto ciò la *Lumen Ecclesiae* è una chiara testimonianza.

Benché gli interventi siano così numerosi e chiari, di fatto essi non hanno avuto una favorevole accoglienza. Anzi, da quanto si legge in FR, si può concludere che il moltiplicarsi degli interventi magisteriali al riguardo sia proprio dovuto a questa mancata ricezione ed accoglienza.

Se in diverse circostanze è stato necessario intervenire su questo tema, ribadendo anche il valore delle intuizioni del Dottore Angelico e insistendo per l’acquisizione del suo pensiero, ciò è dipeso dal fatto che le direttive del Magistero non sono state sempre osservate con la desiderabile disponibilità. In molte scuole cattoliche, negli anni che seguirono il Concilio Vaticano II, si è potuto osservare, in materia, un certo decadimento dovuto ad una minore stima, non solo della filosofia scolastica, ma più in generale dello stesso studio della filosofia. Con meraviglia e dispiacere devo constatare che non pochi teologi condividono questo disinteresse per lo studio della filosofia (FR 61).

In questa situazione, Giovanni Paolo II coglie l’occasione per “ribadire con vigore che lo studio della filosofia riveste un carattere fondamentale e ineliminabile nella struttura degli studi teologici e nella formazione dei candidati al sacerdozio” (FR 62).

Il capitolo quinto di FR si conclude con un paragrafo che riepiloga la coscienza che il Magistero ha di dover svolgere le due funzioni menzionate, cioè “discernere e stimolare un pensiero filosofico che non sia in dissonanza con la fede” (FR 63). Come abbiamo detto, le due funzioni sono strettamente legate, e quindi consideriamo, adesso, come gli aspetti più oscuri del momento presente siano quelli che motivano gli interventi positivi o di incoraggiamento per la filosofia.

1.3. *Fides et Ratio, alle soglie del XXI secolo.* – Oggi, la Chiesa interviene nel campo della filosofia in quanto esprime profondo rispetto, ma anche grandissime aspettative nei confronti dei filosofi; rispetta la ragione umana, la sua esigenza di verità e la sua autonomia; la sua capacità di giungere alla verità e di ordinare e di comprendere la realtà così come la sua predisposizione all'errore. La Chiesa a sua volta formula la propria esigenza di verità e richiama la filosofia al dovere, che le è proprio, di confrontarsi con la Parola di Dio, con la questione del senso dell'essere e con la trascendenza dello spirito umano (cf. FR 81ss., 103, 106).

Nella presentazione dell'enciclica, il card. Ratzinger vedeva l'*originalità* del documento nella riproposta forte e convinta della capacità della ragione di conoscere la verità di Dio, di se stessi e del mondo; in particolare quelle verità fondamentali dell'esistenza, come sono "la spiritualità e immortalità dell'anima; la capacità di fare il bene e di seguire la legge morale naturale, la possibilità di formulare giudizi veri, l'affermazione della libertà dell'uomo..."²⁴. Ora, per conoscere queste verità è necessaria una filosofia di portata metafisica, "una filosofia *aperta* agli interrogativi fondamentali dell'esistenza, all'integrità e alla totalità del reale, senza pregiudiziali chiusure e senza precomprensioni riduttive". Ecco, allora, la domanda seria che, nella lettura del cardinale Ratzinger, Giovanni Paolo II si pone: "perché la ragione vuole impedire a se stessa di tendere verso la verità, mentre per sua stessa natura essa è orientata al suo raggiungimento?" (*l.c.*, 12).

A cuore del Magistero sta l'uomo e la fede che lo salva. La perdita della dimensione metafisica della ragione è dannosa per l'uomo stesso e per la fede.

Il ritirarsi da parte della ragione dalla questione della verità significa cedere ad una certa cultura filosofica, che esclude la metafisica a causa dell'assolutizzazione del paradigma della ragione scientifica o storica. La conseguenza di questa capitolazione è soltanto apparentemente innocua per la fede, che è sospinta dentro un cerchio chiuso in se stesso, relegato nel soggettivismo, nella privatizzazione intimistica, non più in grado di comunicarsi agli altri né di farsi valere sul piano culturale e razionale. D'altra parte, se la ragione si trova in una situazione debole, ne deriva una visione culturale dell'uomo e del mondo di tipo relativistico e pragmatistico, dove "tutto è ridotto a opi-

²⁴ J. RATZINGER, "La presentazione del Documento Pontificio", 11.

nione” e ci si accontenta soltanto di “verità parziali e provvisorie” (FR 5)²⁵.

Di fronte alle auto-chiusure della ragione, l’enciclica ripropone l’insegnamento tradizionale della Chiesa sulle due funzioni del Magistero, perché è diventato di estrema urgenza.

La fede cristiana è quindi per un verso obbligata ad opporsi a quelle filosofie o teorie che escludono la attitudine dell’uomo a conoscere la verità metafisica delle cose (positivismo, materialismo, scientismo, storicismo, problematicismo, relativismo, nihilismo), ma per altro verso, difendendo la possibilità di una riflessione metafisica e razionale, che conserva la sua autonomia nel metodo della ricerca e nella sua indole propria, la fede difende la dignità dell’uomo e promuove la stessa filosofia, incitandola ad occuparsi e a preoccuparsi delle questioni del senso ultimo e profondo dell’essere, dell’uomo, del mondo. Escludere infatti l’uomo dall’accesso alla verità è la radice di ogni alienazione (*l.c.*, 12).

Obiettivo di FR, in questa situazione, è ridare fiducia all’uomo contemporaneo nella possibilità di trovare sicura risposta alle sue inquietudini ed esigenze essenziali, e invitare l’uomo a confrontarsi con il problema del fondamento dell’esistere e a riconoscerlo in Dio. Bisogna però superare alcune paure e prevenzioni ampiamente diffuse: il timore di una verità che ponga limiti alla libertà. L’*attualità* dell’enciclica consiste nel rispondere alle istanze profonde della modernità, nel coniugare verità e libertà. “Verità e libertà, infatti, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono” (FR 90). “È questa – dice il cardinale Ratzinger –, se si vuole, l’istanza ultima che proviene dall’enciclica *Fides et Ratio*” (*l.c.*, 13).

È molto diffusa la concezione della libertà come autonomia assoluta e molti non vedono “come sia possibile connetterla con l’idea di verità assoluta e incondizionata”, e di conseguenza deprimono e restringono la verità e la libertà al consenso pubblico che realisticamente si può conseguire nel rispetto della libertà di tutti. Ora, “*Fides et Ratio* supera questa

²⁵ J. RATZINGER, “La presentazione del Documento Pontificio”, 11.

²⁶ Per Giovanni Paolo II, “certamente possiede anche un profondo significato filosofico l’espressione [...] che costituisce uno dei punti di riferimento costante del mio insegnamento: ‘In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell’uomo. [... Cristo] svela anche pienamente l’uomo all’uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione’ (GS 22)” (FR 60).

depressione e ristrettezza della ragione e della libertà, e pone invece un inscindibile legame tra verità e libertà. La libertà non è semplice capacità di compiere scelte indifferenti o interscambiabili, ma possiede un orientamento verso la pienezza, la vita compiuta che la persona deve conquistare con l'esercizio della sua libertà, ma *nel modo giusto* (Recta Ratio). La libertà trova il suo senso, e quindi la sua verità, nell'autodirigersi verso il suo proprio fine, in conformità con la natura della persona umana" (*l.c.*, 14). La verità piena dell'uomo si rivela in Cristo²⁶. La fede che accoglie la verità rivelata in Cristo non è una minaccia né per la ragione né per la libertà. "La fede non distrugge la ragione, la custodisce e così facendo resta fedele a se stessa. Allo stesso modo la fede protegge la libertà"²⁷.

In questo contesto, si comprende bene l'insistenza di FR sul fatto che la Chiesa non intende imporre una determinata scuola filosofica o canonizzare un determinato sistema filosofico o metafisico. Ciò che la dottrina cristiana esige è l'affermazione di una ragione filosofica retta, che, "pur non identificandosi con nessun movimento filosofico particolare, esprime il nucleo essenziale e i capisaldi irrinunciabili della verità razionale dell'essere, del conoscere, dell'agire morale dell'uomo, che precedono, per così dire, la pluralità delle diverse filosofie e culture, e costituiscono il criterio di giudizio sui diversi enunciati dei sistemi filosofici" (*l.c.*, 13).

Se le cose stanno così, possiamo domandarci: allora, perché FR ripropone la figura di Tommaso d'Aquino filosofo come faceva il Magistero precedente. Una proposta così concreta non è troppo ristretta e, quindi, non rende odiosi gli interventi del Magistero? Non sarà questa concretezza la causa per cui i ripetuti interventi del Magistero non hanno avuto una buona ricezione tra i responsabili della formazione filosofica nelle università cattoliche e nei seminari? Il Magistero non ha preteso troppo da una configurazione filosofica come quella di san Tommaso che, come tutte le altre, è condizionata dalla propria epoca? Non sembra essere questa l'opinione e l'insegnamento del Magistero precedente a FR, né quello posteriore di Giovanni Paolo II.

San Tommaso, pur essendo ben radicato nel suo tempo e nella cultura medievale, ha sviluppato un insegnamento che travalica i condizionamenti della sua epoca e può ancora oggi offrire fondamentali orientamenti per la riflessione contemporanea. La sua dottrina e il suo esempio costituiscono un provvido richiamo a quelle verità immu-

²⁷ J. RATZINGER, "La presentazione del Documento Pontificio", 14-15.

tabili e perenni che sono indispensabili per promuovere un'esistenza veramente degna dell'uomo²⁸.

FR insegna che Tommaso occupa un posto singolare nella storia del rapporto fra fede e ragione²⁹. Significativamente, Tommaso è l'unico filosofo o teologo a cui è dedicata una sezione intera del documento³⁰. L'enciclica, inoltre, spiega per quale motivo “giustamente, san Tommaso è sempre stato proposto dalla Chiesa come maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia” (FR 43). Non vogliamo illustrare o giustificare la presenza di san Tommaso nell'enciclica³¹. Obiettivo della seconda parte di questo studio è mostrare quali siano le ragioni ultime che giustificano interventi in favore della filosofia di Tommaso (rapporto fede-ragione; filosofia e teologia) e per quale ragioni questi interventi – come lo stesso Magistero si esprime – non implicano nessuna limitazione o costrizione per la libertà dei filosofi (verità-libertà); e, infine, determinare se c'è continuità o meno nel Magistero della Chiesa su san Tommaso.

Consideriamo che il miglior modo di rispondere alle domande formulate e di risolvere i problemi appena menzionati sia focalizzare la nostra attenzione su *Optatam totius* 15 e, più in particolare, presentare i pre-

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, Discorso alla Pontificia Accademia di S. Tommaso e alla Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Roma, 20-IX-2003, n. 7, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVI/2 (2003) 288-289. L'idea di una configurazione storicamente determinata che ha valore sovrastorico per ciò che mostra, o permette di vedere, esprime il tratto caratteristico del metodo di von Balthasar: “Costruire, con strutture di *Weltanschauung* storiche, come pure con pietre singolari, un edificio che ha un significato extra-storico. Questi studi stanno così a metà tra storia e sistema” (H.U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*, I, 10 nota 1; citato in P. HENRICI, “La filosofia di Hans Urs von Balthasar”, in K. LEHMANN - W. KASPER, ed., *Figura e Opere di Hans Urs von Balthasar*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 314). Nelle sue opere, Balthasar fa un grande lavoro interpretativo che gira attorno a grandi figure della storia del pensiero – tra le più rilevanti si contano Platone, Plotino, Tommaso d'Aquino, Hegel, Goethe, Kierkegaard e Nietzsche – che sono prese come una certa ‘Gestalt’. Il concetto della forma (*Gestalt*) “intende una delimitata totalità, come tale concepita, di parti e di elementi, e riposante in se stessa, che però per la sua consistenza ha bisogno non soltanto di un ‘ambiente’ (*Umwelt*) ma dell'essere nel suo insieme e in questo bisogno essa è una (come dice il Cusano) ‘contratta’ rappresentazione dell'”assoluto” in quanto anch'essa nel suo piccolo campo trascende e domina le parti in cui si articola” (H.U. VON BALTHASAR, *Gloria IV. Nello spazio della metafisica. Antichità*, Jaca Book, Milano 1977, rist.: 1986, 34).

