



# La Scuola romana e la Rinascita tomistica: principî metafisici e metodo teologico

*Giancarlo Vergano\**

## 1. Introduzione

### *1.1. L'avvio del problema*

È legittimo porsi alcuni interrogativi. Il progetto di restaurazione del tomismo avviato da Leone XIII ha avuto qualche influenza nel rinnovamento della metodologia teologica? Oppure, l'evoluzione della metodologia può avere sollecitato una più appropriata configurazione del sistema filosofico del tomismo?

Abbiamo ritenuto necessario dare a questo problema una sua ben distinta collocazione. Se anche può sembrare che l'argomento appartenga alla più generale trattazione metodologica, troviamo che la singolarità della posizione di Billot debba godere di una esposizione specifica. Solo assegnandogli questa "eccezione" si può assicurare una adeguata valorizzazione del suo contributo ai fini del progresso della teologia.

---

\* Dottore in Teologia, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

È indubbio che il richiamo autorevole della *Aeterni Patris* (1879) per un corretto ritorno alle fonti autentiche della *christiana philosophia instauranda* ha giovato assai al teologo, bisognoso di una strumentazione razionale di pieno affidamento e, prima ancora, di una lineare introduzione alla dottrina cristiana<sup>1</sup>. Il riferimento è, senza dubbio, alla filosofia come scienza organica e come sistema compiuto. Solo in questo modo i teologi possono, successivamente, avvalersi della filosofia come di strumento che è in grado di assolvere i sette compiti che Leone XIII le assegna nel costruire la scienza propriamente teologica, assicurandole scientificità, unità e coerenza di tutte le sue parti, argomentata solidità, chiarezza, approfondimento, difesa<sup>2</sup>.

D'altro canto, il titolo o motivo per cui l'enciclica leonina ha segnato il corso della metodologia teologica è, fuor di dubbio, la raccomandazione di riferirsi alla genuina fonte della sapienza tomista: testo (*Summa*) e sviluppi successivi, ancora integri e coerenti con lo spirito dell'Aquinate. Ma è l'aspetto, questo, che meno interessa la natura del suo procedimento teologico. È subito da rimarcare, invece, la considerazione che l'enciclica fa della filosofia tomista come scienza definita e compiuta. Non troviamo nel documento leonino spunti ed elementi per distinguere dal *corpus* della filosofia scolastica, intesa come dottrina di scuola, i suoi principî e il suo spirito. Un conto è, infatti, adottare in teologia un sistema di pensiero; diverso impegno richiede, invece, l'uso dei principî perché se ne è colto lo spirito. A questo riguardo si può registrare l'esistenza di due orientamenti che via via si sono andati definendo nella metodologia teologica: costruire la scienza teologica *ad mentem* (principî e spirito) *sancti Thomae* oppure come *commentarius in sancti Thomae Summa Theologiae*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> E. LORA - R. SIMONATI (ed.), *Enchiridion delle Encicliche. Leone XIII (1878-1903)* (Strumenti), Centro editoriale dehoniano, Bologna 1999<sup>2</sup>, vol. III, 56, n. 54: «Ac primo quidem philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam covenienter praeparare; quamobrem a veteribus modo "previa ad christianam fidem institutio", modo "christianismi praeludium et auxilium", modo "ad Evangelium paedagogus" non immerito appellata est».

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, 60.62, n. 60-62.

<sup>3</sup> Ricordiamo la poderosa svolta che É. Gilson impose allo studio della filosofia medievale con il noto *Esprit de la Philosophie médiévale* del 1932. Inoltre, a dire il vero, abbiamo rilevato che Billot pur proponendosi di svolgere un *commentarius* ha di fatto costruito una dottrina *ad mentem*. Non tragga in inganno la consueta intitolazione di un'opera teologica come

Il progresso di questo cammino di rinascita tomista dev'essere riconosciuto nel modo del tutto nuovo di presentare in sintesi la sapienza dell'Aquinate nelle ben note *XXIV Tesi*, fatte preparare da Pio X (1835-1914) nel 1914. Si è passati così dalla filosofia come sistema in sé compiuto a un piccolo numero di tesi, espressione dei punti salienti e caratteristici di una storica dottrina. Che cosa è cambiato, se di cambiamento si tratta, in trentacinque anni? E quale ne fu la causa?

Intanto è da notare come nacquero l'elaborazione e la conseguente ufficiale proposta delle *XXIV Tesi*. Non si trattò di un intervento magisteriale progettato e deciso dalla competente autorità romana. Furono, invece, le richieste e le sollecitazioni di alcuni docenti di materie filosofiche in università ecclesiastiche e seminari che avvertirono il dovere di sottoporre alla sacra Congregazione degli Studi alcune formule di tesi atte a raccogliere la sostanza della dottrina tomista. L'operazione è stata subito avviata e offerta agli insegnanti<sup>4</sup>. Si menzionano poi i passaggi storici seguiti nella elaborazione del tesario<sup>5</sup>. Il documento, da considerare soprattutto come una sorta di *ratio studiorum* per il corso di studi filosofici ecclesiastici, accademici e non, merita la nostra attenzione per alcuni riflessi che potrebbe aver avuto anche nell'evoluzione della metodologia teologica. Le *XXIV Tesi* furono oggetto di due tempestivi commenti, quello di Guido Mattiussi S.J. (1852-1925) del 1917 e quello di Édouard Hugon O.P. (1867-1929) del 1922. A questi, è consuetudine aggiungere un'opera di Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948) del 1927, con un singolare e imprevedibile commento.

### 1.2. In cammino verso le XXIV Tesi

Innanzitutto, non possiamo trascurare l'ipotesi che ci sia stata qualche riserva e di conseguenza si sia adottata prudente ma rispettosa cautela nei confronti dell'intervento dell'autorità ecclesiastica con la

---

*commentarius*: si veda G. VERGANO, *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot* (Studi e Ricerche-sezione teologica), Cittadella Editrice, Assisi 2008.

<sup>4</sup> ACTA APOSTOLICAE SEDIS, *Postquam*, 6/11 (1914), Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1914, 383: «in omnibus philosophiae scholis principia et maiora Thomae Aquinatis pronuntiata sancte teneantur».

<sup>5</sup> *Ibid.*, 383-384: «nonnulli diversorum Institutorum magistri huic sacrae Congregationi theses aliquas proposuerunt examinandas, quas ipsi [...] tradere et propugnare consueverunt».

proposta delle *XXIV Tesi*. Queste, sembra di percepire, chiudono in rigida formula e fissano definitivamente il prezioso insegnamento di una gloriosa scuola del passato. Ma così non si lascia intravedere l'esigenza e la possibilità, che comunque permangono, di uno sviluppo e di un arricchimento della dottrina di base. Le *XXIV Tesi* sono state progettate come strumento, per quei tempi ritenuto indispensabile, di autenticazione, conservazione e difesa. Non risulta che esse siano state di aiuto o di stimolo a ricavare, dal primitivo patrimonio tomista, altre ricchezze nascoste<sup>6</sup>.

Qualora l'interesse per la scienza della metodologia ci chiedesse quale parte ha questa nella teologia affermativa e quale, invece, nella teologia negativa, occorrerebbe rispondere che è evidente un maggior bisogno di preciso metodo per la teologia affermativa. Minore, nel caso della teologia negativa secondo la scuola che si appella a Dionigi Areopagita. Per questo motivo si vedrà, per esempio nel corso del prossimo esame della posizione metodologica di Sertillanges e del suo rapporto con le *XXIV Tesi*, che egli nutre qualche preferenza per la dottrina negativa su Dio, senza peraltro negare valore alla positiva. E in proposito è sicuro che questa è la autentica posizione di Tommaso. Anticipiamo, dell'opera che prenderemo in esame, il passo ove, avviando la conclusione del capitolo dedicato a Dio, Sertillanges ha cura di sottolineare con insistita precisione come Tommaso si senta debitore di Dionigi Areopagita nel definire la teologia<sup>7</sup>.

Al punto cui è pervenuta la nostra ricerca sembra indispensabile, per poter valutare appieno l'evoluzione e le acquisizioni della metodologia teologica nel corso del XIX secolo, misurare l'incidenza che ebbe, al riguardo, l'intervento pontificio della *Aeterni Patris*. Sviluppiamo

<sup>6</sup> *Ibid.*, 383: «principia et maiora Thomae Aquinatis pronuntiata sancte teneantur».

<sup>7</sup> A.-D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie tomiste* (Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses 15), Librairie Bloud & Gay, Paris 1928, 74.80: «De là cette audacieuse affirmation du pseudo Denys, reprise par saint Thomas, que tout ce qui est dit de Dieu, même avec vérité, peut avec plus de vérité encore en être nié, parce que, au vrai, *de plano*, tout ce qu'on en dit n'est que langage de créature, applicable à des créatures, et entaché, en ce qui concerne Dieu, [...] Après toutes explications, on en retrouve la formule complète dans cette phrase déjà citée et riche de substance secrète: "Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste". Cette phrase exprime tout ensemble le fondement, les limites, le caractère partiellement affirmatif, partiellement et finalement négatif de toutes nos attributions. Et c'est la thèse thomiste touchant la connaissance de Dieu».

qui alcune nostre note precedenti<sup>8</sup>. Premettiamo che, in una vicenda scientifica come quella vissuta dalla metodologia, non pochi faticano a comprendere quale competenza possa attribuirsi un pronunciamento dell'autorità. Di fatto l'intervento ci fu e a noi toccherebbe considerarlo come un fecondo utilizzo dell'aristotelismo che viene, comunque, confermato fondamento autentico e criterio ispiratore del pensiero della scolastica. È giocoforza, adunque, ritenere che l'ordinamento e la concatenazione degli elementi fondamentali della filosofia aristotelica si siano conservati anche nel pensiero di Tommaso. E questo non può non influire nella configurazione della metodologia.

Si ricordi che nelle riflessioni metodologiche svolte da qualcuno degli ultimi teologi del XIX secolo, Franzelin per esempio, ma soprattutto Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), si assegnava alla scienza teologica il compito di rispondere, intorno a Dio, non tanto e subito alla preliminare domanda *an sit*, ma piuttosto alla successiva *quid sit*. E, poi, come da questa risposta si possa legittimamente procedere ad affrontare gli interrogativi *cur sit* e *quomodo sit*. Il teologo non ha il compito di dimostrare che Dio esiste. A tale affermazione di partenza provvede la filosofia prima, l'ontologia che ne assicura l'evidenza<sup>9</sup>. E ciò costituisce appena un *prolegomenon*. Il teologo, invece, non ha a disposizione un principio della sua scienza che goda di evidenza, ma di certezza. Si tratta della certezza assicurata dalla fede. A tale risultato pervengono le acquisizioni conseguite dalla riflessione degli ultimi teologi del XIX secolo sulla metodologia. Il principio su cui si appoggia la costruzione della scienza teologica è il "dato" offerto dalla Rivelazione, oggetto di un accoglimento certo da parte del credente.