²⁹ FR 43: “Locus omnino singularis hoc in longo itinere sancto Thomae reservatur” (*AAS* 91 [1999] 38).

³⁰ Si tratta della seconda sezione del quarto capitolo: “Perennis sancti Thomae Aquinatis sententiarum novitas”, FR 43-44.

³¹ Per una ampia esposizione e giustificazione, cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, “S. Tommaso, maestro di Filosofia cristiana nella *Fides et Ratio*”, *Alpha Omega* 3 (2000) 239-272.

cedenti immediati, i dibattiti conciliari nella redazione e approvazione di questo testo e, infine, alcuni pronunciamenti principali del Magistero durante la sua travagliata ricezione che ci aiutino a proporre un'adeguata interpretazione.

2. Il Vaticano II e san Tommaso d'Aquino filosofo

Il fatto che per due volte il Concilio Vaticano II raccomandò la dottrina di S. Tommaso è stato sottolineato da Paolo VI, nella lettera *Lumen Ecclesiae*, come un avvenimento singolare, importante e significativo, in quanto viene a costituire acquisizione ormai stabile nel progressivo sviluppo della dottrina cattolica. Paolo VI si colloca chiaramente in un'ermeneutica della continuità e dello sviluppo. Altri, in questa materia, seguono l'ermeneutica della rottura. Il Concilio Vaticano II nel suo complesso è stato variamente interpretato. Riteniamo che, nell'insieme e in ciò che riguarda san Tommaso per gli studi di filosofia, la continuità sia chiara. Affermare, come fa C. Fabro, che il Concilio Vaticano II non soltanto ha tenuto presente insegnamenti di Pio XII nell'enciclica *Humani generis*, ma che i suoi testi "sembrano ancora più espliciti e perentori"³², è forse esagerare.

Tra gli autori che notano una qualche discontinuità ci sono accenti diversi. Alcuni hanno giudicato questo atto del Concilio quasi una formula di compromesso suscettibile di varie interpretazioni, non esclusa quella che vede in esso la volontà di attenuare il peso del precedente magistero pontificio e il rigore delle prescrizioni emanate in questo campo a cominciare da Leone XIII fino ai nostri giorni. R. Aubert ritiene che "con il Concilio Vaticano II, si assiste non certo a una rottura ma quanto meno a una flessione nella posizione del Magistero ecclesiastico [su san Tommaso]"³³. Secondo Karl Rahner, nella Chiesa postconciliare, le teologie (al plurale) possono utilizzare filosofie diverse, e qualsiasi altra relazione verso l'Aquinata diversa da questo pluralismo costituirebbe un delitto contro la Chiesa³⁴. Otto Herman Pesch, noto studioso tedesco di

³² C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, Ares, Milano 1997², 157, nota 75.

³³ R. AUBERT, "L'enciclica *Æterni Patris* e le altre prese di posizioni della Santa Sede sulla filosofia cristiana", in E. CORETH - W. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER, eds., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, t. II. Ritorno all'eredità scolastica, Città Nuova, Roma 1994, 369-391, 389.

³⁴ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, X, Benziger, Einsiedeln - Zürich 1972, 12; cf. X, 80-81. Trad. it.: "... una restaurazione del precedente tomismo scolastico e del suo soggiacente rapporto immediato e quasi ingenuo a Tommaso come ad un contemporaneo, sarebbe un delitto con-

san Tommaso, in un esteso e ben documentato articolo pubblicato nel 2001 nella *Theologische Realenzyklopädie*, afferma che il Concilio segna la fine del Tomismo quale norma per la filosofia e la teologia. L'esemplarità dell'Aquinate non si troverebbe nel contenuto specifico del suo pensiero ma in una caratteristica formale della sua personalità: "il coraggio intellettuale col quale si pone le domande"³⁵. Secondo la teologa tedesca Lydia Bendel-Maidl, il secolo XX ha visto il passaggio da un'autorità esclusiva di san Tommaso ad un pluralismo sistematico, caratterizzato da una storicizzazione e contestualizzazione del suo pensiero³⁶. Nikolaus Lobkowicz, in un recente articolo, difende la tesi che l'esperimento introdotto da Leone XIII sia andato a vuoto e che doveva fallire³⁷.

Riteniamo giusta l'interpretazione di Paolo VI secondo la quale il Concilio Vaticano II rappresenta una delle circostanze solenni in cui più chiaramente la Chiesa ha mostrato con quanto favore giudichi la dottrina dell'Aquinate: "La Chiesa in questi secoli [cioè dal sec. XIII in poi] ha riconosciuto il perenne valore e l'importanza della dottrina di S. Tommaso, particolarmente in alcuni momenti salienti, come durante i concili di Firenze, di Trento e il Vaticano I, nella codificazione del Diritto Canonico, e nel Concilio Vaticano II..." (*Lumen Ecclesiae*, n. 14). Questa interpretazione, purtroppo, a giudizio di G. Perini, non è prevalsa:

Questa autorevole e autentica interpretazione degli avvenimenti e degli insegnamenti conciliari non è arrivata in tempo per impedirne né, forse, per correggerne un'altra, diffusa e accolta con grande rapidità, secondo la quale il Concilio avrebbe steso un velo di silenzio su s. Tommaso, decretando così tacitamente la fine dell'infelice – dicono – tentativo lanciato da Leone XIII di legare le sorti della filosofia e della teologia cattolica al pensiero di questo autore medievale. Di questo parere sono per es. i seguaci di K. Rahner³⁸.

tro la Chiesa e contro gli uomini di oggi" ("Riconoscimento a Tommaso d'Aquino", in K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, V, Edizioni Paoline, Roma 1975, 9-21, 11).

³⁵ "Thomas von Aquin/Thomismus/Neothomismus", in *Theologische Realenzyklopädie*, XXXIII, Walter de Gruyter, Berlin 2001, 433-474. Cf. J. VIIGEN, "The Contemporary Authority of St. Thomas Aquinas: A Reply to Otto-Herman Pesch", *Divinitas* 49 (2006) 3-26.

³⁶ Cf. L. BENDEL-MAIDL, *Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie. Am Beispiel von Transformationen in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert*, LIT Verlag, Münster 2005. Recensione di David Berger in *Archa Verbi* 2 (2006) 217-220.

³⁷ Cf. N. LOBKOWICZ, "Der Beitrag der (deutschen) Neuscholastik zur Versöhnung der Kirche mit der Moderne", *Forum katholische Theologie* 20 (2004) 241-256.

³⁸ G. PERINI, "Dalla *Æterni Patris* al Concilio Vaticano II. Le direttive del Magistero sulla dottrina di San Tommaso", *Scripta Theologica* 2 (1979) 619-658, 646. A pagina 647 si trovano

Per l'interpretazione del Concilio, cominciamo con lo studio dei precedenti immediati, che sono da collocare nel magistero di Pio XII. Infatti, il Concilio Vaticano II nella nota 29 del Decreto *Optatam totius*, al numero 15, dove si occupa degli studi filosofici di coloro che si preparano a studiare teologia, e proprio all'espressione "patrimonio philosophico perenniter valido", richiama l'enciclica *Humani generis* di Pio XII.

2.1. *Pio XII*. – Del magistero di Pio XII ci limitiamo a segnalare due interventi. Innanzi tutto la *Humani generis*; e, per una migliore interpretazione di questa, il discorso *Animus noster*, pronunciato da Pio XII nell'Università Gregoriana tre anni dopo (17-X-1953)³⁹, che illumina la questione più disputata nel nostro tema: come salvare, contemporaneamente, le prescrizioni del Magistero in materia filosofica – per la rilevanza che hanno nella sua connessione con la fede – e la legittima autonomia e libertà della filosofia e dei filosofi. Questi due interventi di Pio XII – tra i quali qualche tomista di rilievo ha suggerito che vi fosse una discontinuità – mettono a fuoco il problema della verità e la libertà nella sua concretezza.

Nell'enciclica *Humani generis*, Pio XII parla di S. Tommaso a proposito della filosofia, principalmente nella sua funzione teologica, cioè come strumento per acquistare una qualche intelligenza dei misteri (*ad aliquam mysteriorum intelligentiam assequendam*), oltre che come preparazione alla fede e difesa di essa. La ragione è in grado di elaborare una teologia soltanto quando sarà educata dalla filosofia (*cum debito modo excolta fuerit*), ma non da una qualsiasi filosofia – sottolinea Pio XII – bensì da quella che è "un patrimonio ereditato dalle precedenti età cristiane" (*veluti patrimonium iam dudum extat a superioribus christianis aetatibus traditum*)⁴⁰. Questa è la filosofia "confermata e comunemente ammessa dalla Chiesa" (*philosophia in Ecclesia agnita ac recepta; nostra philosophia; philosophia nostris tradita scholis*).

alcuni testi di K. Rahner e questo di W. Kern: "La canonizzazione, avvenuta nel 1879 da parte di Leone XIII, della scolastica 'secondo lo spirito e i principi' di Tommaso d'Aquino (assieme alle '24 tesi' enunciate nel 1914), di fronte alla spinta dello sviluppo storico, appare un tentativo isolato di definire un patrimonio immutabile" (W. KERN, "Pluralismo filosofico e pluralismo teologico", in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, ed., *Pluralismo, unità della fede e pluralismo teologico*, Dehoniane, Bologna 1974, 232).

³⁹ AAS 45 (1953) 682-690.

⁴⁰ AAS 42 (1950) 571. Questo concetto di "patrimonium" filosofico appare, dalla definizione che lo stesso Pio XII ne dà, sostanzialmente equivalente a quello di "philosophia christiana" esposto da Leone XIII nella *Aeterni Patris* e in altri documenti. Pio XII, come già Pio XI e Leone XIII, chiama questa filosofia anche con il titolo di "philosophia perennis": cf. *Humani generis*, 571-573.

A proposito del contenuto di tale filosofia, Pio XII ripete sostanzialmente la distinzione, già da lui esposta in documenti precedenti, tra la parte notevole (*plura*) che la Chiesa “lascia alla libera discussione dei competenti in materia” (*liberae peritorum disceptationi permittit*) in quanto né direttamente né indirettamente coinvolge la fede e i costumi (*res fidei et morum*) e la parte, pure considerevole (*alia plura*), formata da questioni essenziali (*quaestiones essentiales*), cioè da principi e asserzioni principali (*principia assertaque praecipua*) che riguardano, tra l’altro, il valore della conoscenza umana e “gli incrollabili principi della metafisica” (*metaphysicae inconcussa principia*), a proposito della quale “non vi è la medesima libertà” (*eadem libertas non viget*), quantunque anche questo nucleo essenziale, pur dovendo rimanere genuino e immutabile nella sua sostanza, sia suscettibile di un progressivo arricchimento. Riportiamo il testo:

In questa filosofia [confermata e comunemente ammessa dalla Chiesa] vi sono certamente parecchie cose che non riguardano la fede e i costumi, né direttamente né indirettamente, e che perciò la Chiesa lascia alla libera discussione dei competenti in materia; ma non vi è la medesima libertà riguardo a parecchie altre, specialmente riguardo ai principi e alle principali asserzioni di cui già parliamo. Anche in tali questioni essenziali si può dare alla filosofia una veste più conveniente e più ricca; si può rafforzare la stessa filosofia con espressioni più efficaci, spogiarla di certi mezzi scolastici meno adatti, arricchirla anche – però con prudenza – di certi elementi che sono frutto del progressivo lavoro della mente umana; però non si deve mai sovvertirla o contaminarla con falsi principi, né stimarla solo come un grande monumento, sì, ma archeologico. La verità in ogni sua manifestazione filosofica non può essere soggetta a quotidiani mutamenti specialmente trattandosi dei principi per sé noti della ragione umana o di quelle asserzioni che poggiano tanto sulla sapienza dei secoli che sul consenso e sul fondamento anche della Rivelazione divina. Qualsiasi verità la mente umana con sincera ricerca ha potuto scoprire, non può essere in contrasto con la verità già acquisita; perché Dio, somma Verità, ha creato e regge l’intelletto umano non affinché alle verità rettamente acquisite ogni giorno esso ne contrapponga altre nuove; ma affinché, rimossi gli errori che eventualmente vi si fossero insinuati, aggiunga verità a verità nel medesimo ordine e con la medesima organicità con cui vediamo costituita la natura stessa delle cose da cui la verità si attinge⁴¹.

⁴¹ *AAS* 42 (1950) 572.

Dimenticare, accantonare o corrompere la filosofia fatta propria dalla Chiesa, osserva Pio XII, avrebbe conseguenze gravissime per la fede. Alla luce di tali riflessioni – prosegue il Papa – “facilmente apparirà chiaro il motivo per cui la Chiesa esige che i futuri sacerdoti siano istruiti nelle scienze filosofiche ‘secondo il metodo, la dottrina e i principi del Dottor Angelico’ (*CIC* can. 1366 § 2), giacché, come ben sappiamo dall’esperienza di parecchi secoli, il metodo dell’Aquinata si distingue per singolare superiorità tanto nell’ammaestrare gli animi che nella ricerca della verità; la sua dottrina poi è in armonia con la Rivelazione divina ed è molto efficace per mettere al sicuro i fondamenti della fede come pure per cogliere con utilità e sicurezza i frutti di un sano progresso (*AAS* 38 [1946] 387)”⁴².

Lo stesso insegnamento del Magistero, che “ex divina institutione” ha il compito di entrare anche nel campo della filosofia quando ciò è richiesto per la salvaguardia della fede, è una garanzia inoppugnabile riguardo al valore di questa dottrina. Il rispetto dovuto al Magistero – afferma Pio XII – avrebbe impedito le aberranti contestazioni contro la filosofia e la teologia prescritte dalla Chiesa e i gravi errori dottrinali nei quali alcuni sono caduti per essersene allontanati⁴³.

L’enciclica *Humani generis* diede origine ad una vera tempesta di obiezioni e proteste. Tutti quelli che cercavano un dialogo col pensiero contemporaneo o che già si identificavano con esso in diversi campi alzarono la loro voce, non sempre con rispetto, contro questo documento. Tommaso d’Aquino era contestato di fronte all’autorità papale. Abelardo

⁴² “... facile patebit cur Ecclesia exigit ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia [...] quandoquidem plurimum saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singolari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina ‘revelatione’ quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocando efficacissimam esse, necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos” (*AAS* 42 [1950] 573).

⁴³ “Sarebbe veramente inutile deplorare queste aberrazioni, se tutti, anche nel campo filosofico, fossero ossequienti con la debita venerazione verso il Magistero della Chiesa, che per istituzione divina ha la missione non solo di custodire e interpretare il deposito della Rivelazione, ma anche di vigilare sulle stesse scienze filosofiche perché i dogmi cattolici non abbiano a ricevere alcun danno da opinioni non rette” (*AAS* 42 [1950] 575). La coscienza del diritto e stretto dovere che spetta alla Chiesa di fare oggetto del proprio Magistero anche la filosofia era stata espressa già, per es., da Leone XIII e da Pio X nel motu proprio *Doctoris Angelici* (“haec declarare et praecipere apostolici officii duximus”). Nell’esortazione apostolica *Menti nostrae*, pubblicata a poco più di un mese di distanza dalla *Humani generis*, Pio XII scriverà: “Non desunt hac nostra aetate qui, cum de recentioribus Ecclesiae documentis deflexerint, cumque minus notionum definitae perspicuitati studeant, praeterquam recta discesserint nostrarum scholarum via, erratis etiam ambiguisque opinionibus... introitum patefaciant” (*AAS* 42 [1950] 688).

Lobato pensa che, forse in risposta a questa ondata di contestazione, Pio XII cercasse di mitigare le espressioni dell'enciclica nel discorso tenuto alla Pontificia Università Gregoriana del 17 ottobre 1953⁴⁴, che contiene l'ultimo degli interventi maggiori di Pio XII in questa materia⁴⁵.

In questo discorso, Pio XII afferma che le prescrizioni della Chiesa proclamano e favoriscono la libertà di ricerca e di opinione, purché si coniughino prudentemente la sana libertà scientifica e la sincera obbedienza ai precetti della Chiesa, particolarmente del *Codice di Diritto Canonico*. Deve evitarsi, da una parte, il considerare il sistema filosofico-teologico di san Tommaso come fonte della rivelazione o come l'unico strumento capace di spiegarla e difenderla e, dall'altra, il prurito di separarsi dai suoi insegnamenti per qualunque pretesto (*temere et inconsulte*). Rimanendo, però, all'interno di quella legittima libertà, restano in piedi e conservano tutto il loro valore le direttrici dell'enciclica *Aeterni Patris* sull'unità di dottrina nell'insegnamento di san Tommaso.

Pio XII, quindi, conferma il precedente insegnamento della Chiesa sul ruolo della dottrina di S. Tommaso negli studi ecclesiastici, ma mettendo in nuovo e più forte rilievo alcuni aspetti di esso. Comincia richiamando alcuni principi teologici fondamentali. Innanzi tutto che non devono essere confuse la dottrina cattolica e le verità naturali ad essa connesse, riconosciute da tutti i cattolici (*doctrina catholica et veritates naturales illi cohaerentes, et ab omnibus catholicis agnitae*), con gli elementi propri ed i concetti peculiari che differenziano tra sé i vari sistemi filosofici e teologici che si trovano nella Chiesa (*propriis elementis peculiaribusque rationibus, quibus varia philosophica et theologica systemata, quae in Ecclesia inveniuntur, inter se discriminantur*). I primi hanno naturale precedenza di origine e di valore rispetto a tutti i tentativi che si possono fare per spiegarle. Se nessuno di questi sistemi è la porta

⁴⁴ AAS 45 (1953) 682-690. Le parti dove è trattato il nostro argomento e che riferiamo in latino si trovano a pp. 684-686.

⁴⁵ A. LOBATO, "Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia desde la *Aeterni Patris*", in *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol. III, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, 7-28, 23. P. Santiago Ramírez avanza l'ipotesi che negli anni successivi al 1950 ci sia stato un cambiamento nel Magistero di Pio XII su S. Tommaso, nel senso di una attenuazione del rigore delle prescrizioni riguardanti la sua dottrina: al "decretorio et perentorio modo" con il quale era imposta prima la legge canonica su questo punto, sarebbe succeduta una maggiore libertà: cf. *Introducción a Tomás de Aquino*, BAC, Madrid 1975, 269-270. In realtà, ancora nel 1955, Pio XII usava, in proposito, l'espressione *decretoria sententia*: "Quamobrem, si illa Codicis Iuris Canonici decretoria sententia omnibus praestituitur..., vobis tamen peculiarissimo modo praecipitur" (Lettera al P. McDermott, Vicario Generale O.P., 25-III-1955; AAS 47 [1955] 269).

per entrare nella Chiesa, con maggiore ragione è illecito affermare che qualcuno costituisca l'unica porta. Nemmeno del più santo insigne dottore si è mai avvalso la Chiesa come di fonte originaria della verità, e neanche ora lo usa come tale (*etiam sanctissimo et prestantissimo Doctore numquam Ecclesia veluti primigenio veritatis fonte usa est neque nunc utitur*). Certamente considera grandi dottori ed onora con le maggiori lodi san Tommaso e sant'Agostino; ma solo ritiene infallibili gli autori delle Sacre Scritture divinamente ispirate. In modo che la Chiesa, interprete e custode delle Sacre Scritture per mandato di Dio, depositaria in sé della viva Sacra Tradizione, è essa stessa la porta per raggiungere la salvezza. In linea di principio, la Chiesa non è contraria (*teneri sinit*) a una pluralità di sistemi dottrinali (*doctrinarum systemata*). Questi però devono avere una qualità in comune: è assolutamente necessario che i vari sistemi dottrinali ai quali la Chiesa permette di aderire siano in accordo con tutto quello che era stato conosciuto con certezza, dai primi tempi della Chiesa, dalla filosofia antica e da quella cristiana (*omnino conveniant oportet cum omnibus iis, quae philosophiae et antiquae et christianae ab eiusdem Ecclesiae exordiis perspecta erant*).

Siccome il complesso filosofico-teologico che ha per autore S. Tommaso d'Aquino si trova tra i "sistemi", Pio XII affronta ancora una volta il compito di definire il ruolo singolare che la Chiesa assegna a *questo* sistema. Comincia affermando che S. Tommaso supera tutti gli altri dottori nell'esposizione di quel nucleo di dottrine che devono essere comuni a tutti i sistemi permessi dalla Chiesa, cioè di quelle "verità naturali connesse con la dottrina cattolica". In questo discorso, come esempio di queste verità, indica quelle relative alla natura della nostra conoscenza; all'adeguato concetto della verità; ai principi metafisici poggiati sulla verità e che sono assoluti; all'esistenza di Dio, infinito, personale, Creatore di tutte le cose; alla natura umana, l'immortalità dell'anima, la conveniente dignità della persona; ai doveri che la legge morale, posta nell'uomo per natura, promulga e comanda⁴⁶. Si tratta qui di una più ampia esplicitazione di quelle "quaestiones essentiales" e di quei "fundamenta" e "principia assertaque maiora" di cui Pio XII parlava in documenti precedenti, e particolarmente nella *Humani generis*. Il punto più importante per il nostro argomento consiste nel fatto che Pio XII, in questo discorso

⁴⁶ "[...] quae spectant ad naturam cognitionis nostrae; ad propriam veritatis rationem ad principia metaphysica in veritate solidata eaque absoluta ad Deum infinitum, personalem, Creatorem omnium rerum ad hominis naturam, animi immortalitate, personae congruentem dignitatem, officia, quae morum lex ei natura indita denuntiat et imperat" (*AAS* 45 [1953] 685).

del 1953, dopo avere distinto le verità necessariamente connesse con la dottrina cattolica dalle caratteristiche proprie dei diversi sistemi teologici e filosofici ammessi nella Chiesa, afferma esplicitamente che, in relazione a quelle verità obbligatorie per tutti, nessuno ha edificato una sintesi tanto armonica e coerente come quella di san Tommaso di Aquino:

Questo insieme di conoscenze non sono stati esposte da nessun altro dottore di un modo tanto lucido, tanto chiaro e perfetto: si consideri la reciproca concordanza di ognuna delle parti, il loro accordo con le verità della fede, e la splendida coerenza che con queste presentano; né nessuno ha edificato con tutte queste conoscenze una sintesi tanto proporzionata e solida, come san Tommaso d'Aquino⁴⁷.

Riguardo a questi principi fondamentali, come aveva fatto nella *Humani generis*, anche in questo discorso, Pio XII afferma che non possono essere messi in discussione (*haud dubio mentis retinenda assensu*), e che questo – non, invece, le parti caduche o secondarie del sistema tomistico – è l'oggetto della legge canonica: *Sanctum Thomam ducem atque magistrum omnibus scholis catholicis praeficit*⁴⁸. Pertanto, quantunque sia fuori discussione che né S. Tommaso, né qualsiasi altro Dottore, è “primigenius fons” della dottrina cattolica, la Chiesa nondimeno comanda che la spiegazione del nucleo fondamentale della filosofia sia attinta da questo Dottore a preferenza di qualsiasi altro, ammonendo che allontanarsi da lui, nell'ambito indicato, è molto pericoloso⁴⁹.