---

<sup>8</sup> Rimandiamo a G. VERGANO, *Ragione e fede, dalla distinzione all'armonia. Una ricerca... non dimenticando L. Billot*, Edizioni Cantagalli, Siena 2019.

<sup>9</sup> Ci basti appena ricordare un'osservazione che da molti tomisti è stata così articolata: il risultato delle cinque vie per la dimostrazione dell'esistenza di Dio mette ben in luce che Egli, come dimostrato dalla teologia naturale, non costituisce *ipso facto* per il credente e il teologo il punto di partenza ma un preliminare che sta alla soglia... S. THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, qq. 12-13: «primum movens, [...] et hoc omnes intelligunt Deum»; «aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant»; «necessarium [...] quod omnes dicunt Deum»; «causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum»; «a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum». Che dire, allora, di talune espressioni correnti? Che conto fare di un programma metodologico che suona, con qualche meraviglia, *L'evidenza e la fede?*

A partire dalle prescrizioni contenute nella *Aeterni Patris*, rilevando intanto come nessuna di esse riguardi esplicitamente problemi di metodo, è nostra intenzione ricercare, comunque, in quale grado le opere successive intorno alla filosofia tomista abbiano manifestato una qualche recezione delle direttive dall'enciclica. Un trattato di filosofia scolastica destinato agli alunni della Pontificia Università Gregoriana, apparso a Roma nel 1893, apertamente mostra di corrispondere alle direttive della *Aeterni Patris*. Si tratta di un testo in due tomi adottato per l'insegnamento<sup>10</sup>. In apertura si riporta una lettera di solenne encomio di Leone XIII, nella quale si ascrive all'autore dell'opera, come suo principale merito, l'aver delineato i passaggi nodali di una filosofia cristiana<sup>11</sup>.

A questo punto occorre esaminare come siano riconoscibili i contributi della filosofia aristotelico-scolastica, esposti nel trattato, al sapere teologico. Il primo di essi è da individuare nell'articolazione della materia, poiché bisogna supporre che, in seguito, un teologo tomista, obbediente allo spirito dell'azione restauratrice di Leone XIII, debba tenere in diligente considerazione la successione di vari elementi che configurano la filosofia dell'Aquinate rimessa in onore nella sua autenticità.

Innanzitutto merita di considerare come Michele De Maria (1836-1913) affronti, nella *Quaestio VI* della *Logica Maior*, il problema dei diversi tipi di scienza, precisandone l'unità e la distinzione, il numero e il posto nel complesso del sapere. Proprio al *De sacra doctrina seu de theologia scholastica* è dedicato l'*Art. IV*. Rimarchiamo subito un atteggiamento sbrigativamente schematico, quando identifica la teologia con la teologia scolastica che sembra non lasciare spazio ad altri tentativi di pensare la fede. E ciò, senza dubbio, può essere considerato frutto del precedente intervento di Leone XIII. Nel corso dell'*Art. IV*, poi, De Maria riserva precisa attenzione al duplice fine, peraltro già individuato da Tommaso, cui può attendere la teologia. Essa deve, in un primo

---

<sup>10</sup> M. DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica ex fontibus Aristotelis et S. Thomae Aquinatis expressa et ad adolescentium institutionem accommodata*, ex Officina typographica Philippi Cuggiani, Romae 1904<sup>3</sup>, vol. I.

<sup>11</sup> *Ibid.*, VII-VIII «ut veram et uberem philosophiam, quam Peripatetici inchoarunt, Scholastici perfecerunt, ex praecellentibus Aristotelis et Thomae fontibus sinceram peteres»; con questo prezioso risultato: «ut, [...] in tanta errorum colluvione et sanae inopia doctrinae, prodesses» e alla fine «ut exacuta in errores novos arma veterum prompta suppeditet».

momento, mostrare su quali testimoni autorevoli si appoggi l'oggetto da trattare da parte del teologo. Posizione privilegiata conserva sempre l'Aquinate<sup>12</sup>. Il punto di partenza, a giudizio di De Maria, è offerto dalla teologia positiva<sup>13</sup>. E qui, seguendo con attenzione il modo con cui De Maria stabilisce differenze e rapporti della teologia con la filosofia e, in particolare, con la metafisica, avvertiamo sicura precisione. Chiedendosi come la teologia scolastica si distingua dalla metafisica, De Maria subito spiega che diversi sono i principî basilari di partenza: razionali per la metafisica, rivelati per la teologia. Accuratamente, poi, De Maria aggiunge che si danno tre modi di sapere la fede a partire dai dati rivelati: la fede "semplice", la teologia positiva e la teologia scolastica<sup>14</sup>.

Procedendo nella sua indagine, De Maria precisa quale sia il compito della teologia scolastica: dimostrare "come" sia vera l'affermazione dogmatica. Il risultato si consegue esaminando accuratamente il dato rivelato, i pronunciamenti dei concili e la dottrina dei Padri. Ricorre qui il duplice intendimento della teologia: rispondere alle domande *an sit* e *quomodo sit* una certa verità da credere<sup>15</sup>. Si tratta di un compito già individuato dagli ultimi teologi del XIX secolo, in particolare da Scheeben e Franzelin, i quali assegnano alla scienza teologica il compito di indagare, oltre che sul *quomodo*, anche sul *cur* e sul *quia* si sia formata una verità dogmatica. Del resto sotto riportato in nota si vede come De Maria concepisca la teologia come un'operazione di analisi, perché partendo dalla verità proposta a credere si sforza di giungere alla

---

<sup>12</sup> S. THOMAS AQUINAS, *Quodlib.* IV, a. 18 citato in M. DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica...*, 303 e n. 3: «"Quaedam autem disputatio ordinatur ad removendum dubitationem, an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur"».

<sup>13</sup> *Ibid.*, 302: «studio Scripturarum, Conciliorum et Patrum dogmata revelata explicat et statuit».

<sup>14</sup> *Ibid.*, 302: «Theologia Scholastica [...] Quatenus principiis revelatis utitur ad demonstrandum, essentialiter differt a Metaphysica; quatenus ab his principiis conclusiones demonstrando deducit, distinguitur a fide simplici, et a Theologia positiva».

<sup>15</sup> *Ibid.*, 303: «Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendos auditores ut inducantur ad intellectum veritatis, quam intendit; et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est; sed nihil scientiae vel intellectus acquirat, sed vacuus [addirittura] abscedet».

sua radice. I principî, allora, che stanno alla base della scienza teologica costituiscono un tutto da analizzare per giungere al suo fondamento. Al contrario, la scienza filosofica prende le mosse da principî spogli di ogni determinazione, semplici e nudi, del tutto razionali, per costruire sopra il loro fondamento l'edificio di una proposizione<sup>16</sup>. Per questo motivo è difficile individuare una scienza teologica cui si debba attribuire la qualifica di prettamente razionale: è, invece, scienza speculativa e pratica<sup>17</sup>.

Dopo il trattato di *Logica*, De Maria affronta la *Philosophia prima seu Ontologia*. E qui, la *Pars Prima* è interamente dedicata allo studio *De ente communi prout est principium categoriarum et de notionibus quae cum ipso convertuntur*<sup>18</sup>. In questo modo l'approccio alla teologia avverrebbe per il tramite di una nozione, certamente fondamentale, come quella di ente comune, ma che non dà adeguata ragione della straordinaria fisionomia di Dio che il teologo ha poi il compito di mettere in luce. Il motivo è chiaramente spiegato da De Maria: l'ente trascendentale non è circoscritto in qualche genere, anche se si applica ad ogni caso in cui si debba parlare di ente, sia che questo appartenga a un genere determinato sia che non possa essere incluso in alcun tipo di genere, come nel caso di Dio<sup>19</sup>. L'applicabilità della nozione di ente comune o trascendentale a Dio può avvenire solo attraverso una sorta di un largo e improprio adattamento (*tum vel maxime*). La nozione di ente non

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 305: «Est ergo *analysis*, graece ἀνάλυσις idest resolutio: processus quo mens a toto ad partes, a composito ad elementa, a particolari ad universale, ab effectu ad causam, et generatim a notionibus particularibus ad universales procedit». Si deve constatare che non sono pochi gli studiosi che oggi si ritrovano in questo schema metodologico: dal fatto/dato al sapere teologico.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, 303. In passato si amò gratuitamente configurare la teologia di allora come eccessivamente debitrice alla razionalità.

<sup>18</sup> Fanno seguito: la *Quaestio I* sulla nozione di ente trascendentale; la *Quaestio II* sull'analogia; la *Quaestio III* sulle nozioni trascendentali di *unum*, *verum*, *bonum* che convengono all'*ens comunissimum*. Abbiamo bisogno di conoscere preliminarmente, come sempre, l'articolazione precisa dell'ontologia per coglierne lo spirito, se utile o indifferente alla riflessione teologica. La prospettiva e la formalità di un pensatore non si possono rilevare se non partendo dal testo.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 326 (*Articulus III. An ens praedicetur essentialiter de inferioribus*): «Dicitur *transcendens*, tum quia non est [notio] definita ad aliquod genus, tum vel maxime, quia ita omnia genera circuit, ut ad omnia intelligibilia extendatur, sive quae in generibus sunt, sive etiam ad ea quae genere circumscribi haud possunt, neque ad ipsum reduci; uti est *Ens Absolutum*, quod propter suam perfectissimam et subsistentem simplicitatem limitatum essendi modum pati non potest».



appartiene ad alcun genere reale, ma, semmai, si può predicare di ogni sorta di oggetto intelligibile (*ad omnia intelligibilia extendatur, sive... sive*), a prescindere dal fatto che questo appartenga a un genere oppure ne sia estraneo, come Dio, ente assoluto.

Di conseguenza, all'ipotesi che la nozione di ente trascendentale debba riferirsi anche a Dio, la filosofia aristotelico-scolastica risponde, rifacendosi puntualmente all'insegnamento di Tommaso, che il caso di Dio non potrebbe essere esaminato alla luce della dottrina elaborata dall'ontologia sull'ente comune. Nella tesi *Quomodo notio entis contrahitur in suis inferioribus* la conclusione scolastica ribadisce la netta distinzione tra la realtà divina e quella umana, storica<sup>20</sup>. La domanda che occorre porsi è se la singolarità (*puritatem*) di Dio sia acquisita attraverso un procedimento filosofico o con un approccio teologico. In altri termini, serve capire se il *quid sit* di Dio, oggetto della riflessione teologica, sia una conseguenza logica del suo stato di essente che è la risposta alla domanda *an sit*, oppure se si collochi in un ambito di diverso genere<sup>21</sup>. Così il classico concetto di ente trascendentale, aristotelico-scolastico, sembra mostrare una non piena idoneità ad aiutare il teologo nell'affrontare le verità su Dio. Di conseguenza ci stiamo, poco a poco, persuadendo che la metodologia teologica debba tentare di individuare un'altra nozione filosofica più corrispondente alla natura di Dio. Intanto prendiamo ad esaminare come De Maria affronta lo studio di una particolare accezione di ente consistente nell'essere "atto".

Rifacendosi a Tommaso, De Maria inizia ponendo a confronto la figura di ente e quella di atto, e riconosce all'ente un'assai minore utilità nella trattazione di Dio, considerato in relazione storica con gli enti concreti. Dio, proprio con questi, sviluppa il suo dinamismo<sup>22</sup>. Osserviamo,

<sup>20</sup> M. DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica...*, 332: «Haec omnia (posteriorum philosophorum errores non satis distinguentium inter Deum et creaturas) in antecessum reputata fuere ab Angelico Doctore docente, divinum esse individuari et separari a qualibet alia re per suam ipsam puritatem, ideoque nulli rei commiseri».

<sup>21</sup> De Maria, al riguardo, con qualche accuratezza: *Ibid.*, 352: «Ergo conceptus entis non potest repraesentare rationem seu quidditatem aliquam absolute communem Deo et creaturis; sed importat duas rationes diversas in quadam essendi proportionem assimilatas et unificatas».

<sup>22</sup> *Ibid.*, 411: «Multoque minus ens sumitur secundum propriam concreti significationem et vim, quando praedicatur de Deo, in quo esse non est *inhaerens*, sed forma *per se subsistens*, cum Deus sit ipsum suum esse cum subiecto et natura adaequate identificatum, ideoque actus purissimus in se complectens omnes perfectiones, et essendi nobilitates. Et hoc in causa est quamobrem tum ens tum quaelibet alia praedicatio non dicatur nisi analogice de Deo et de

qui, ancora una volta, una marcata cautela nei confronti di una metodologia che volesse prendere le mosse, nel parlare di Dio, da una pura e astratta filosofia razionale che pone al primo gradino dell'edificio teologico la nozione di ente comune o trascendentale. Il procedimento, ci pare, dovrebbe rientrare nell'ambito della sintesi. Essa, partendo dalle nozioni più semplici, ascende gradualmente sino al livello delle realtà più complesse. La teologia, invece, avendo come principio primo il dato rivelato deve affidarsi al procedimento dell'analisi, che parte dal complesso ed è chiamata a individuare, attraverso l'esplicitazione razionale, gli elementi costitutivi e le articolazioni più semplici, anche se di maggiore e più laboriosa rilevanza dottrinale<sup>23</sup>.

Il dato positivo rivelato è più agevolmente illustrato da una categoria come l'atto che non da quella di ente. Entrambe, certamente, sono richieste perché si possa avviare un discorso su Dio; ma quella di atto fa cogliere meglio il senso di un fatto soprannaturale. De Maria, nell'avvio della *Pars Secunda* sembra avvertire bene questa caratteristica che sottolinea con studiata precisione<sup>24</sup>. Si deve notare, subito, che la peculiarità che contraddistingue l'atto nasce dal suo costitutivo rapporto con l'attività e l'operazione. La sua fisionomia, ognuno lo vede, è prettamente dinamica e, pertanto, assai adatta a illustrare le caratteristiche di un evento divino. De Maria istituisce al riguardo una riflessione rimarchevole di attenta considerazione sull'agire di Dio<sup>25</sup>. Questi ben distinti livelli, da una parte mostrano una metafisica relazione dell'atto con la potenza: ma questa, in Dio, atto puro, non può trovare applicazione alcuna. Essi, invece, dall'altra parte colgono, dell'atto, la sua metafisica

---

ceteris rebus creatis, in quibus esse est forma inhaerens realiter distincta a subiecto». Nella nota 1 si fa riferimento a «S. THOMAS AQUINAS. Opusc. *De ente et essentia*, cap. V et VI».

<sup>23</sup> Si pensi al dato rivelato di base: *Il Padre ed io siamo una cosa sola* e la successiva riflessione teologica attraverso la dottrina della relazione e delle processioni trinitarie. In questo sviluppo si può riscontrare l'applicazione del metodo dell'analisi che passa dal composto al semplice.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 414 (*Quaestio I, Articulus II*): «immo actus dicit perfectionem»; e poco prima, nell'enunciato della *Propositio II*: «Actus perfectione et substantia est prior potentia».

<sup>25</sup> *Ibid.*, 408: «Nomen actus sumitur multifariam. Quandoque 1) denotat ipsam *operationem*, quae vocatur *actus secundus*, cui respondet potentia activa a quo dimanat; quandoque 2) significat formam, quae est *principium et finis* operationis, et dicitur *actus primus*, cui respondit potentia realis, sed mere passiva, quae dicitur materia seu subiectum primum mutationis; quandoque 3) actus sumitur pro rei cuiuslibet creatae ultima actualitate, per quam res ponitur *extra causas*, et dicitur *esse rei*»; sottolineatura nostra.

pertinenza alla realtà di Dio. Perché l'atto è innanzitutto "operazione"; poi "principio e fine"; e, infine, "estraneità al regime causale" (*ponitur extra causas*). Ci si deve affrettare a precisare che l'attribuzione a Dio delle tre caratteristiche dell'atto è la conclusione di una considerazione eminente e superlativa delle nozioni corrispondenti.

La configurazione di atto come operazione – Dio è amore – è, in particolare, delle tre accezioni, quella più singolare e feconda per la scienza teologica. Essa permette un approccio alla sfera del divino nella luce del suo eterno e temporale dinamismo – Dio è amore – appunto. E a questo proposito De Maria riconosce che il merito di questa originale definizione della nozione di atto come operazione, a prescindere dalla sua scontata fisionomia entitativa, spetta, ancora una volta, a Tommaso<sup>26</sup>. L'atto, così, è primariamente nozione appartenente alla sfera dell'operazione e non contribuisce alla definizione dell'ente. Con una traslazione l'atto si può, inoltre, precisare come la "forma" dell'ente comune.

Nel titolo della *Propositio II* De Maria procede ulteriormente a configurare l'atto con un'attribuzione che risulterà del tutto confacente con la realtà di Dio<sup>27</sup>. Si potrebbe allora dire che la questione teologica si appoggia primariamente sulla nozione di atto. L'approccio a Dio, per il credente, avviene così attraverso la caratteristica della perfezione. Se a questo aggiungiamo la definizione di atto come operazione, ci troviamo a disposizione due elementi fondamentali per avviare correttamente la ricerca su Dio in quanto oggetto del credere. E questo ci porta a considerare la trattazione del *De Deo uno* affidato solo a una riflessione metafisica, quella che opera nella dimostrazione dell'esistenza di Dio e di qui procede per enumerare tutti gli attributi divini.

---

<sup>26</sup> M. DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica...*, 409: «Potentiam et actum et utriusque diversas acceptiones sic perstringit S. Thomas: "Potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex, scilicet primus qui est forma; et secundus qui est operatio, et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi; sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatus ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis». Rileviamo che De Maria riconosce l'attualità ultima della *res* nel non essere più nell'ambito della causalità che l'ha prodotta. Tommaso non fa alcun cenno, invece, a questa finale attualità come conseguenza di un'azione causale oramai conclusa.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 414: «Actus perfectione et substantia est prior potentia; immo actus dicit perfectionem, potentia vero denotat imperfectionem».

Indispensabile, però, annotare con tutta chiarezza che nelle cinque prove dell'esistenza di Dio non si parte dalla pura operazione, atto puro, o dalla perfezione assoluta, essere perfettissimo, per concludere alle singole operazioni e alle ultime, distinte funzioni; ma, al contrario, dai fatti concreti complessi dell'ente in moto o contingente si giunge alla radice della loro effettualità, cioè l'operazione e il dinamismo. E De Maria, al riguardo, è in grado di dare una più ampia configurazione di atto, cui si deve riferire ogni ente<sup>28</sup>. Se si vuole trovare senso nelle dieci predicazioni fondamentali dell'ente e nella composizione di essenza ed essere è indispensabile riconoscere alla loro base il ruolo primario dell'atto che muove ogni sorta di combinazione nella sfera della realtà. In questo modo si attribuisce alla dottrina dell'atto e della potenza una primarietà nell'edificio metafisico che sembra trascurata quando la filosofia avvia la sua riflessione dalla nozione di ente comune o trascendentale.

La statica razionalità della metafisica dell'ente risulta così sorretta dall'indispensabile dinamica nozione di atto, che riceve chiarezza teorica dal rapporto con il corrispondente concetto di potenza. Sembra una rivalsea del "fare" nei confronti del puro "essere". Qui si offre, forse, un significativo spunto per una nuova, migliore esposizione della filosofia prima e, quindi, per il rinnovamento della metodologia teologica. Di questo crediamo esservi traccia nella formulazione degli elementi fondamentali della filosofia aristotelico-scolastica offerta dalle *XXIV Tesi*.

### 1.3. La filosofia di Tommaso in 24 tesi

La pubblicazione, nel 1914, del testo delle *XXIV Tesi* ha fatto subito registrare non poche sorprese. Innanzitutto, per la novità della formula a tesi cui veniva affidato l'insegnamento di Tommaso. E, poi, per la difformità che esse mostravano, per il loro conciso dettato, rispetto alla prescrizione di Pio X, contenuta nel *Motu proprio* dello stesso anno, con la quale si imponeva che per il conseguimento della laurea in teologia si dovesse usare come testo di insegnamento la *Summa Theologiae* dell'Aquinate. In

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 405: «Ergo ens quod cogitur ad determinatum essendi modum, et tribuitur in decem praedicamenta, necessario dividitur in potentiam et actum».

tale corso di studi teologici era indispensabile affidarsi, come strumento di indagine e di approfondimento, alla metafisica scolastica<sup>29</sup>.