D'altro canto, in questo discorso, nella linea dei documenti precedenti, suoi e dei Predecessori, una volta fatto questo importante riconoscimento alla sintesi di san Tommaso, diretto alla salvaguardia del patrimonio comune alla filosofia cristiana che consiste nelle verità naturali connesse alla fede, Pio XII afferma, con uguale chiarezza, che c'è libertà di opinione in tutto quello che non appartiene a quel patrimonio. In questo

⁴⁷ AAS 45 (1953) 685; trad. nostra. Pio XII conclude il suo giudizio sull'eccellenza della dottrina di S. Tommaso facendo suo l'altissimo elogio di Leone XIII nella *Aeterni Patris* quando affermò che S. Tommaso ha conservato ed esaltato i diritti e la dignità sia della ragione sia della fede, “ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere, neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta” (ASS 11 [1878-1879] 109).

⁴⁸ AAS 45 (1953) 685-686.

⁴⁹ Lo stesso Pio XII, due anni dopo, ripeterà questo ammonimento parlando ai partecipanti al IV Congresso Tomistico Internazionale (14-IX-1955): “Sans difficulté Nous faisons Nôtres ces graves paroles de l'insigne Pontife (Leone XIII): ‘Discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris angelici, res aliena est a voluntate Nostra eademque piena periculi’...” (*Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XVII, Tipografia Poliglotta Vaticana 1960, 225).

modo, conferma e descrive l'ambito della giusta libertà che la Chiesa ha sempre inteso e intende lasciare in campo dottrinale. Dopo aver citato l'enciclica *Studiorum ducem* di Pio XI – “Nessuno esiga dagli altri più di quello che da tutti esige la Chiesa, maestra e madre comune, perché nelle cose in cui autori di buona fama sogliono disputare tra loro in senso diverso, essa certo non vieta che ciascuno ritenga la sentenza che più gli sembra verosimile”⁵⁰ – il Papa ricorda come insigni autori e maestri unirono con felice alleanza la *fedeltà*, costantemente conservata al Sommo Dottore, con quella *libertà*, di così alto valore, richiesta dall'investigazione scientifica (*magni aestimanda libertas, quae doctrinarum pervestigationi debetur*), e sempre salvaguardata dai suoi Predecessori nella Cattedra di Pedro, da Leone XIII in poi (*a Decessoribus Nostris, Leone scilicet XIII et iis qui in Petri Cathedra eum subsecuti sunt, semper in tuto collocata*)⁵¹. Pertanto, all'interno di limiti fissati, vi sia piena libertà. È in questo contesto e a questo proposito che il Papa ha avuto espressioni interpretate da qualcuno come segno di una svolta nel Magistero della Chiesa su S. Tommaso: “Sia, dunque, lecito ad ognuno dei professori, dentro i limiti che non è permessibile attraversare, l'aderire a chiunque delle scuole che godono di carta di cittadinanza dentro la Chiesa”⁵²; con la sola condizione – aggiunge – che si distingua chiaramente tra le verità che devono essere difese da tutti e quelle enunciazioni che costituiscono i tratti distintivi di ogni scuola; e che, insegnando, si evidenzi simile differenziazione, come deve fare ogni maestro sensato⁵³. Ci sembra che di questa affermazione non si possa dare altra interpretazione che voglia essere coerente con il contesto prossimo, offerto dal discorso, e con quello remoto formato dal Magistero precedente e susseguente di Pio XII, se non questa: ognuno segua il sistema che preferisce nelle questioni lasciate alla libera discussione, ma segua san Tommaso quando si tratta delle “quaestiones essentielles”. Questi sono gli “assignati limites”.

Interpretare l'affermazione nel senso di un “pluralismo” che pretenda di avere come limite unicamente l'ortodossia, senza alcun particolare riferimento a san Tommaso, sarebbe vanificare il Magistero posteriore alla *Aeterni Patris*. Ora, Pio XII, con Leone XIII, non vuole questo “pluralismo”, ma *l'unità della dottrina intorno a S. Tommaso*⁵⁴. Facendo

⁵⁰ *AAS* 15 (1923) 324.

⁵¹ *AAS* 45 (1953) 686.

⁵² *AAS* 45 (1953) 686: “Unicuique igitur professorum integrum sit, intra supra assignatos limites, qui praetervehendi non sunt, alicui scholae adhaerere, quae in Ecclesia domicilii iura potita est”.

ciò, il prezioso apporto degli altri Dottori non viene né eliminato né in alcun modo svalutato. Quando Pio XII dice che ognuno, pur entro determinati limiti, è libero di seguire la scuola che preferisce tra quelle ammesse dalla Chiesa, sottolinea che la Chiesa dà una “preferenza” e non una “esclusività” alla dottrina di san Tommaso. Continuità, quindi, con l’insegnamento dei Predecessori e chiarezza nel riconfermare le prescrizioni e le legittime garanzie di libertà: ecco, le principali caratteristiche del ricco magistero di Pio XII sulla dottrina dell’Angelico⁵⁵.

Possiamo concludere con una constatazione: ai tempi di Pio XII, il Magistero aveva chiara coscienza dal fatto che “la Chiesa non può legarsi a nessun sistema filosofico effimero”, perché non è indifferente quali nozioni vengono usate nell’elaborazione della speculazione teologica. Non a caso FR cita questo importante brano dell’enciclica *Humani generis*:

E chiaro che la Chiesa non può essere legata ad un qualunque sistema filosofico effimero; ma quelle nozioni e quei termini, che con generale consenso furono composti attraverso parecchi secoli dai dottori cattolici per arrivare a qualche conoscenza e comprensione del dogma senza dubbio non poggiano su di un fondamento così caduco. Si appoggiano invece a principi e nozioni dettate da una vera conoscenza del creato; e nel dedurre queste conoscenze, la verità rivelata, come una stella, ha illuminato, per mezzo della Chiesa, la mente umana. Perciò non c’è da meravigliarsi se qualcuna di queste nozioni non solo sia stata adoperata in Concili Ecumenici, ma vi abbia ricevuto tale sanzione per cui non ci è lecito allontanarcene⁵⁶.

Vediamo adesso come Paolo VI si pone e risolve lo stesso problema del rapporto tra verità e libertà con riferimento all’insegnamento di san

⁵³ AAS 45 (1953) 686.

⁵⁴ “Et Nous n’hésitons pas a dire que la célèbre Encyclique *Æterni Patris* ... par laquelle Notre immortel Prédécesseur Leon XIII rappelle les intelligences catholiques à l’unité de la doctrine dans l’enseignement de S. Thomas, conserve toute sa valeur” (Pio XII, Discorso al IV Congresso Tomistico Internazionale, in *Discorsi e radiomessaggi...*, 225).

⁵⁵ A. Lobato preferisce vedere un cambiamento di rotta: “Así la Iglesia ordena seguir a Tomás en las cuestiones esenciales, que por otra parte son comunes, y permite el pluralismo de escuelas y opiniones en puntos no esenciales. La Iglesia manifiesta por Tomás preferencia, no exclusividad. El discurso pronunciado en la Gregoriana y conmemorando una gloriosa efemérides, no podía silenciar un problema allí sentido vivamente por algunos profesores suarecianos. La palabra pontificia calmaba sus dudas de conciencia. Pero la realidad era un cierto viraje en el to mismo por exigencias de modernidad y presión del ambiente hostil que se respiraba en aquellos días” (A. LOBATO, “Santo Tomás de Aquino en el magisterio...”, 23).

⁵⁶ AAS 42 (1950) 566-567; citato in FR 96, nota 112.

Tommaso, in particolare nei primi anni del suo pontificato, mentre erano in corso i lavori e i dibattiti conciliari.

2.2. *Paolo VI durante il Concilio.* – Con il discorso *Nous sommes particulièrement heureux* (10-IX-1965) ai membri della Pontificia Accademia di san Tommaso e ai partecipanti al VI Congresso Tomistico Internazionale, Paolo VI diede il documento che, fino alla pubblicazione della lettera *Lumen Ecclesiae* del 1974, può essere considerato il più importante del suo magistero su S. Tommaso⁵⁷. Fu pronunciato poche settimane prima della promulgazione del decreto *Optatam totius* e permette di intravedere quali obiezioni venivano rivolte da diverse parti agli interventi del Magistero in favore di san Tommaso. Paolo VI si domanda, infatti, come rispondere oggi, in un tempo in cui tutto sembra essere messo in questione (*en un temps où toutes choses semblent remises en question*), ad alcune interrogazioni pressanti (*interrogations pressantes*). Si tratta del valore della dottrina di S. Tommaso ed, eventualmente, del posto che sarebbe conveniente assegnarle, o non assegnarle più, nella Chiesa. Paolo VI prende in esame tre di quelle “interrogations pressantes” o contestazioni che affioravano in quel momento, anche nell’ambiente cattolico, prima e dopo le discussioni dei Padri conciliari. Nelle risposte, esprime il suo pensiero in questa materia.

Prima: “Può la dottrina di un pensatore medievale avere un interesse più che storico ed aspirare ad un valore universale?” (*La doctrine d’un penseur du Moyen Âge peut-elle avoir un intérêt autre qu’historique et prétendre à une valeur universelle?*). Paolo VI risponde affermativamente, con espresso riferimento alla metafisica: la filosofia tomista “possiede un’attitudine permanente per guidare lo spirito umano alla conoscenza di ciò che è vero (*aptitude permanente à guider l’esprit humain vers la connaissance du vrai*): lo stesso essere che è il suo primo oggetto, i primi principi e, infine, Dio quale sua causa trascendente. Per questo motivo sorpassa la situazione storica del pensatore che la ha creata ed illustrata quale metafisica naturale dell’intelligenza umana (*échappe à la situation historique particulière du penseur qui l’a dégagée et illustrée comme la métaphysique naturelle de l’intelligence humaine*)”⁵⁸.

⁵⁷ AAS 57 (1965) 788-792; *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1965) 445-449.

⁵⁸ *Insegnamenti di Paolo VI*, III, 447. E a questo proposito riporta le parole da lui stesso scritte nella lettera al Maestro Generale dei Domenicani, P. A. Fernández (7-III-1964): “riflettendo le essenze delle cose realmente esistenti nella sua loro verità certa ed immutabile, ella non è medievale né propria di qualche nazione particolare, ma trascende il tempo e lo spazio, e non ha meno valore per tutti gli uomini di oggi” (AAS 56 [1964] 302-305, 303).

Seconda: “Come il magistero ecclesiastico ha potuto impegnare la sua autorità con l’approvazione concessa a questa dottrina?” (*Comment le magistère ecclésiastique a-t-il pu engager son autorité dans l’approbation donnée a cette doctrine?*). La ragione, risponde Paolo VI, è stata questo valore permanente (*cette valeur permanente*) che la metafisica tomistica possiede e che, a giudizio del Magistero, la rende adatta alla funzione teologica di preparazione e difesa della fede che la Chiesa, custode della verità rivelata, le domanda di adempiere⁵⁹. Paolo VI manifesta il proprio giudizio sull’argomento, adottando la forma e le parole usate da Pio XII nel discorso al Capitolo Generale dei Domenicani nel 1946: “Si tratta di sapere se l’edificio che san Tommaso d’Aquino ha costruito con elementi riuniti ed integrati sopra ed oltre tutti i tempi, che gli erano stati dati dai maestri della saggezza cristiana di tutti i tempi, si appoggia su solida base, se conserva sempre la sua forza e la sua efficacia, se protegge ancora oggi efficacemente il deposito dalla fede cattolica e se è altrettanto adatto per dirigere ed usare con sicurezza i progressi della teologia e della filosofia”⁶⁰. Come Pio XII, vent’anni prima, adesso Paolo VI dichiara che risponde affermativamente a questi interrogativi e che continuerà a raccomandare “l’opera di san Tommaso come norma sicura di insegnamento sacro”⁶¹. Con questa risposta, Paolo VI non soltanto fa proprio il giudizio di Pio XII (e dei suoi Predecessori) nei riguardi della dottrina di S. Tommaso, ma per il fatto di riferirsi espressamente a due testi di indole giuridica (il *Codice di Diritto Canonico* e la *Deus Scientiarum Dominus*) lascia intendere di non voler attenuare le prescrizioni precedenti del Magistero in questa materia. Con una simile risposta, non teme egli stesso di “impegnare la sua autorità” (*engager son autorité*) nel confermare l’approvazione data dai suoi Predecessori a questa dottrina.