Interessante e degno di nota il confronto tra l'articolazione della filosofia prima come esposta e spiegata in un autorevole trattato di filosofia aristotelico-scolastica di De Maria e la fisionomia del dettato delle *XXIV Tesi*. In De Maria la materia si sviluppa con la seguente successione: ente comune o trascendentale come principio di ogni categoria e di tutte le nozioni che ad esso possono avere riferimento; l'atto e la potenza; la composizione di essenza e di essere; il predicamento di sostanza e le categorie degli accidenti; la teoria delle quattro cause. Come si è già rilevato, l'impostazione privilegia innanzitutto l'aspetto statico della realtà, considerata come "ciò che è", come risultato dato, di precisa identità e determinazione, anche quando si tratta dell'ente trascendentale. L'articolazione della metafisica tomista rispettata, invece, dalle *XXIV Tesi* segue un altro corso: a capo di tutto sta la coppia di atto e potenza, illustrata dalle *I-II Tesi*. Segue l'esame delle nozioni di essenza ed essere, strettamente collegate ad atto e potenza. Vengono, poi, presi in considerazione i concetti di sostanza e di accidente. Dalla *Tesi VII* alla *XXI* sono esposti i principî della filosofia seconda, cosmologia, psicologia, etica. Infine, nelle ultime tre si delinea lo schema della teodicea.

Si deve ritenere con fondata convinzione che l'aver collocato al primo posto la dottrina di atto e di potenza obbedisca a un'intenzione ben determinata e non semplicemente a un tentativo di originalità. Gli estensori delle *XXIV Tesi*, in sintonia con il proposito formulato dal *Motu proprio* sopra citato – una sana teologia non può non appoggiarsi sul fondamento dell'autentica filosofia tomista – hanno avvertito la necessità di offrire subito al teologo la nozione che meglio rispondesse alla fisionomia della materia teologica. Questa non consiste in realtà astratte, avulse dalla vita, ma porge allo studioso interrogativi che nascono da una realtà vissuta da Dio e fatta condividere dall'uomo. Di materia viva, si tratta: dell'operare di Dio, del Suo fare, donare, del Suo mettersi continuamente in relazione con il mondo e la storia, della Sua potenza

<sup>29</sup> ACTA APOSTOLICAE SEDIS, *Motu proprio Doctoris Angelici*, 6/6 (1914), Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1914, 338-339: «Iam, quod proprie attinet ad sacram theologiam, huius quidem disciplinae studium semper eius luce philosophiae, quam diximus, illustratum esse volumus». E prima *Ibid.*, 336: «"Ad studia quod attinet, volumus probeque mandamus ut philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur"».

trasformante e ricreante, del Suo mettersi sempre in moto per portare a perfezione quanto è debole, caduco, difettoso.

Quale nozione metafisica poteva trovarsi migliore di quella aperta di “atto”, per affrontare, dal punto di vista del sapere di Dio, i dati a noi offerti dalla Rivelazione? Potremmo pensare che gli estensori delle *XXIV Tesi*, chiamati a scegliere tra le due possibili attribuzioni di Dio – Essere supremo e Atto puro –, abbiano concluso con la preferenza accordata, in conformità alla nuova sensibilità culturale e ad una più precisa aderenza al senso della storia sacra, alla nozione più ricca e dinamica di “atto” rispetto a quella, pur sempre assai pertinente, di “essere”. La più accurata attenzione al “fare” e ai “fatti” di Dio nel corso del nostro divenire di uomini immersi nel tempo e nella storia ha orientato i teologi a richiedere al filosofo una strumentazione razionale più confacente al nuovo punto di vista da cui era chiamato a costruire la scienza di Dio. Questa nostra formalizzazione ci è suggerita dall’avvio della sintetica formulazione della filosofia scolastica offerta dal testo della *Tesi I*, dedicato, con qualche accento di solennità, alla dottrina dell’atto<sup>30</sup>. A sua volta, anche la *Tesi II* esprime, in altro modo, un esplicito riferimento della nozione di atto alla realtà di Dio<sup>31</sup>. Le due proposizioni hanno quasi il tenore di una teodicea anticipata, non elaborata per dimostrazione ma colta per intuizione. La filosofia prima, qui, appare configurata a servizio della teologia. A proposito è indispensabile interrogare i primi commentatori.

## 2. Guido Mattiussi (1852-1925)

Dalla storiografia più accreditata si ritiene che Mattiussi sia stato il redattore delle *XXIV Tesi* di cui, nel 1917, pubblicò il primo commento<sup>32</sup>. Egli sembra precisare, in *Prefazione*, innanzitutto che

<sup>30</sup> ACTA APOSTOLICAE SEDIS, *Postquam*, 6/11 (1914), Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1914, 384: «I. Potentia et actus sic dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsicis principiis necessario coalescat».

<sup>31</sup> *Ibid.*, 384: «II. Actus, utpote perfectio non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus et multiplex in veram incidit compositionem».

<sup>32</sup> G. MATTIUSI, *Le XXIV Tesi della Filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, Università Gregoriana, Roma 1925<sup>2</sup>.

non si tratta né di definizione né di determinazione che abbia annessa censura teologica, né d'imposizione fatta per sé all'intelletto. È una direzione pratica che la Santa Chiesa vuol dare e dà insistentemente agli studi filosofici e teologici: a quelli in ordine a questi. [...] Sono tesi di filosofia: perché non piuttosto furono scelte di teologia?<sup>33</sup>.

Mattiussi, se da una parte riconosce che la teologia affronta le verità del cristianesimo come misteri, dall'altra si fa premura di salvaguardarle, in quanto oggetto della fede, dal pericolo di essere trattate con la spontaneità del sentimento e l'imprevedibilità dello slancio emotivo del momento. Questa precauzione è da considerare del tutto estranea ad un atteggiamento di razionalismo improprio e poco adatto alla natura del credere. Annota, infatti:

E appena si voglia progredire oltre a quello che dall'insegnamento della Chiesa è determinato, incominciano le disparità delle opinioni e v'è chi tende a rendere le cose di Dio più facili e più somiglianti alle umane e chi aspira a tenerle lontane dai volgari concetti, giungendo in ogni questione a fissar bene il nucleo del mistero, e mostrando la necessità di tener l'anima sospesa nell'ammirazione di ciò che con ridursi a parer più facile diventa assurdo, o certo diminuisce la verità divina. Tener così alto il pensiero, e sollevar l'intelletto a Dio, e non tentar di appagar il senso umano [non il senso comune] o la fantasia, è proprio il vanto dell'Angelico Dottore<sup>34</sup>.

Bisogna, forse, ravvisare il motivo di questa osservazione nell'atmosfera che il modernismo aveva creato e sviluppato a favore delle prerogative ed esigenze della soggettività del credente. In questo modo era messa in serio pericolo l'oggettività del mistero cristiano, lasciato alla balia di impulsi e moti incontrollabili.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, VIII (*Prefazione dell'autore*).

<sup>34</sup> *Ibid.*, IX. Si può qui riscontrare un riferimento discreto e sommario ad alcune posizioni moderniste.

Poco più oltre, però, Mattiussi riporta le nozioni filosofiche, invocate per la custodia degli oggetti di fede, ad una matrice non marcatamente razionale, ma semmai emergente da un corretto senso comune:

Tutti i maestri delle Scuole formatesi nel seno della Chiesa sono contrari a quegli errori [Cartesio, Kant, Hegel]; tutti stabiliscono la dottrina fondata sulle nozioni più comuni del genere umano, contro delle quali le recenti filosofie stranamente urtano<sup>35</sup>.

E provvede, inoltre, a dissipare il dubbio che lo strumento della ragione, in quanto sorregge l'edificio della filosofia scolastica, possa snaturare la fisionomia di un sapere che ha come principî i dati divinamente rivelati. Il mistero rimane sempre inaccessibile alla ragione umana, pur contribuendo questa ad una sempre più accurata conoscenza. Nella metodologia che si propone al teologo, anche dopo la restaurazione dell'autentico tomismo, rimangono intatte molte cautele che non permettono alla filosofia scolastica di oltrepassare i suoi limiti:

ci basti dire che in nessuna scuola come nella nostra si discorre con tanto rigor di logica e a punta di rigido sillogismo; che bene tra noi si sa distinguere quello che possiamo dimostrare ragionando da ciò che dobbiamo accettare credendo; che, certissimi della divina rivelazione, [...] con grande sicurezza indaghiamo e sosteniamo gli argomenti, pei quali stanno quelle medesime conclusioni dalla fede accertate<sup>36</sup>.

L'atteggiamento della fede porta il credente alla certezza. Questa, poi, viene illuminata, con il risultato dell'evidenza, dall'illustrazione fornita dal lume della ragione, cui è affidato il compito di contrastare gli errori, presentare ordinatamente e con chiarezza la verità, illustrare quanto più profondamente si può il mistero rivelato. La precisazione riportata ha lo scopo di togliere ogni sospetto di razionalismo alla teologia classica, ancora oggi troppo spesso onerata di tradizionale diffidenza,

<sup>35</sup> *Ibid.*, X. Non è senza motivo, allora, ricordare come, nel 1922, il p. R. Garrigou-Lagrange pubblicava il suo prezioso: *Le sens commun: la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*.

<sup>36</sup> G. MATTIUSSI, *Le XXIV Tesi...*, X-XI.



nella ricerca di un sapere più confacente alla situazione dell'uomo. La nozione di atto, che ci serve per giungere con immediatezza alla realtà di Dio, e quella correlativa di potenza, non sono frutto di un ragionamento ma di uno spassionato esame di espressioni usuali nel quotidiano della vita dell'uomo: «non siamo partiti da nozioni pellegrine e singolari; anzi dalle più ovvie e comuni. Perché ogni più alta metafisica deve prender le mosse dai concetti che la natura a tutti suggerisce»<sup>37</sup>. Qui sono contenute le linee fondamentali del procedimento metodologico che la teologia deve rispettare anche dopo il programma di restaurazione avviato dalla *Aeterni Patris*. Non si tratta, allora, di una restaurazione per il ritorno, ma per il progresso.