Terza: “Non corrono rischio di soffrire intoppi la libertà ed il progresso dell’investigazione intellettuale?” (*La liberté et le progrès de la recherche intellectuelle enfin ne risquent-ils pas d’en [cioè dall’approvazione data dalla Chiesa alla dottrina di S. Tommaso] être entravés?*). Nella domanda ci sono due obiezioni implicite o presupposte, strettamente connesse fra loro: che la Chiesa intenda fare di S. Tommaso il suo

⁵⁹ Cf. Pio XII, *Humani generis*, AAS 42 (1950) 565-567.

⁶⁰ “Il s’agit de savoir si l’édifice que saint Thomas d’Aquin a construit avec des éléments réunis et rassemblés par delà et par-dessus tous les temps et que lui fournissent les maîtres de toutes les époques de la sagesse chrétienne, repose sur une base solide, conserve toujours sa force et son efficacité, s’il protège encore maintenant d’une manière efficace le dépôt de la foi catholique, et s’il est également pour les progrès nouveaux de la théologie et de la philosophie d’un usage et d’une direction assurés” (AAS 38 [1946] 387).

Dottore esclusivo e che la raccomandazione della sua dottrina impedisca l'indispensabile libertà di ricerca. Il Papa nega questi presupposti interpretando, nello stesso senso di Pio XII, il magistero dei Predecessori. Dichiarando san Tommaso "Doctor Communis" e facendo della sua dottrina la base dell'insegnamento ecclesiastico, "il Magistero della Chiesa non ha preteso di costituirlo maestro esclusivo, né imporre ognuna delle sue tesi, né escludere la legittima diversità di scuole e di sistemi, e meno ancora proscrivere la giusta libertà di ricerca"⁶². Quindi "préférence, et non pas exclusivité" – sottolinea Paolo VI, citando il discorso di Pio XII all'Università Gregoriana – perché "lo studio naturale dell'essere e della verità, come il servizio fedele alla parola di Dio, non sono patrimonio esclusivo del Dottore Angelico"⁶³, ma sono stati ugualmente perseguiti da una schiera di "grandi pensatori cristiani" (*grands penseurs chrétiens*) di Oriente e di Occidente, artefici di una preziosa eredità il cui valore la Chiesa, mentre raccomanda S. Tommaso, non intende affatto negare o sottovalutare. Nell'aula conciliare era stato suggerito di non imporre la dottrina di S. Tommaso, ma semplicemente di proporre questo Dottore all'imitazione come *esempio* eccellente di ricercatore e creatore in materia teologica. Cosa pensava Paolo VI? La preferenza data dalla Chiesa a S. Tommaso riguarda non i contenuti della sua dottrina, ma semplicemente la sua figura esemplare di filosofo e di teologo? Certamente anche questo – risponde Paolo VI, come i suoi Predecessori –, ma non solo questo: "La preferenza data all'Aquinate – preferenza e non esclusività – si riferisce tanto alla realizzazione esemplare della saggezza filosofica e teologica come all'armonioso accordo che egli ha saputo stabilire tra la ragione e la fede"⁶⁴.

Infine, dopo queste risposte, vevoli più particolarmente per i sostenitori di un atteggiamento critico nei confronti della dottrina di S. Tommaso e del posto che la Chiesa le riserva, Paolo VI, richiamandosi pari-

⁶¹ "A la suite de ce grand Pape, Nous répondons a notre tour positivement a ces questions, et c'est pourquoi Nous continuons a recommander l'œuvre de saint Thomas comme une norme sûre pour l'enseignement sacre: cf. C.I.C. can. 1366, par. 2; Pie XI, *Deus Scientiarum Dominus*, art. 29a".

⁶² "Le Magistère de l'Eglise n'a pas entendu en faire un Maître exclusif, ni imposer chacune de ses thèses, ni exclure la légitime diversité des écoles et des systèmes, et encore moins proscrire la juste liberté de la recherche" (*Insegnamenti di Paolo VI*, III, 448).

⁶³ "L'étude naturelle de l'être et du vrai, comme le service fidèle de la Parole de Dieu ne sont certes pas l'apanage exclusif du Docteur angélique" (*Insegnamenti di Paolo VI*, III, 448).

⁶⁴ "La préférence accordée a l'Aquinate... va a sa réalisation exemplaire de la sagesse philosophique et théologique, non moins qu'à l'harmonieux accord qu'il a su dégager entre la raison et la foi" (*Insegnamenti di Paolo VI*, III, 448).

menti allo spirito animatore del Concilio allora in corso e ai suoi lavori in quel momento ancora in pieno sviluppo, si rivolge ai seguaci di S. Tommaso, rappresentati dall'uditorio che gli sta davanti, ricordando loro che il grande impegno che la Chiesa sta affrontando con il Concilio è essenzialmente un'opera di rinnovamento e di approfondimento anche in campo dottrinale, e che pertanto essi devono operare in modo tale che la dottrina di S. Tommaso porti il suo contributo a tale rinnovamento⁶⁵. Un mese dopo, nel discorso *Nous sommes heureux* alla Fondazione Canadese S. Tommaso d'Aquino e alla Sezione Canadese della Commissione Leonina (8-X-1965), richiamava una fedeltà intelligente (*c'est la fidélité intelligente qu'appelle un tel Maître*) e una diffusione ampia delle opere e del pensiero di san Tommaso (*faire mieux connaître l'oeuvre originale de saint Thomas, dont la pensée doit être encore aujourd'hui un levain fécond*). Il discorso richiama la sua fecondità per la teologia e per il mondo di oggi.

Il sistema tomistico si raccomanda all'attenzione dell'uomo moderno per i suoi meriti pedagogici, speculativi e spirituali. Il magistero della Chiesa lo presenta inoltre come una norma sicura di insegnamento della scienza sacra. Pertanto, non deve temersi che tale fedeltà a san Tommaso chiuda gli occhi al progresso del pensiero, specialmente nel settore scientifico. Signori, voi sapete per esperienza che la familiarità con san Tommaso, lontano da condurre all'esclusivismo, al formalismo e all'astrazione, dà una formazione solida ed appropriata all'arte di bene pensare, di apprezzare perfino e comprendere le altre manifestazioni dello spirito umano⁶⁶.

Dopo questa ampia contestualizzazione, cerchiamo la retta interpretazione del testo conciliare.

2.3. *Il n. 15 del Decreto Optatum totius*. – Nel Decreto *Optatum totius*, promulgato il 28 ottobre 1965, san Tommaso è nominato nel titolo V: *De studiis ecclesiasticis recognoscendis* (nn. 13-18), al n. 16 dove si parla delle “*disciplinae theologicae*”, precisamente a proposito della teologia speculativa. Invece, a proposito dell'insegnamento filosofico, il

⁶⁵ “Vous montrerez ainsi par votre vivant exemple que le thomisme, loin d'être un système stérilement clos sur lui-même, est capable d'appliquer avec succès ses principes, ses méthodes et son esprit aux tâches nouvelles que la problématique de notre temps propose à la réflexion des penseurs chrétiens” (*Insegnamenti di Paolo VI*, III, 449).

⁶⁶ *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1965) 550-551, 551.

decreto conciliare formula delle disposizioni al n. 15 senza però nominare S. Tommaso. Le parole del testo al riguardo sono le seguenti:

Le discipline filosofiche si insegnino in maniera che gli alunni siano anzitutto guidati all'acquisto di una solida e armonica conoscenza dell'uomo, del mondo, di Dio, basandosi sul patrimonio filosofico perennemente valido, tenuto conto anche delle ricerche filosofiche della nostra epoca in continuo sviluppo... – Philosophicae disciplinae ita tradantur ut alumni imprimis ad solidam et cohaerentem hominis, mundi et Dei cognitionem acquirendam manuducantur, innixi patrimonio philosophico perenniter valido, ratione quoque habita philosophicarum investigationum progredientis aetatis...⁶⁷.

Per sapere se queste parole contengano o no una prescrizione della filosofia di S. Tommaso – nel senso in cui fu prescritta costantemente dai sommi Pontefici, da Leone XIII a Paolo VI –, è necessario ricorrere ad un'esegesi che riveli il senso dell'espressione "patrimonio filosofico perenniter valido" e spieghi per quale motivo la Commissione conciliare incaricata della redazione non ritenne opportuno accogliere il desiderio di numerosi padri che chiedevano un'esplicita menzione dell'Aquinate.

Dopo diversi studi sull'argomento⁶⁸ e una lettura attenta del passo, considerato nel contesto del documento al quale appartiene e delle discussioni che il Concilio vi ha dedicato, come pure nelle naturali connessioni che lo legano al Magistero precedente in materia, emergono molteplici argomenti che sembrano non lasciare dubbi sull'equivalenza, intesa dal Concilio, tra il "patrimonio filosofico perenniter valido" e i principi della filosofia di S. Tommaso che erano stati l'oggetto specifico delle prescrizioni dei Pontefici precedenti. Tali argomenti risultano principalmente dal *testo* o sono anche ricavati dal *contesto*.

Le due espressioni abbinata del *testo* – "patrimonium philosophicum - perenniter validum" – non sono nuove. Infatti, nel Magistero pontificio precedente sulla dottrina di S. Tommaso si trova il concetto di "patrimonium philosophicum", strettamente connesso a sua volta con quello di "philosophia christiana". Questa ha trovato la forma più perfetta – affermano Leone XIII e i suoi successori – nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino.

⁶⁷ AAS 58 (1966) 713-727, 722.

⁶⁸ Cf. G. BALDANZA, "II problema della filosofia in *Optatam totius*", *Seminarium* n.s. 10 (1970) 269-301.

Il *testo* trova la più immediata fonte di interpretazione nella nota 29, apposta all'espressione "patrimonio philosophico perenniter valido" che rimanda, per comprenderne il senso, all'enciclica *Humani generis* (AAS 42 [1950] 571-575)], dove Pio XII parla esplicitamente della filosofia di S. Tommaso e si menziona la prescrizione del *Codice di Diritto Canonico* riguardante l'insegnamento nei seminari⁶⁹. A proposito del valore di questa nota, si veda la risposta ufficiale data il 20 dicembre 1965 dalla Congregazione dei seminari:

Quaesitum fuit quid proprie et in concreto significant verba 'patrimonio philosophico perenniter valido' quae leguntur in n. 15 Decreti Conciliaris 'Optatam totius' de institutione sacerdotali. Respondetur relatorum verborum significationem inveniri in Litteris Encyclicis *Humani generis* diei 12 augusti 1950 (AAS 52 [1950] 571-575), quae indicantur in nota ad eadem verba. Constat in super e documentis Sacrosanti Concilii, in patrimonio philosophico perenniter valido commissionem de Seminariis, de Studiis et de Educatione Catholica "S. Thomas principia significari intellexisse"⁷⁰.

Il *contesto* del documento reca un'altra serie di argomenti validi per la medesima conclusione. Innanzi tutto, occorre tenere presente che nel numero seguente di *Optatam totius* è prescritto di seguire S. Tommaso in teologia speculativa. Ora, come sarebbe possibile prendere S. Tommaso per maestro nella speculazione teologica quando in filosofia fossero stati assegnati o scelti altri maestri diversi da lui. Verrebbe meno quanto è stato ripetuto più volte dai Pontefici sulla naturale e inscindibile unione tra filosofia e teologia, tra una teologia che voglia essere scientifica e cattolica e la filosofia di S. Tommaso. Senza quest'ultima, diceva per esempio Pio X nel motu proprio *Doctoris Angelici*, gli alunni di teologia non potrebbero nemmeno capire il significato delle parole con cui il Magistero della Chiesa espone la verità della fede.

La storia delle successive redazioni di questa parte del documento conciliare appartiene anche al suo contesto ed è di aiuto per la comprensione del testo definitivo. Ora, in tutti gli schemi che preparano questo decreto conciliare, elaborati prima dalla Commissione preparatoria "De

⁶⁹ Il Concilio ha certamente tenuto presente la dichiarazione di Pio XII nell'enciclica *Humani generis*, che faceva il punto sulla situazione dottrinale della Chiesa nella metà del nostro secolo: "Ecclesia [...] plurium saeculorum experientia probe scit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere" (AAS 42 [1950] 573).

⁷⁰ *Seminarium* n.s. 6 (1966) 65.

studiis et seminariis” (1960-1962)⁷¹ e poi dalla Commissione conciliare “De Seminariis, de studiis et de educatione catholica” (1962-1965), nelle disposizioni proposte per gli studi filosofici si parla esplicitamente della filosofia di S. Tommaso in termini più o meno vicini a quelli usati dal canone 1366 § 2 del *Codice di Diritto Canonico* e dalla *Deus Scientiarum Dominus*. Ecco le parole della seconda edizione dello schema *De studiorum Ratione Seminariorum*, elaborato dalla Commissione preparatoria: “Philosophia scholastica, quoad omnes suas partes, secundum S. Thomae Aquinatis principia et methodum ita tradatur ut eius completam cohaerentemque synthesim acquirant...”. Per quanto riguarda l’orientamento della Commissione conciliare a questo proposito, ecco quanto leggiamo nello schema *De Sacrorum alumnis formandis* da essa inviato ai Padri Conciliari nel maggio 1963: “In cursu philosophico Philosophia perennis, secundum S. Thomae rationem, doctrinam et principia, accurate distinctis iis, quae ab omnibus retineri debent, ab opinionibus quae libere inter catholicos controvertuntur, ita tradatur ut eius completam et cohaerentem synthesim alumni acquirant...”. Ritroviamo questo testo invariato nel successivo *Schema Constitutionis “De Alumnis ad sacerdotium instituendis” iuxta animadversiones Patrum mensibus octobris et novembris 1963 a Commissione Conciliari recognitum*, ora inserito negli *Acta Synodalia*⁷², che avrebbe dovuto essere presentato nell’aula conciliare per la discussione.

Il 23 gennaio 1964, però, la Commissione “De Concilii laboribus coordinandis” disponeva che lo schema fosse ridotto alle ‘proposizioni principali’ da sottoporre al Concilio⁷³. Le “*Propositiones desumptae ex schemate ‘De institutione sacerdotali’*” passarono attraverso due successive redazioni, la seconda delle quali veniva presentata e discussa nell’aula conciliare dal 12 al 17 novembre 1964, cioè nelle Congregazioni generali 121^a-124^a. Ora, in queste *Propositiones*, che al termine del loro iter formeranno il Decreto *Optatam totius*, promulgato il 28 ottobre 1965, non si trova più il nome di S. Tommaso a proposito degli studi fi-

⁷¹ Per il nostro argomento, cf. CONCILIO VATICANO II, *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series II (Preparatoria), Volumen III: Acta comissionum et secretariatuum praeparatoriorum Concilii Vaticani II, Pars II: Commissio de studiis et seminariis: V. Schema decreti *De obsequio erga Ecclesiae magisterium in tradendis disciplinis sacris, caput III: De doctrina s. Thomae servanda*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1969, 172-180.

⁷² *Acta synodalia Sacrosanti Concilii oecumenici Vaticani II* (Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1975-1991), vol. III, pars VII, Appendix III, 793-804.

⁷³ “... ut schema ad propositiones principales Concilio submittendas reduceretur” (*Acta synodalia...*, vol. III, pars VII, 527).

losofici. Rimane l'espressione "philosophia perennis", ma non le parole seguenti: "secundum S. Thomae rationem...".

Sull'opportunità di nominare S. Tommaso anche in materia filosofica, cioè di esplicitare che il Concilio intendeva raccomandare la sua filosofia, vi furono nell'aula conciliare vivaci interventi in senso contrapposto, come si può leggere negli *Acta Synodalia*. Innanzitutto bisogna determinare su che cosa verteva il disaccordo. Gli interventi dei Padri, sia orali in aula, sia consegnati per iscritto alla competente commissione, permettono diverse ipotesi. Tre le principali: in questione era il posto privilegiato concesso fino allora dal Magistero alla dottrina di S. Tommaso; si trattava soltanto dello spazio da concedere alla menzione di S. Tommaso nella redazione del documento; e, infine, se nominare S. Tommaso soltanto riguardo agli studi di teologia o anche riguardo a quelli di filosofia⁷⁴. Consideriamo progressivamente queste *tre ipotesi* sulle discussioni conciliari:

Prima: Si mette in discussione il posto privilegiato – da conservare secondo alcuni, da abolire secondo altri – concesso fino allora dal Magistero alla dottrina di S. Tommaso?

Nella 122^a Congregazione generale (14-XI-1964), il card. P.E. Léger, arcivescovo di Montreal, nel suo intervento sullo schema (le *Propositiones*) *De institutione sacerdotali*, aveva affermato, fra l'altro: "Bisogna osservare che, già da molti decenni, molti teologi hanno aperto il dialogo unicamente con la filosofia del Medio Evo e ciò non senza grande danno per il dialogo della Chiesa con il mondo"⁷⁵, e sottolineava il suo pensiero con perorazioni che furono ben presto su tutte le bocche, dopo essere state su tutti i giornali: "Bisogna assolutamente evitare l'esclusivismo esagerato... Guai alla Chiesa di un unico Dottore!"⁷⁶. Di rincalzo, il Patriarca Maximos IV, anch'egli riferendosi ai punti dello schema riguardanti la formazione filosofica e teologica dei chierici, domandava: "Pourquoi accorder à la pensée philosophique thomiste toute cette place dans l'Eglise? Elle fut un stade dans l'évolution de la pensée

⁷⁴ Cf. "Dalla *Æterni Patris* al Concilio Vaticano II", 648-654.

⁷⁵ "Animadvertere etiam oportet, iam a multis decenniis, multos theologos nonnisi cum philosophia Medii Aevi dialogum instituisse, non autem sine magno detrimento pro dialogo Ecclesiae cum mundo hodierno" (*Acta synodalia...*, vol. III, pars VII, 710).

⁷⁶ "In genere mihi placent ea quae dicuntur in n. 16. Gaudeo textum non nimis ponderose immorari in doctrina S. Thomae. Non quia opera S. Thomae spernenda sint sed quia omnino vitari debet exclusivismus immoderatus. Vae hominis unius libri! Vae Ecclesiae unius doctoris!" (*Acta synodalia...*, vol. III, pars VII, 709).

philosophique”⁷⁷. Il card. Léger aveva osservato nel suo intervento, fra l’altro, che pretendere di prescrivere nei seminari l’insegnamento di una determinata filosofia (la “*philosophia perennis*”) si oppone alla natura stessa della filosofia, che ha per oggetto la verità delle cose e non le opinioni di un qualsiasi autore, e suggeriva di non imporre la *dottrina* di S. Tommaso, ma semplicemente di proporre questo Dottore all’imitazione *come esempio* eccellente di ricercatore e creatore in materia teologica⁷⁸.

Siccome nel corso della discussione dello schema *De institutione sacerdotali* nella 122^a Congregazione, il card. Döpfner, mons. Höffner e il Patriarca Maximus IV⁷⁹ si associarono al card. Léger, si pensò che il punto di disaccordo generale fosse quello del posto di privilegio. Vi fu tra i Padri conciliari almeno qualcuno che ebbe tale sospetto e reagì prospettando il grave problema teologico che, a suo parere, in tale ipotesi sarebbe nato: poteva il Concilio abrogare il magistero dei Pontefici? Perciò il card. Bacci, nel suo intervento nella 123^a Congregazione generale del 16 novembre 1964, parlando del n. 15 delle *Propositiones*, in riferimento a quanto era stato detto nella Congregazione generale precedente da alcuni Padri favorevoli a non dare alla raccomandazione della dottrina di S. Tommaso un rilievo maggiore di quanto avesse nel testo presentato in aula, esprimeva la sua preoccupazione che toccava punti fondamentali e classici della teologia; tra altri, i rapporti tra Sommo Pontefice e Concilio:

Penso che nessuno di voi, venerandi Fratelli abbia voluto nei suoi interventi lasciare da parte, respingere e bandire dalle scuole dei seminari la dottrina di S. Tommaso, Dottore Comune, che ottanta Pontefici, dal secolo XIII al Pontefice regnante [...], hanno esaltato con grandi elogi, e hanno voluto fosse seguito nelle nostre scuole come maestro e guida in campo filosofico. Infatti, chi osasse sostenere ciò, sarebbe come se osasse porre questo Concilio non soltanto al di sopra dei Romani Pontefici, ma anche contro il Romano Pontefice; cosa

⁷⁷ *Acta synodalia...*, vol. III, pars VII, 900.

⁷⁸ “Ut autem textus de hac questione auctoritatis S. Thomae melioretur, vellem proponere ut in pag. 18, lin. 26, deleantur verba ‘S. Thoma magistro’. Loco horum verborum, proponerem ut in fine eiusdem articuli sequentia verba potius dicantur: ‘Ecclesia cattolica proponit S. Thomam ut magistrum et exemplar omnium eorum qui scientias theologicas colunt’. Sequens est sensus modificationis quam propono: nempe systema vel doctrina S. Thomae non imponatur, sed potius proponetur S. Thomas in sua habitudine scientifica et spirituali, ut praeclaris exemplar indagatoris et creatoris in materia theologica, qui sui temporis scientiam ad utilitatem Evangelii convertit” (*Acta synodalia...*, vol. III, pars VII, 709-710).

⁷⁹ Rispettivamente: *Acta synodalia...*, vol. III, pars VII, 712, 860, 900.

che certamente nessuno di voi, venerandi padri, afferma o anche soltanto ha mai pensato⁸⁰.

Seconda: Si trattava, allora, soltanto dello spazio da concedere alla menzione di S. Tommaso nella redazione del documento?

Nelle *Propositiones* presentate alla discussione dei Padri conciliari, il nome di S. Tommaso e la raccomandazione della sua dottrina apparivano in pochissime parole a proposito degli studi teologici, ed erano completamente assenti dove si parlava degli studi filosofici. Ora, mentre questa “sobrietà” sembrò eccessiva ed inaccettabile a una parte dei Padri⁸¹, fu accolta con molta soddisfazione da altri. Abbiamo indicato il detto del card. Léger: “sono contento che il testo non si soffermi troppo pesantemente sulla dottrina di S. Tommaso”, e a lui faceva eco, nel medesimo senso, il card. Döpfner, arcivescovo di Monaco: “L’importanza di S. Tommaso nel nostro schema è ricordata in modo sobrio e pienamente sufficiente”⁸². G. Perini indugia al riguardo:

Qualcuno potrebbe sospettare che la soddisfazione manifestata da questi e da altri padri conciliari avesse motivi reconditi più importanti di quello della sobrietà stilistica, che cioè, stessero facendo calcoli su un *parum pro nihilo* valet (il Concilio ha detto poco di S. Tommaso = il Concilio non ha detto nulla di S. Tommaso) in vista di raggiungere il loro vero scopo, quello di eliminare praticamente S. Tommaso, o almeno la posizione privilegiata a lui concessa, dalla filosofia e teologia cattolica, agitando come bandiera lo stesso documento conciliare una volta che fosse arrivato in porto nella forma gradita. È certo che dopo la promulgazione del Decreto *Optatam totius*, nel cui testo

⁸⁰ “Opinor neminem ex vobis, venerandi Patres, voluisse in vestris orationibus posthabere, respuere, atque e seminariorum scholis amandare doctrinam S. Thomae, doctoris communis, quem octoginta Summi Pontifices a saec. XIII usque ad regnantem Pontificem [...] magnis laudibus extulerunt; ac voluere in nostris scholis veluti magistrum et duces in re philosophica haberi. Etenim qui hoc asseverare audeat, idem est ac si audeat hoc Concilium non modo supra Romanos Pontifices, sed etiam contra Romanum Pontificem constituere; quod quidem nemo certo certius ex vobis, venerandi Patres, asseverat, ac ne recogitat quidem” (*Acta synodalia...*, vol. III, pars VIII, 17).