### 3. Édouard Hugon (1867-1929)

Nel 1922 Hugon pubblicò a Parigi, presso l'editore Téqui, un suo commento alle *XXIV Tesi* intitolandolo *Principes de philosophie*<sup>38</sup>. Diviso in quattro parti, dedica la prima all'ontologia e vi esamina le prime sette tesi; la seconda alla cosmologia; la terza alla biologia e alla psicologia; la quarta alla teodicea, cui si riferiscono le ultime sette proposizioni.

Alcuni spunti di metodologia teologica di particolare interesse, che non si trovano nella *Première Partie*, sono sviluppati invece in un breve capitolo – *Applications à l'Ordre naturel et à l'Ordre surnaturel* – in cui mette a tema la dottrina degli accidenti, precedentemente svolta, per la sua necessaria implicazione e con l'ordine naturale e con quello soprannaturale<sup>39</sup>. Si tratta, a parer nostro, di una connessione già rilevata con interesse e che noi ci sforziamo di affrontare con accuratezza. Sembra scontato pensare che gli accidenti non abbiano a portare alcun contributo alla costruzione dell'edificio della scienza sacra.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>38</sup> Seguì la 4ª edizione nel 1927 alla quale ci riferiamo in questo nostro studio, la 8ª nel 1938.

<sup>39</sup> É. HUGON, *Principes de philosophie. Les vingt-quatre thèses thomistes*, Libraire-Éditeur P. Téqui, Paris 1927<sup>4</sup>, 36: «Après avoir rappelé brièvement les principales données de saint Thomas sur les accidents, nous essaierons d'en faire ressortir l'importance, pour expliquer soit l'ordre naturel, soit l'ordre surnaturel».

Hugon inizia la sua riflessione sul ruolo degli accidenti dichiarando che ogni sapere naturale o teologico deve tenere presente questa dottrina<sup>40</sup>. A nostro avviso si deve riconoscere, a proposito della apertura al regime degli accidenti, una sensibilità, forse prima poco avvertita, per la sfera del contingente, transitorio, mutevole. Se “accidente” è una svelta e utile abbreviazione di “accadimento”, potremmo tentare di intravedere, così, senza retorica, una più sollecita attenzione a tutto ciò che contribuisce a fare “storia”. Certamente è errato affermare che gli “accidenti” fanno la storia, ma forse non si è lontani dal vero quando riconosciamo agli accidenti un loro preciso ruolo nella conoscenza e nell'accoglienza della realtà soprannaturale<sup>41</sup>. Sembra che a Dio e al suo “stare con noi” non serva la categoria dell'accidente, che per definizione apparterebbe alla sfera della caducità e della debolezza. Hugon apporta una precisazione e corregge: Dio ha bisogno del regime degli accidenti.

La riflessione che stiamo seguendo si fa premura di distinguere subito due specie di accidenti: l'accidente “logico” (*accidens praedicabile*) che non cambia la natura della realtà – persona o cosa – che viene ulteriormente determinata da una nuova qualità che di essa si predica; e l'accidente “metafisico” (*accidens praedicamentale*) che non può esistere senza aver trovato qualcosa di esistente come base<sup>42</sup>. Hugon avverte subito che la scienza teologica deve fare prevalentemente uso di una nozione che farebbe capo all' accidente reale. E questo perché esso assicura lo svolgimento di quel complesso di attività in cui consiste il vivere e l'operare, naturale e soprannaturale. Tre sono le specie dell'accidente reale o predicamentale. La prima si riscontra nell'accidente che possiede una sua realtà obiettiva distinta da quella della sostanza cui inerisce. È il caso delle facoltà, delle capacità (*habitus*) e dei relativi atti umani.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 35: «La théorie des accidents est tellement fondamentale qu'il est impossible sans elle d'expliquer notre connaissance naturelle ou d'analyser complètement les dogmes de notre foi».

<sup>41</sup> *Ibid.*, 35: «La foi a pour objet principal le surnaturel; or, l'ordre surnaturel créé repose tout entier sur des accidents, puisqu'il n'existe pas et qu'il ne saurait exister de substance surnaturelle créé».

<sup>42</sup> É. HUGON, *Principes de philosophie ...*, 36-37: «l'accident *logique* (*accidens praedicabile*), c'est-à-dire ce qui peut survenir ou disparaître sans que le fond de la substance soit changé, comme la nature de l'homme demeure intacte quand elle acquiert ou perd la science ou la vertu – et l'accident *métaphisique* (*accidens praedicamentale*), c'est-à-dire la réalité débile qui a besoin d'un support pour exister, comme la couleur, la saveur, la chaleur, sont inhérentes à l'étendue et par elle au [sic] corps qu'elles modifient».

La seconda si riconosce nell'accidente che, in una situazione miracolosa, sussiste senza una sostanza d'appoggio, come nel caso delle specie eucaristiche cui viene a mancare il loro naturale supporto. La terza accezione è individuata laddove l'accidente non si appoggia, ma promana immediatamente dal soggetto, per via naturale come le virtù acquisite o per via soprannaturale come le virtù infuse<sup>43</sup>. Il mondo degli accidenti, si vede, può offrire alla teologia un prezioso contributo all'illustrazione di molteplici fenomeni che accadono nell'anima e nella sfera religiosa. L'accidente, in questa luce, contraddistingue tutti i fenomeni di movimento e di attività, naturale e soprannaturale. La sua nozione viene, per solito, ritenuta segno di una condizione debole della realtà. Il teologo, al contrario, ne deve tenere assai conto, avverte Hugon, nella sua elaborazione di scienza. Si tratta di un elemento non affatto trascurabile dalla sua specifica metodologia, dal momento che aiuta ad illustrare efficacemente il carattere dinamico della figura e della presenza di Dio nella storia dell'uomo<sup>44</sup>.

Scontato, anche se sorprendente, il ricorso alla nozione di accidente che Hugon fa affrontando il tema del soprannaturale. Conveniamo che a tale conclusione egli pervenga a seguito dell'insegnamento di Tommaso; purtuttavia avvertiamo, nella chiarezza del suo riferimento all'Aquinate, anche qualche tratto di originalità<sup>45</sup>.

Condensando in brevi termini la riflessione di Hugon sulla connessione della teoria degli accidenti con la realtà soprannaturale, ne cogliamo l'ultima e definitiva ragione con la seguente considerazione: il

---

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, 38-39.

<sup>44</sup> Così Hugon conclude, *Ibid.*, 39-40: «C'est tout d'abord l'ordre *dynamique*, ou l'ordre de la causalité, cet ensemble d'êtres actifs, d'êtres passifs, cette série d'actions, d'attractions, de réactions, desquelles résulte l'harmonie toujours vivante de notre monde; c'est ensuite l'ordre *téléologique*, ou l'ordre de la finalité; cette tendance interne et admirable de chaque être individuel vers sa fin propre, et ce concert immense et universel de tous les êtres vers une fin commune à tous, qui est un hymne de louange au Créateur. [...] Or, l'un et l'autre [les deux ordres] ont besoin des accidents pour se déployer. C'est grâce aux accidents que l'ordre dynamique s'exerce et se maintient. [...] L'ordre théologique [e téléologique?] dépend aussi des accidents».

<sup>45</sup> *Ibid.*, 41: «Mais c'est surtout par rapport aux dogmes de la foi que deviennent précieux les services rendus par cette doctrine». Nella recente letteratura sulla causalità sacramentale di Billot è stato riconosciuto in Hugon o.p. un teologo molto ligio alla teologia scolastica e pertanto poco aperto a vedute innovative. Quello che si incontra qui, pare, un Hugon nuovo e inaspettato.

soprannaturale non sarebbe pensabile fuori dell'ambito degli accidenti<sup>46</sup>. Un nuovo procedimento, allora, qui si delinea per cogliere l'autentica fisionomia del soprannaturale. Solitamente al soprannaturale colleghiamo le nozioni di elevazione, di trasformazione, di novità di stato. Hugon, nel suo studio, ci rammenta che pure la teologia tomista si serviva di questa figura concettuale, che è l'accidente, per facilitare la nostra comprensione del soprannaturale, anche per i suoi aspetti dinamici. Va subito annotato che non si tratta di un abbassamento dell'ordine soprannaturale al livello di accidente mondano, trattandosi qui di un aspetto del reale potenziato dall'onnipotenza divina<sup>47</sup>.

Hugon, avviandosi al termine del suo commento alle *XXIV Tesi*, dopo aver dato ampio commento alle ultime tre tesi di teodicea, avverte che alla conoscenza di Dio non è sufficiente la riflessione razionale sulla Sua esistenza e i Suoi attributi che ne conseguono direttamente. Molto ancora manca per averne un'idea completa. Occorre considerare Dio, dopo avere di Lui indagato con lo strumento della ragione, anche con la guida di un altro sapere, quello della scienza teologica. Le nozioni della filosofia prima non bastano ad avvicinare Dio. Così rimane ancora lontano e inconoscibile. Per questo motivo riteniamo che Hugon abbia voluto chiudere la sua fatica avvertendo che non bastano le tesi filosofiche. Sono inadeguate e costituiscono uno strumento imperfetto. È necessario affidarsi alla Rivelazione, alla tradizione dei Padri, al magistero. La conclusione maturata da Hugon sorprende per qualche tratto di antintellettualismo<sup>48</sup>. Sembra, questa sua posizione, una cauta anticipazione della riflessione di un suo confratello, che andiamo a studiare ora.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 47: «Ces tentatives aboutissent, comme les principes du baïanisme et du jansénisme [e poi del modernismo, della filosofia dell'*Action*], à renverser le surnaturel; car ce qui est exigé ou postulé ne peut plus se ramener à l'ordre gratuit. [...] ce qui est substantiel ou postulé exclut l'idée de surnaturel et de gratuit. L'accident, au contraire, comporte ces notions».

<sup>47</sup> *Ibid.*, 47: «Ainsi, au-dessus de l'ordre des accidents nécessaires ou des accidents contingents que la créature peut produire, on conçoit un ordre transcendant et gratuit d'accidents ajoutés par la toute-puissance divine, et que l'on pourra, à juste titre, appeler l'ordre surnaturel».

<sup>48</sup> É. HUGON, *Principes de philosophie ...*, 197 (*Quatrième Partie, Chapitre IV. – Compléments théologiques sur la Nature et les Attributs de Dieu*): «Notre thèse thomiste, en indiquant le constitutif de l'essence divine, a marqué aussi la raison profonde et première des attributs. Il nous reste à compléter cette doctrine au point de vue théologique, afin de présenter au lecteur tout le traité de Dieu en abrégé. Ce ne sera pas un hors-d'œuvre, mais un complément».

#### 4. Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948)

Nel clima di fervore della rinascita tomista, Sertillanges pubblica nel 1910 una vasta opera di sintesi del pensiero di Tommaso in due volumi, *La philosophie de S. Thomas D'Aquin*. Nel 1914 espone l'insegnamento morale dell'Aquinate in un ponderoso studio dal titolo *La philosophie morale de S. Thomas*. Nel frattempo, nel 1914, vedono la luce le *XXIV Tesi*<sup>49</sup>.

Sertillanges, al tempo delle prime due pubblicazioni sopra citate, sembra privilegiare con ferma determinazione, per l'esposizione della filosofia di Tommaso, la forma della trattazione – trattato – analitica ed esauriente, convinto che solo il “sistema” può esprimere efficacemente, e con il doveroso rispetto del pensiero dell'autore, lo spirito di una dottrina filosofica. Nella *Philosophie de S. Thomas d'Aquin* si dà largo spazio a confronti con posizioni filosofiche di diversa impostazione, è frequente il confronto e la discussione con dottrine contrarie, si usa la confutazione, a volte decisa e recisa; ma sempre con vigile riguardo alla integrità dell'insegnamento del *Doctor communis*. Lo stesso procedimento si constata, a scorrere l'indice, per la *Philosophie morale*.

##### 4.1. Le “tesi” di Sertillanges

L'incontro con l'opera di Sertillanges dal titolo *Les grandes thèses de la philosophie tomiste*, edita nel 1928, ci riserva qualche sorpresa. Subito ci aspetteremmo il rispettoso commento alle *XXIV Tesi*. Ma basta un rapido esame della materia degli otto capitoli per avvederci che il suo svolgimento segue, dopo un'originale introduzione, l'andamento

---

<sup>49</sup> Per l'esattezza cronologica noi abbiamo rilevato: Sertillanges ottiene dalle competenti autorità la prescritta dichiarazione di *Nihil obstat* e il conseguente *Imprimatur* per la pubblicazione di *La philosophie morale* il 12 giugno 1914. Il volume a stampa compare in pubblico solo nel 1916. L'«Enciclopedia Cattolica», vol. XI, 403 riporta solo la data di pubblicazione (1916), per cui solitamente si ritiene che sia posteriore al 1914, un mese prima della Dichiarazione *Postquam Dei munere* della Sacra Congregazione degli Studi, resa nota in data 27 luglio 1914 e contenente il testo delle *XXIV Tesi*. Non ci è parso del tutto inutile, come si spiegherà, indicare i dati sopra riportati. Inoltre, l'attenzione alle date può giovare molto a cogliere i mutamenti di prospettiva (di spirito, non di contenuti) che via via si devono registrare presso gli autori. Sertillanges qui si presenta come un caso in cui le differenti riflessioni, raccolte in alcune opere, se ben riferite, obbediscono a punti di vista diversi (tomismo rigido o aperto?).

delle abituali sintesi: l'essere e la conoscenza, Dio, la creazione, la provvidenza, la natura e la vita, l'anima umana, l'attività morale. Vien da pensare che Sertillanges ritenga non si possa ridurre l'insegnamento dell'Aquinate a succinte formule che non fanno minimamente intravedere quanta ricchezza e profondità sia nascosta nella sua filosofia. Le *Tesi* allora sono tornate ad essere densi capitoli, usurpando solo un'intitolazione che era ormai di dominio pubblico. Sembrerebbe trattarsi di un piccolo accorgimento per accendere la curiosità dello studioso.

Ma un'attenta lettura delle prime pagine dell'opera ci riserva una sorprendente novità. Sertillanges, si sente chiaramente, ha invece assimilato in maniera molto personale lo spirito che ha animato la nuova espressione della filosofia tomista attraverso le *XXIV Tesi*. Giunge ad affermare che la disposizione con cui Tommaso si servì della strumentazione gnoseologica offerta dalla filosofia naturale non fu quella del teologo-filosofo che di necessità preliminarmente diventa speculativo. Il teologo, sostiene Sertillanges, non ha bisogno di una filosofia definita da precisi elementi, ma di volta in volta prende a prestito le verità filosofiche che ritiene al momento più confacenti al suo intento scientifico. Questa posizione viene attribuita da Sertillanges a Tommaso, con alcune affermazioni assai nette<sup>50</sup>. Di conseguenza, la metodologia teologica sembra perdere la fisionomia di una strumentazione rigorosamente valida per tutti i tempi, per affidarsi alle opportunità intellettuali che la cultura del tempo offre con qualche garanzia. A conferma, Sertillanges giunge a dire che il lavoro teologico non può dipendere in alcun modo dal metodo critico. Si tratta di una posizione che sembra trascurare pericolosamente le esigenze di una metodologia<sup>51</sup>. Davanti a simili affermazioni viene il sospetto che Sertillanges supponga che il procedimento teologico di Tommaso avvenga senza ricorso ad alcuna ben configurata metodologia. Eppure si è sempre ritenuto che l'Aquinate avesse adottato

---

<sup>50</sup> A.-D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses...*, 27-28: «Tout d'abord, la doctrine de saint Thomas, prise dans son ensemble, n'est pas une philosophie, c'est une théologie qui utilise la philosophie comme *servante*. Saint Thomas ne s'intitule jamais philosophe; les *philosophi* lui paraissent gens du dehors; il est, lui, *Doctor catholicus*, *Theologus*, fervent de la *Sacra Doctrina*. [...] A l'occasion, à son heure, Saint Thomas, justifie ses thèses».

<sup>51</sup> *Ibid.*, 28: «Or, en théologie, le point de vue critique se trouve écarté, et avec lui l'ordre de recherche analytique. La doctrine est reçue, elle n'est pas découverte; elle est *crue*, elle n'est pas critiquée».

una strumentazione logica di stampo aristotelico: analisi del termine, analogia, nozione, definizione, prova sillogistica, confutazione.

Se per metodologia s'intende la dottrina del pensare criticamente, con i sicuri strumenti della logica, Sertillanges finisce per sostenere che essa riguarda non solo la teologia ma anche la filosofia, che non ha quindi bisogno di una sua specifica dottrina critica, ma si avvale della situazione intellettuale del momento<sup>52</sup>. In questo quadro così chiaramente configurato da Sertillanges si è indotti a concludere, allora, che non si sarebbe mai data una metodologia tomista, o se ci fu, si trattò di un procedimento assai empirico e non regolato da un preciso piano di svolgimento.

E, a questo punto, sarà possibile individuare quale grado di rigore critico dobbiamo attribuire alle affermazioni e soprattutto alle conclusioni cui Tommaso consegna il suo insegnamento teologico? Inoltre, l'*Aeterni Patris* raccomandava il ritorno al genuino pensiero dell'Aquinate solo per i contenuti (l'oggetto) della sua filosofia o anche per il metodo? Sertillanges, al riguardo, tiene una posizione assai ardita. Addirittura sorprendente, quando afferma che nel XIII secolo il pensiero critico, di cui poteva servirsi il teologo, era ancora allo stato embrionale, rispondendo appena alle esigenze fondamentali di una sicura logicità. Solo più tardi si sarebbe evoluto, perché viene ad acquisire i lineamenti di una solida dottrina<sup>53</sup>. Per una corretta interpretazione di un così originale passaggio occorrerà fermarci innanzitutto a cogliere il vero senso di *fait initial du mode de penser*: si tratta delle elementari garanzie offerte dalla logica, o dei principi basilari su cui si fonda ogni retto pensare comune, o delle convenzioni di scuola da tutti accettate? Tommaso, sostiene Sertillanges, "di fatto" si affida alle risorse che ha a disposizione al suo tempo. Semmai mostra il vigore della sua genialità non anticipando

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, 28: «De plus, même en philosophie, l'état des problèmes au temps de saint Thomas n'exigeait pas l'élaboration d'une doctrine critique, et il n'invitait pas à s'engager dans le savoir par cette voie. Il y avait unanimité, dans le milieu intellectuel, pour accepter les conditions de la pensée: mieux valait se mettre à l'œuvre, résoudre les problèmes du temps. A l'occasion, à son heure, saint Thomas justifie ses thèses».

<sup>53</sup> *Ibid.*, 28: «il marque les liens qui subordonnent l'ensemble du savoir et de ses caractères au fait initial du mode de penser; mais en attendant, il suppose et il utilise; anticiper ne le gêne pas, il se garde seulement de rien avancer qui doive plus tard être contredit, et il anticipe non seulement sur lui-même, mais sur le travail de l'avenir, conscient de la solidarité des générations comme de l'unité de la science».



alcuna affermazione che in futuro potrebbe essere respinta. Questo il fondamento su cui si appoggia: l'unità del sapere e, pertanto, la continuità di pensiero nel corso delle diverse epoche. I due fatti vengono a coincidere, a parer nostro, a motivo dell'universalità della logica. Le regole di una logica appena agli albori non perderanno mai il loro rigore nel corso dei suoi ulteriori sviluppi.

A conferma della sua così caratteristica posizione Sertillanges sembra voler prendere, ma con eleganza, le distanze dal provvedimento con cui la S. Congregazione degli Studi ha voluto far riassumere il pensiero dell'Aquinate nelle *XXIV Tesi*. Il *quid sit* di Dio non è esprimibile in tante "tesi". Una sola tesi va, invece, formulata intorno alla divinità di Dio: essa è impensabile e, pertanto, inesprimibile<sup>54</sup>.

#### 4.2. Analogia e argomentazione

Tra i principali fattori della metodologia teologica da sempre si è dovuto collocare, con una sua primaria funzionalità, lo strumento logico della "analogia", con il compito di adattare il senso fondamentale di un nome al significato di una realtà eccedente l'ambito originario del termine di partenza. Giova, innanzitutto, rilevare che nel testo delle *XXIV Tesi* emanate dalla competente Congregazione una sola volta si fa menzione del procedimento conoscitivo *per analogia*. È nel dettato della XX<sup>a</sup> che spiega come avviene la conoscenza dei concetti universali, degli enti singolari e delle realtà spirituali. Di queste la conoscenza non può che essere *per analogia*<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> A.-D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses...*, 66: «la théodicée [...] répond exclusivement à cette interrogation: Dieu est-il (*an sit*). Quant à sa nature (*quid sit*), saint Thomas la déclare inaccessible, [...] ainsi [...] le pensable a sa source dans l'impensable divin. [...] car de toutes les "thèses" de saint Thomas, nulle ne fait plus d'honneur à son génie et à son attentive sagesse». Più avanti, *Ibid.*, 78: «"L'Inconnaissable" est le seul *nom divin*. Tout le reste est subjectif d'une subjectivité individuelle ou collective, et par conséquent, en soi, arbitraire, par suite variable, soumis aux fluctuations des esprits, à la marche des temps». Questo ci ha permesso di collocare Sertillanges come commentatore delle *XXIV Tesi*: ma in modo inusuale e libero. Alla fine si dovrebbe concludere, a parer nostro, che il commento rispettoso, che da lui si sarebbe atteso, finisce per essere un altrettanto rispettoso, ma deciso, rifiuto dell'intervento della S. Congregazione.