⁸¹ Si veda, per esempio, l’intervento del card. E. Ruffini, arcivescovo di Palermo: “Propositio 15 ‘De studiis philosophicis recognoscendis’ nullam mentionem facit S. Thomae Aquinatis et in propositione 16, quae inscribitur ‘institutio theologica communicanda integra, harmonica et vitalis’ caute, et quasi timide, in linea 26 S. Thomas nominatur. Non ita Doctorem Angelicum tractarunt octoginta ferme Summi Pontifices, a saec. XIII ad aetatem nostram, qui eum laudibus quam plurimis extulerunt, et studiorum duces habuerunt...” (*Acta synodalia...*, vol. III, pars VII, 706).

⁸² “Momentum S. Thomae in schemate nostro modo sobrio et vere sufficienter commemoratur” (*Acta synodalia...*, vol. III, pars VII, 712).

lo spazio concesso a S. Tommaso non è maggiore di quello che gli era assegnato nelle ‘Propositiones’, molti accamparono quella equivalenza (poco = nulla) per affermare che il Concilio aveva decretato la fine del tomismo e proclamato, al tempo stesso, il più ampio pluralismo filosofico e teologico. Ma questo fatto non è sufficiente a provare che i Padri conciliari paladini della suddetta ‘sobrietà’ avessero in mente piani machiavellici. Si direbbe anzi, che anch’essi erano non ‘contro S. Tommaso’, ma ‘per S. Tommaso’⁸³.

A questo proposito è significativo quanto si legge nel testo scritto definitivo dell’intervento del card. Döpfner; dopo essersi dichiarato soddisfatto della “sobrietà” con la quale era considerata l’importanza di S. Tommaso, aggiungeva immediatamente “... senza che, per questo, alcuno di noi neghi quanto è stato detto in diversi documenti dei Sommi Pontefici o della Santa Sede a proposito dell’importanza di s. Tommaso”⁸⁴. In realtà, scorrendo il testo degli interventi dei Padri, orali o scritti, ci si imbatte in espressioni che, almeno così come suonano, mettono in discussione la “preferenza” data dal Magistero alla dottrina di S. Tommaso. Tra i Padri conciliari più di qualcuno ci fu che, senza porsi problemi teologici come quello prospettato dal card. Bacci, propose di abbandonare la linea seguita dal Magistero precedente riguardo a S. Tommaso. Per fare un esempio, a nome di 30 vescovi dell’Indonesia, fu presentata la proposta di sostituire alle righe del n. 16 in cui figura l’ac cenno a S. Tommaso per la teologia, un testo in cui non ci fosse più alcun riferimento a questo Dottore: “Le ragioni sono – prosegue l’intervento – 1) affinché agli orientali, che hanno i propri dottori, non venga imposta la dottrina scolastica; 2) affinché il Concilio non mostri alcuna preferenza per S. Tommaso rispetto, per es., a S. Agostino e S. Bonaventura”⁸⁵. No-

⁸³ G. PERINI, “Dalla *Aeterni Patris* al Concilio Vaticano II”, 649.

⁸⁴ “... quin nemo nostrum neget ea quae dicta sunt in diversis documentis Summorum Pontificum vel S. Sedis de momento S. Thomae” (*Acta synodalia...*, vol. III, pars VII, 712).

⁸⁵ “Rationes sunt: 1) Ne orientalibus, qui propriis gaudent Doctoribus, imponatur doctrina scholastica; 2) Ne ipsum Concilium praeferat S. Thomam prae, e. g. S. Augustino et S. Bonaventura” (*Acta synodalia...*, vol. III, pars VIII, 301). Inoltre, tra i “modi” riferiti nella *Relatio de modis propositis et examinatis, Responsio ad singulos modos* incontriamo alcuni voti di modifica al n. 16 in cui si chiede che la Chiesa cessi di concedere qualsiasi preferenza alla dottrina di S. Tommaso rispetto a quella di altri Dottori; altri in cui si chiede che la persona di S. Tommaso teologo, non la sua dottrina, sia proposta come esempio agli studenti di teologia (*Acta synodalia...*, vol. IV, pars IV, 107ss.). Tra i modi presentati per lo schema *De educatione christiana* c’è uno in cui la richiesta di abolire qualsiasi preferenza per S. Tommaso viene giustificata dicendo che non si deve accettare che venga proposto un determinato Dottore della Chiesa. La Chiesa ha fatto questo, ma unicamente in un dato momento, quando la situazione lo esige: “Nec urgenda nec

nostante questo, la citata dichiarazione del card. Döpfner, pur non corrispondendo pienamente alla realtà, conserva una notevole importanza al fine di capire quale fosse l'oggetto della discussione e, pertanto, la vera mente dei Padri che vi presero parte.

Terza: Nominare S. Tommaso soltanto riguardo agli studi di teologia o anche riguardo a quelli di filosofia?

L'omissione del nome di S. Tommaso nel n. 15 delle *Propositiones*, dove si parla degli studi filosofici dei chierici, suscitò reazioni non meno vivaci di quelle sollevate dall'avarizia dello spazio concesso all'Aquinate nel n. 16 dedicato alla teologia. L'intervento sopra citato del card. Bacci, fra gli altri, era motivato precisamente da questa omissione.

Terminata la discussione, dopo il risultato positivo della "suffragatio generalis" in cui i Padri accettarono le *Propositiones* prese complessivamente (2076 *placet* su 2117 voti validi), si passava alla votazione sui singoli articoli divisi in sette gruppi. Il n. 15 (*De studiis philosophicis recognoscendis*) era assegnato al quinto gruppo insieme ai nn. 13 (*De studiis praevis apte disponendis*) e 14 (*Studia ecclesiastica melius coordinanda et apta introductione inchoanda*). L'esito della votazione fu il seguente: su 1943 voti si ebbero 1618 *placet*, 5 *non placet*, 319 *placet iuxta modum*, 1 nullo⁸⁶.

I "modi", insieme agli interventi dei Padri in aula o consegnati in scritto o inviati più tardi alla Commissione, furono da questa accuratamente vagliati nel lavoro di preparazione del testo da sottoporre alla votazione definitiva. Un numero notevole di emendamenti proposti per il n. 15 chiedeva che nel testo si facesse menzione esplicita di S. Tommaso. Tra il 17 novembre 1964, giorno in cui fu conclusa la discussione sullo schema nell'aula conciliare, e il mese di luglio di 1965, 450 Padri, complessivamente, inviarono alla Commissione incaricata il loro auspicio ed il voto che S. Tommaso e la sua dottrina fossero esplicitamente nominati anche nel n. 15, cioè a proposito della filosofia⁸⁷.

La Commissione però non giudicò opportuno introdurre l'emendamento giustificando tale decisione innanzi tutto con un argomento generale, con il fatto cioè che la richiesta della modifica era stata avanzata da una minoranza di Padri. Mons. Giuseppe Carraro, richiamato questo punto nella relazione dell'11 ottobre 1965 in cui presentava il *Textus*

probanda propositio alicuius determinati Ecclesiae doctoris. Ecclesia hoc fecit, in uno momento, quando condiciones id exigebant" (*Acta synodalia...*, vol. IV, pars IV, 276).

⁸⁶ Cf. *Acta synodalia...*, vol. III, pars VIII, 391.

⁸⁷ Cf. *Relatio de modis propositis et examinatis*, in *Acta synodalia...*, vol. IV, pars IV, 96.

emendatus per la votazione definitiva, toglieva ogni dubbio riguardo al significato dell'espressione usata per indicare i fondamenti della formazione filosofica nei seminari: per "patrimonio philosophico perenniter valido" la Commissione redattrice voleva significare i principi stessi di san Tommaso:

La Commissione, per quanto riguarda la raccomandazione esplicita di S. Tommaso, ha giudicato che il testo dovesse essere lasciato nella forma in cui era stato accettato da più di due terzi dei Padri. Nel n. 15 è stata evitata l'espressione 'filosofia perenne' perché a molti è sembrata ambigua; è invece sottolineata l'importanza del 'patrimonio filosofico perennemente valido', in cui la commissione ha inteso fossero indicati precisamente i principi di S. Tommaso (*ipsa S. Thomaes principia*)⁸⁸.

A questo punto era ormai certo che la raccomandazione della filosofia di S. Tommaso rimaneva *re*, anche se non *nomine*, nel n. 15 del testo, al quale pertanto diedero il loro suffragio anche moltissimi di quei Padri che avevano chiesto, a garanzia della *res*, anche il *nomen*: nella votazione, riservata a questo numero 15, i *non placet* risultarono soltanto 58. È chiaro che se il Concilio ha voluto raccogliere, anche in questo campo, i frutti maturati nel magistero ordinario, non poteva prescindere dal fatto che questo ha raccomandato e prescritto non solo la teologia di S. Tommaso, ma anche, e con particolare insistenza, la sua filosofia, in quanto ottima espressione di quelle verità necessariamente connesse con la fede.

Nel decreto *Optatam totius* non si trovano indicazioni che possano essere interpretate nel senso che il Concilio abbia inteso limitare l'oggetto o il "pondus legis" del Magistero precedente sull'insegnamento della teologia e filosofia di san Tommaso. Infatti, i Sommi Pontefici da Leone XIII in poi hanno raccomandato la dottrina di S. Tommaso non solo per quanto riguarda la teologia, ma anche e innanzi tutto per la filosofia.

Non si possono sottovalutare le esigenze di continuità che si deve presupporre – fino a prova contraria – presenti alla mente dei Padri conciliari. Né quelle esigenze di coerenza da presupporre particolarmente nei

⁸⁸ *Acta synodalia...*, vol. IV, pars IV, 96: "Commissio censuit textum schematis quod ad explicitam S. Thomae commendationem attinet, relinquendum esse in statu quo iam plus quam duabus tertiis partibus Patrum placuerat [...] Urgetur vero momentum 'patrimonii philosophici perenniter valido' in quo ipsa S. Thomae principia significari Commissio intellexit". Per la discussione e i modi si può consultare, nello stesso volume, la parte dedicata nella Congregatio Generalis CXLVI a Schema decreti *De institutione sacerdotali*, 11-134.

redattori del documento: con quale logica e con quale speranza di successo si sarebbe potuto indicare S. Tommaso quale maestro nella teologia speculativa, senza prima averlo dato come guida in filosofia? Verrebbe a proposito la saggia osservazione di Leone XIII ai Gesuiti per esortarli a seguire S. Tommaso, senza incertezze, anche in filosofia oltre che in teologia riguardo alla quale le prescrizioni delle loro Costituzioni erano esplicite: “Se la filosofia che i membri della Compagnia seguono non fosse secondo il pensiero e il metodo dell’Angelico non potrebbe essere di alcuna utilità alla teologia scolastica tomista che tutti loro effettivamente sono tenuti a seguire (*tenuntur sequi*)”⁸⁹.

Si potrebbe anche avanzare l’ipotesi che il Concilio, se non direttamente e in linea di principio al meno indirettamente e di fatto, abbia decretata la decadenza della dottrina di S. Tommaso e del precedente magistero che la riguarda dal momento che nell’*Optatam totius* ha voluto imprimere alla teologia e, in generale alla formazione intellettuale e spirituale del clero, nuovi orientamenti, più adatti al nostro tempo e più adeguati ai moderni progressi scientifici. Benché sia innegabile che il Concilio abbia voluto compiere, anche in questo settore, un’opera di rinnovamento, non è giusto mettere in opposizione l’esigenza del rinnovamento e la fedeltà alla dottrina di S. Tommaso. Paolo VI, nel discorso alla Pontificia Università Gregoriana (12-III-1964)⁹⁰ citato nella nota 31 di *Optatam totius* n. 15 afferma “ipsius [di san Tommaso] doctrina efficacissimum sit instrumentum non solum ad fidei fundamenta in tuto collocanda, sed etiam ad sanae progressionis fructus utiliter et secure percipiendos”. Il problema non si trova nell’incapacità della filosofia tomista per il rinnovamento degli studi, né tanto meno in un cambiamento del Magistero. La decadenza della dottrina tomista, nella misura che si è conosciuta dopo il Concilio, può essere piuttosto attribuita ad una mancata ricezione e applicazione dell’insegnamento conciliare.