<sup>55</sup> DS, 1256, n. 3620: «Per has species [intelligibiles] directe universalialia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus».



A tutti risulta chiaro che qui si debba riconoscere una considerazione piuttosto circoscritta e limitata del valore metodologico dell'analogia: l'applicazione è ristretta all'ambito della filosofia e, genericamente, per le realtà spirituali. Inoltre, si dà per acquisita la sua fisionomia "applicativa" del senso di base a un contenuto improprio. Sertillanges affronta qui, ancora con il suo abituale piglio originale, il tema dell'"analogia", che viene considerato strumento gnoseologico non solo per l'ambito filosofico, bensì anche teologico<sup>56</sup>. Innanzitutto si deve ricordare che solitamente l'analogia riguarda la somiglianza, nella differenza, dei termini e dei corrispondenti concetti. Sertillanges, per conto suo e per un suo preciso intento, tratta invece dell'analogia dei nomi con cui per solito si parla di Dio. L'intento sembra essere dettato dall'interesse se non proprio rimarcatamente teologico, certamente religioso, che va ispirando la sua riflessione intorno alle fondamentali tesi della filosofia tomista<sup>57</sup>. La teologia, che si basa sulla Rivelazione, prima dei semplici termini e dei correlativi concetti, trova in essa i nomi di Dio. Pertanto, l'uso dell'analogia si deve applicare innanzitutto a proposito di questi. Al riguardo,

Lo qualificiamo [Dio] secondo le nostre relazioni con lui e poiché queste relazioni sono reali, diciamo [con i nomi che Gli diamo analogicamente] cose vere sebbene, come valore definitorio, siano così insufficienti da essere nulle. Di qui tutta questa teologia claudicante, lo ammettiamo, ma tuttavia utile, perché la vita religiosa e morale, ossia il nostro tutto, in quanto creature coscienti e immortali, deve svilupparsi in dipendenza da essa<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> A.-D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses...*, 70 (*Chapitre III, Dieu*): *L'analogie* : «C'est là-ce qu'on a coutume d'appeler, en théologie thomiste, la *méthode d'analogie*, et il la faut comprendre». Rileviamo nel Nostro un uso non sempre coerente dell'analogia e in filosofia e in teologia.

<sup>57</sup> A.-D. SERTILLANGES, *La filosofia di S. Tommaso d'Aquino* (Philosophica 7), Edizioni Paoline, Roma 1957, 247: «D'altra parte la religione, aspetto supremo della nostra vita, ha bisogno della sistematizzazione filosofica sotto tutte le forme che si vorrebbero ripudiare, e che si eviterebbero solo a detrimento di quanto c'è di meglio nell'uomo», annotava Sertillanges già nel 1910 in *La philosophie de S. Thomas D'Aquin*.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 247.

In questo quadro introduttivo possiamo adeguatamente collocare alcune affermazioni di Sertillanges che, in tema di analogia, ci sembrano discostarsi non poco dalla *vulgata* corrente. Addirittura, se non andiamo errati, egli ha di mira la posizione da noi registrata presso Scheeben<sup>59</sup>. Un testo de *Les grandes thèses de la philosophie tomiste* contiene al riguardo una decisa protesta contro l'uso della analogia come adattamento e applicazione. Infatti, Tommaso non usa l'analogia come strumento operativo di una profonda trasformazione di senso<sup>60</sup>. E subito, a proposito del procedimento argomentativo che occupa grande spazio nell'elaborazione della dottrina teologica, aggiunge che essa non ha bisogno della molteplicità dei significati e della articolazione del "discorrere" argomentativo<sup>61</sup>. Da quest'ultimo testo ricaviamo che si dà, da parte di Sertillanges, la riduzione del valore dell'analogia per due diversi ambiti: del nome e dell'argomentazione attraverso concetti. Come si riscontra l'analogia nell'uso di un nome il cui significato proprio è trasferito ad un altro somigliante (perfezione della creatura e perfezione di Dio); così c'è una sorta di analogia nell'argomentazione, se da un concetto di partenza si passa a un altro prima ignoto (dalla nozione di natura creata a quella di natura increata). Come Dio è innominabile perché nessun nome lo può individuare esaurientemente, così è impensabile con il procedimento sillogistico. A Dio non può essere attribuita alcuna debolezza derivante da molteplicità (analogia dei nomi e dei concetti e analogia nell'argomentazione), essendo fonte costitutiva del primo trascendentale, l'unità.

Più curioso, però, ci sembra mettere a confronto il diverso senso di "analogia" che Scheeben e Sertillanges intendono quando essa viene applicata alla scienza di Dio. L'esame, ci pare, è imposto da alcuni precisi

<sup>59</sup> VERGANO, *Ragione e fede...*, 136-141.

<sup>60</sup> A.-D. SERTILLANGES, *Les grandes theses...*, 79: «Mais le thomisme n'est pas ainsi. L'analogie de notre auteur [Tommaso] n'est pas une simple surélévation de tous les termes, une sublimation de tous les concepts laissés pourtant à leur forme propre; c'est une totale transposition, dont le terme unique, de côté de Dieu, terme identique à chaque reprise d'attribution, est l'Ineffable. [...] plénitude qui comprend et déborde tous les significats de nos mots, sans correspondre *nommément* à aucun, ce qui nous a fait dire avec Albert le Grand que Dieu est *innommable*».

<sup>61</sup> *Ibid.*, 79: «notre impuissance à penser l'un autrement qu'au moyen du multiple, et à l'exprimer autrement que par le *discours*, sans pour cela le juger tel, mais au contraire en affirmant, contre notre propre pensée, son caractère humainement impensable, contre la multiplicité de nos expressions inconsistantes, son infrangible et indéfectible unité».

riferimenti che, forse, Sertillanges fa ad alcuni passaggi di Scheeben. Quest'ultimo, per rendere il procedimento analogico idoneo a parlare di Dio, richiede che l'analogia sia sottoposta ad un'opera di radicale elevazione, trasformazione, trasfigurazione o addirittura sublimazione<sup>62</sup>. Sertillanges, al contrario, sembra non ritenere sufficienti tali precauzioni, quando afferma, l'abbiamo già visto, che è da attribuire una nuova, radicale fisionomia allo strumento dell'analogia<sup>63</sup>. È difficile pensare che non si tratti qui di una vicenda che, nell'arco di poco più di mezzo secolo (tanto distano tra loro le due opere messe da noi a confronto), ha di molto alterato la figura e la funzione dell'analogia nell'ambito della metodologia teologica. Si tenga pure conto che Sertillanges non è teologo bensì, piuttosto, filosofo; ma i suoi appunti sullo strumento gnoseologico dell'analogia riguardano tanto la teologia razionale (teodicea) quanto la teologia come dottrina divina.

Da qualche parte si è pensato che Sertillanges sia figura che non possa essere interpellata a proposito dello sviluppo della metodologia teologica, perché si situa al di fuori del dibattito di scuola che nel XIX secolo ha sempre meglio definito e precisato, come abbiamo visto, il ruolo e la competenza della strumentazione da usare per fare teologia. Eppure l'esame attento di alcune sue riflessioni a conclusione di una sua ponderosa opera del 1910, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, vorrebbe mostrare come egli si senta fedele interprete del compito che la *Aeterni Patris*, del 1879, assegnava ai maestri di teologia. Si danno, sostiene, tre tipi di neo-tomismo. Il primo si sforza di cercare nuovi risultati servendosi, come premesse, delle acquisizioni conseguite dal Maestro. Il secondo si impegna a trovare concordanze e accrescimento da sistemi filosofici e da scienze più recenti. Il terzo, infine, si apre coraggiosamente a un orizzonte più largo e più ricco, proprio obbedendo a una consegna di Leone XIII:

“*Vetera novis augere*”: è la formula di Leone XIII. Leone XIII non dice: *addere*. Un'addizione è un peso, non un nutrimento. *L'augmentum*, nella dottrina tomistica, è l'intussuscezione [*sic*]

<sup>62</sup> Cf. M. J. SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1949, 572.

<sup>63</sup> A.-D. SERTILLANGES, *Les grandes theses...*, 79: «Mais le thomisme n'est pas ainsi. L'analogie de notre auteur n'est pas une simple surélévation de tous les termes, une sublimation de tous les concepts laissés pourtant à leur forme propre; c'est une totale transposition».

vitale, propria di ciò che cresce dal di dentro, trasformando ciò che accede alla sua sostanza<sup>64</sup>.

Sembrerebbe che la metodologia scientifica fornita dalla logica aristotelica sia la parte della filosofia dello Stagirita che meno si prestava ad aggiornamenti e a modifiche secondo le esigenze dei tempi nuovi. Sertillanges, soprattutto con una nuova considerazione dell'analogia, mostra, invece, che anche questa branca del sapere può andare soggetta a revisione. Già Tommaso, sostiene, aveva accolto le dottrine di Aristotele con grande libertà di spirito:

Abbiamo visto che tale fu il procedimento di San Tommaso nei riguardi di Aristotele. Egli penetrò il Filosofo per prendergli tutto, poi per concedersi il diritto di correggere i suoi errori e di combattere i suoi commentatori infedeli. Comprese egli che nulla è accogliente e sicuro come una dottrina di verità integrale. Anziché chiudere le porte, egli le apre, essendo lui solo custode, e a questa ardita iniziativa dobbiamo una sintesi di cui il cattolicesimo ha vissuto per secoli<sup>65</sup>.