Abbiamo già accennato al pensiero di Paolo VI espresso nella lettera *Lumen Ecclesiae*. Ci soffermiamo, dunque, su qualche indicazione di Giovanni Paolo II riguardante la ricezione del Concilio in questa materia.

⁸⁹ LEONE XIII, Breve *Gravissime Nos* (30-XII-1892), in J.J. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas “Doctor Communis” Ecclesiae*, vol. I: Testimonia Ecclesiae, Editrice Nazionale, Roma 1914, nn. 318-325, pp. 244-252; traduzione nostra del n. 321.

⁹⁰ *AAS* 56 (1964) 364ss.

2.4. *Giovanni Paolo II e il Concilio Vaticano II*. – Papa Giovanni Paolo II ha dichiarato la sua volontà di dare piena esecuzione alle disposizioni conciliari, innanzi tutto con i fatti. Tra altri, il *Codice di Diritto Canonico* del 1983⁹¹, da lui approvato, sancisce le dichiarazioni del Concilio Vaticano II sull'istruzione dei chierici⁹². Egli lo ha dichiarato anche in diversi discorsi. In quello rivolto alla Pontificia Università di san Tommaso d'Aquino (17-XI-1979)⁹³, in occasione del centenario della *Æterni Patris*, Giovanni Paolo II ricorda che, secondo Leone XIII, il metodo, i principi, la dottrina dell'Aquinata "hanno incontrato nel corso dei secoli il favore preferenziale non solo dei dotti, ma anche del supremo Magistero della Chiesa" (n. 5). La richiesta leonina di "ritornare a san Tommaso", a distanza di un secolo, può essere adesso meglio valutata grazie alla continuità del Magistero, Concilio Vaticano II incluso:

Dopo cento anni di storia del pensiero, noi siamo in grado di misurare quanto ponderate e sagge fossero tali valutazioni. Non senza ragione, quindi, i Sommi Pontefici, successori di Leone XIII e lo stesso "Codice di Diritto Canonico" (cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1366 § 2) le hanno riprese e fatte proprie. Anche il Concilio Vaticano II prescrive, come sappiamo, lo studio e l'insegnamento del patrimonio perenne della filosofia, del quale una parte insigne è costituita dal pensiero del Dottore Angelico [...]. Le parole del Concilio sono chiare: nello stretto collegamento col patrimonio culturale del passato, ed in particolare col pensiero di San Tommaso, i Padri hanno visto un elemento fondamentale per un'adeguata formazione del clero e della gioventù cristiana e quindi, in prospettiva, una condizione necessaria per il vagheggiato rinnovamento della Chiesa. Non è il caso che ribadisca qui la mia volontà di dare piena esecuzione alle disposizioni conciliari (n. 5).

Qualche settimana dopo, nel discorso pronunciato nella Pontificia Università Gregoriana (15-XII-1979), Giovanni Paolo II richiama san Tommaso proprio quando incoraggia i professori ad essere creativi nel-

⁹¹ *AAS* 75 (1983) II, 1-317.

⁹² "La formazione filosofica, radicata nel patrimonio filosofico perennemente valido, ma attenta anche al continuo progresso della ricerca, venga impartita in modo da arricchire la formazione umana degli alunni, da esaltare l'acutezza del pensiero e da renderli più idonei a compiere gli studi teologici" (Can. 251). "Vi siano lezioni di teologia dogmatica, radicata sempre nella parola di Dio e nella sacra Tradizione, mediante le quali gli alunni imparino a penetrare più intimamente i misteri della salvezza, seguendo soprattutto la dottrina di s. Tommaso" (Can. 252, § 3); trad. it.: *Enchiridion Vaticanum*, VIII, 251.

⁹³ *AAS* 71 (1979) 1472-1483; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2 (1979) 1177-1189.

l'esercizio della giusta libertà di ricerca e di insegnamento. Per compiere bene la propria missione è necessario, dice loro, "equilibrio interiore, fermezza della mente e dello spirito e, soprattutto, una profonda umiltà del cuore, che vi renda discepoli attenti della verità, in docile ascolto della Parola di Dio, autenticamente interpretata dal Magistero"⁹⁴. Ci sembra di ascoltare la *Fides et Ratio*: "Con l'umiltà, il filosofo acquista anche il coraggio di affrontare alcune questioni che difficilmente potrebbe risolvere senza prendere in considerazione i dati ricevuti dalla Rivelazione" (FR 76).

Nel discorso al VIII Congresso Tomistico Internazionale (13-IX-1980), che concludeva le manifestazioni commemorative del centenario dell'enciclica *Aeterni Patris*, Giovanni Paolo II afferma che, fin dagli inizi del suo Pontificato, non ha lasciato passare "occasione propizia senza richiamare la eccelsa figura di San Tommaso"⁹⁵. E aggiunge che "alla luce del Concilio Vaticano II vediamo, forse meglio che un secolo fa, l'unità e continuità tra l'autentico umanesimo e l'autentico cristianesimo, tra la ragione e la fede"⁹⁶.

Un'ultima parola di Giovanni Paolo II, rivolta ai partecipanti al IX Congresso Tomistico Internazionale (29-IX-90)⁹⁷, illumina un fatto che ha potuto confondere alcuni spiriti non dotati dalla prudenza e saggezza pastorale del Romano pontefice, e spiega i motivi per i quali si dà un cambiamento di forma nell'esposizione di un magistero sostanzialmente identico.

Il fatto che nei testi conciliari e postconciliari non si sia insistito sull'aspetto vincolante delle disposizioni circa la sequela di san Tommaso come "guida degli studi" – come ebbe a chiamarlo Pio XI nell'enciclica *Studiorum Ducem* – è stato da non pochi interpretato come facoltà di disertare la cattedra dell'antico Maestro per aprirsi ai criteri del relativismo e del soggettivismo nei vari campi della "dottrina sacra". Senza dubbio il Concilio volle incoraggiare lo sviluppo degli studi teologici e riconoscere ai loro cultori un legittimo plura-

⁹⁴ AAS 71 (1979) 1538ss., n. 9. Giovanni Paolo II cita al riguardo un ammonimento di san Tommaso nella questione della *Summa Theologiae* sulla superbia: "I superbi, compiacendosi della propria eccellenza, disprezzano il valore della verità" (*dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt*: ST II-II, q. 162 a. 3 ad 1).

⁹⁵ AAS 72 (1980) 1037. Nel n. 1, a conferma, ricorda: la visita alla Pontificia Università "Angelicum" ed all'Institut Catholique di Parigi, l'allocuzione all'UNESCO e, in modo più implicito, gli incontri con i Superiori, Docenti ed alunni delle Pontificie Università Gregoriana e Lateranense.

⁹⁶ AAS 72 (1980) 1037-1038.

⁹⁷ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII/2 (1990) 768-774.

lismo e una sana libertà di ricerca, ma a condizione di mantenersi fedeli alla verità rivelata, contenuta nella Sacra Scrittura, trasmessa nella tradizione cristiana, interpretata autorevolmente dal magistero della Chiesa e teologicamente approfondita dai padri e dai dottori, soprattutto da san Tommaso. Quanto alla sua funzione di guida negli studi, la Chiesa, nel ribadirla, ha preferito far leva, più che su direttive di indole giuridica, sulla maturità e saggezza di coloro che intendono accostarsi alla parola di Dio con sincero desiderio di scoprire e conoscere sempre più a fondo il suo contenuto, comunicarlo agli altri, specialmente ai giovani affidati al loro insegnamento (n. 5).

Ci vuole maturità e saggezza non soltanto per frequentare la cattedra di Tommaso e insegnare la sua filosofia a chi si prepara agli studi teologici e al ministero sacerdotale, ma anche per interpretare bene gli interventi del Magistero sulla filosofia e su san Tommaso. Dovrebbe essere chiaro, almeno, che in questi pronunciamenti interviene il Magistero, e che non si tratta di mere espressioni del convincimento personale di un teologo o filosofo cui capita di essere il Sommo Pontefice. Sono interventi del Magistero.

Per la retta interpretazione di questi interventi magisteriali, bisogna seguire i criteri interpretativi espressi dal Vaticano II, quando chiede che il magistero autentico del romano Pontefice, anche quando non parla ‘*ex cathedra*’, “sia accettato con riverenza, e che con sincerità si aderisca alle sue affermazioni in conformità al pensiero e in conformità alla volontà di lui manifestatasi che si possono dedurre in particolare dal carattere dei documenti, o dall’insistenza nel proporre una certa dottrina, o dalla maniera di esprimersi” (LG 25). Questi tre criteri sono validi per tutti gli studiosi che con “maturità e saggezza” intendono accostarsi ai testi del Magistero pontificio. *A fortiori* valgono per i figli della Chiesa ai quali si chiede, anche, l’accettazione riverente degli insegnamenti. Malamente potranno essere accettati questi, se non si fa lo sforzo di capire il pensiero e la volontà dei Pontefici che hanno voluto, mossi da carità intellettuale e pastorale, intervenire in materia filosofica. Qualche volta ci vuole uno sforzo notevole, benché forse È. Gilson esagerasse quando chiedeva ai filosofi cristiani di studiare, dopo la teologia, un corso di postgrado sull’arte di leggere le encicliche papali⁹⁸. Almeno nell’enciclica di cui ci

⁹⁸ “Après le cours de théologie qui leur manque, et qui demanderait plusieurs années, il serait utile aux philosophes chrétiens de fréquenter quelque temps une école de perfectionnement, une *finishing school* [...] où s’enseignerait l’art de lire une encyclique pontificale” (È. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1960, 198).

siamo occupati, *Fides et Ratio*, le intenzioni del Pontefice sono chiare ed esplicite:

Alla luce di queste riflessioni, ben si comprende perché il Magistero abbia ripetutamente lodato i meriti del pensiero di san Tommaso e lo abbia posto come guida e modello degli studi teologici. Ciò che interessava non era prendere posizione su questioni propriamente filosofiche, né imporre l'adesione a tesi particolari. L'intento del Magistero era, e continua ad essere, quello di mostrare come san Tommaso sia un autentico modello per quanti ricercano la verità. Nella sua riflessione, infatti, l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione (FR 78).

Non sono mancati quindi motivi al Magistero per prescrivere, raccomandare o presentare – a seconda dei tempi – Tommaso d'Aquino come modello di filosofo cristiano, per la sana armonia e feconda tensione che imprime tra i poli di questi binomi: fede e ragione, teologia e filosofia, verità e libertà.

Summary: *John Paul II's encyclical letter Fides et Ratio is rightly considered the Papal Magisterium's most significant document on philosophy. Such a judgment implies continuity in the series of writings by the Popes. In the article, these contributions are studied from two perspectives: first, in general, outlining the theoretical basis for the Magisterium's competence in matters of philosophy, and the way it has been carried out in history; second, in particular, looking at the pronouncements by the Popes and the Second Vatican Council which advocate the study of Thomas Aquinas as a philosopher. By understanding the particular nature of these types of documents, the "dramatic" character of the papal interventions in matters of philosophy becomes clearer, and three key problems emerge: first, the relationship between faith and reason, and therefore between theology and philosophy; second, the relationship between truth and freedom, and whether or not the Magisterium's interventions constrain or limit the philosopher's academic freedom and philosophy's proper autonomy; and third, whether or not there is continuity in papal writings as regards Thomas Aquinas's philosophical doctrine.*

Key words: Thomas Aquinas, Thomism, philosophy, theology, faith, reason, Pontifical Magisterium, John Paul II, Leo XIII, Pius XII, Paul VI, Second Vatican Council, *Optatam totius*, Metaphysics, Academic freedom, Hermeneutic of continuity-discontinuity.

Parole chiave: Tommaso d'Aquino, tomismo, filosofia, teologia, fede, ragione, Magistero pontificio, Giovanni Paolo II, Leone XIII, Pio XII, Paolo VI, Concilio Vaticano II, *Optatam totius*, metafisica, libertà accademica, ermeneutica di continuità-discontinuità.