Con tali affermazioni sembra che Sertillanges non abbia considerato la metodologia come una scienza, quella che studia il procedimento teologico. Taluni, così, possono pensare ad un suo atteggiamento marcatamente eclettico. A questa opinione dà forte ricalzo un'ulteriore interrogazione retorica che si pone, lasciando intendere che deve ricevere, senza alcun dubbio, risposta affermativa:

Se l'Aquinate, con la miracolosa fecondità del suo spirito, fosse vissuto sette secoli [XIII-XX], si sarebbe forse continuamente ripetuto? Egli che ha tanto preso da Aristotele, da Platone, da Averroè e da Avicenna, da Alberto Magno, da tutti – giacché il pensiero è sempre una collaborazione universale – sarebbe forse passato

---

<sup>64</sup> A.-D. SERTILLANGES, *La filosofia...*, 552 (*Conclusioni. L'avvenire del tomismo*). Si deve supporre che la posizione di Billot, a proposito di causalità sacramentale, indurrebbe ad affermare che la sua teoria rientra nell'ambito del cosiddetto terzo tomismo.

<sup>65</sup> A.-D. SERTILLANGES, *La filosofia...*, 552.

accanto a un Descartes, a un Leibniz, a un Kant, a uno Spinoza, a certi altri, senza ricavarne nulla?<sup>66</sup>.

Eppure a Tommaso non si addice l'etichetta di eclettico. Sertillanges gli attribuisce un'altra ben distinta qualità, quella di saper ricomporre in robusta unità organica gli sparsi elementi di verità che via via ha incontrato presso i pensatori di ogni tempo e di ogni scuola. Siamo vicini a pensare che Tommaso ha sempre proceduto con rigoroso metodo, senza averne costruito uno su elementi fissi e immutabili. Sertillanges, a questo proposito, parla di *sintetismo unitario*<sup>67</sup> in riferimento alla dottrina, ma, di conseguenza, anche nei riguardi dei procedimenti gnoseologici che permettono di pervenire alla sintesi di conclusione (dottrina).

È facile di qui, allora, sospettare che Sertillanges abbia avuto qualche riserva e adottato discreta ma chiara cautela nei confronti dell'intervento dell'autorità ecclesiastica con la proposta delle *XXIV Tesi*. Queste, sembra di percepire, chiudono in rigida formula e fissano definitivamente il prezioso insegnamento di una gloriosa scuola del passato. Ma in questo modo non si lascerebbe intravedere l'esigenza e la possibilità, che comunque permangono, di uno sviluppo e di un arricchimento della dottrina di base. Le *XXIV Tesi* sono strumento, indispensabile per quei tempi, di autenticazione, di conservazione e di difesa, ma non offrono alcuna spinta a ricavare dal primitivo patrimonio tomista altre ricchezze nascoste<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 549.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 546: «La dottrina di San Tommaso è un *sintetismo unitario*, il che non vuol dire *eclettismo*: questo è, anzi, quasi il contrario. L'eclettismo costituisce solo una di quelle congerie di opinioni tanto disprezzate dalla scolastica sotto il nome di *esseri accidentali* (*ens per accidens*). Il sintetismo tomistico è *ens per se*; o meglio: un vivente in cui ogni elemento, sotto l'influsso dell'"idea direttrice", si orienta e serve ai fini generali». Questa è un'autorevole riflessione che abbiamo l'ardire di considerare, con qualche compiacimento, come l'*idea direttrice* della nostra ricerca (*Ragione e fede...*). Riteniamo che tutte le posizioni metodologiche del XIX secolo, da noi esaminate, rispettino quel fondamentale compito di considerare i vari elementi dottrinali come momenti di un tutto che costituisce il sapere in "unità". Abbiamo sempre ritenuto che il nostro studio dovesse costruire un vasto panorama di scienza sacra per il quale è, sì, possibile individuare tono e colore (formalizzazione); e non invece una galleria affollata di protagonisti, tra cui non si riconoscono autentici legami.

<sup>68</sup> ACTA APOSTOLICAE SEDIS, *Postquam*, 6/11 (1914), Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1914, 383: «principia et maiora Thomae Aquinatis pronuntiata sancte teneantur».

Se l'interesse per la scienza della metodologia ci chiedesse quale parte questa ha nella teologia affermativa e quale, invece, nella teologia negativa, dobbiamo rispondere che è evidente un maggior bisogno di preciso metodo per la teologia affermativa. Minore, invece, nel caso della teologia negativa secondo la scuola che si appella a Dionigi Aeropagita. Per questo motivo, al termine dell'esame della posizione metodologica di Sertillanges e del suo rapporto con le *XXIV Tesi*, dobbiamo constatare che egli nutre qualche preferenza per la dottrina negativa su Dio, senza peraltro negare valore alla positiva. E, in proposito, è sicuro che questa è la genuina posizione di Tommaso. Nell'opera che abbiamo preso in esame, avviando la conclusione del capitolo dedicato a Dio, Sertillanges ha cura di sottolineare come Tommaso si senta debitore di Dionigi Aeropagita nel riconoscere alla teologia, oltre al compito di esprimere, anche il dovere di negare<sup>69</sup>.

Dopo questo imprevedibile finale di Sertillanges, non dovrebbe ritenersi improprio il bilancio che si impone, dopo questo *excursus* a lui dedicato: la metodologia alla fine del secolo XIX ha tenuto un percorso che ha procurato un prezioso arricchimento.

## 5. I principî dell'ontologia tomista in Billot: *De Verbo incarnato*

### 5.1. L'avvio

L'esame dell'uso che Billot fa delle nozioni filosofiche in alcuni suoi trattati<sup>70</sup> ci conduce a verificare quanto la sua riflessione teologica sia frutto di una metodologia prevalentemente razionale, come recita

---

<sup>69</sup> A.-D. SERTILLANGES, *La filosofia...*, 74.80: «De là cette audacieuse affirmation du pseudo Denys, reprise par saint Thomas, que tout ce qui est dit de Dieu, même avec vérité, peut avec plus de vérité encore en être nié, parce que, au vrai, de plano, tout ce qu'en on dit n'est que langage de créature, applicable à des créatures, et intaché, en ce qui concerne Dieu, d'une irrémédiable infirmité que la pieuse négation écarte». E alla fine: «Après toutes explications, on en retrouve la formule complète dans cette phrase déjà citée et riche de substance secrète: "Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste". Cette phrase exprime tout ensemble le fondement, les limits, le caractère partiellement affirmatif, partiellement et finalement négatif des toutes nos attributions. Et c'est la thèse thomiste touchant la connaissance de Dieu».

<sup>70</sup> Siamo pervenuti, mettendo a confronto gli *incipit* di altri trattati, alla persuasione che non si riuscirà mai a disegnare la tabella cronologica delle acquisizioni filosofiche e delle sue

la più parte dei compilatori di storia della teologia. Di certo Billot mostra consumata familiarità con la terminologia scolastica. Di essa svelatamente riferisce lo storico che si è proposto – ed è la stragrande maggioranza dei redattori di elenchi di dottrine – di dare appena conto della posizione di Billot, senza ricostruirne l'orizzonte e lo spirito. È doveroso, allora, individuare nei suoi trattati quei tratti metodologici innovativi che egli introduce, pur con l'immutata e precisa fedeltà a Tommaso. Non c'è bisogno di prendere in considerazione alcuna tesi della sua voluminosa opera di cristologia<sup>71</sup>. Basta la presentazione che egli fa, in premessa, delle nozioni metafisiche a cui ricorrerà per lo svolgimento della sua dottrina teologica.

Le due principali nozioni filosofiche di cui si è servita la teologia trinitaria scolastica e che sorreggono la corrispondente riflessione razionale sono: natura e persona. Legittimo chiedersi da quale fonte i teologi hanno attinto tali concetti. E qui Billot non ha dubbi: la prima ispirazione proviene dalla sapienza del senso comune<sup>72</sup>. Non si può mettere in discussione la sicurezza con cui tale affermazione di avvio di un trattato come la cristologia riscatta ampiamente Billot dall'appellativo di speculativo<sup>73</sup>. Certamente egli possiede uno straordinario talento speculativo, ma non si può sostenere che qui la sua teologia si avvalga delle risorse della pura razionalità. E come il teologo usa della sana filosofia che ha come base il senso comune; così, sostiene Billot, anche la Chiesa non si è affidata mai a dottrine elaborate intorno alle quali poteva darsi discussione tra le diverse scuole. Al riguardo egli esprime una posizione assai ferma<sup>74</sup>. La filosofia, e anche quella che viene chiamata a so-

---

applicazioni teologiche intervenute nella maturazione scientifica di Billot. Ci potrebbe recare meraviglia, ma è un limite (?) delle intellettualità versatili e plurivalenti: è il suo caso.

<sup>71</sup> L. BILLOT, *De Verbo incarnato commentarius in tertiam partem S. Thomae*, apud Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1927.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 56, n. 1: «At nunc quaeres: Quis ergo mihi bonam et rectam philosophiam demonstrabit? Respondeo: Bona philosophia in primis ea est, quae nec cum sensu communi pugnat, nec a veritatibus ab Ecclesia in sua doctrina, suis symbolis, suisque definitionibus traditis discordat. [...] Sensus communis dicit quod revera est. Pessima illa philosophia quae contradicit».

<sup>73</sup> Questa, che dobbiamo riconoscere alla metodologia di Billot, è una delle novità "formali", in cui egli si è espresso.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 56, n. 1: «Putasne catholicos doctores simpliciter discordare quoad notionem naturae et personae? Falsum est, quia concordant omnes in *formali ratione* utriusque. Omnes dicunt, notionem personae esse ontologicam, non psychologicam; personam esse individuum

stenere l'elaborazione della scienza della fede, deve tenere come punto di partenza un'esperienza, un *sensus*, largamente condivisa, *communis*; altrimenti diventa un *incipit*, un preliminare. Così il teologo deve servirsi di una nozione da tutti accolta, *omnes concordant... omnes dicunt*. La libertà di indagine per ulteriori illustrazioni speculative deve rispettare una loro fondazione razionale, perché esse abbiano legittimità scientifica<sup>75</sup>. Sembra così ampiamente scongiurato il rigido tomismo da taluni paventato come effetto di prescrizione autoritativa.

Più di una volta, nella preliminare esposizione dei principî metafisici che Billot andrà a utilizzare nel corso del suo *De Verbo incarnato*, egli avverte accuratamente che il loro impiego avviene sempre *quodammodo*. Esamineremo alcuni momenti in cui Billot si affida, ma non pedissequamente, alla strumentazione concettuale corrente in filosofia. In primo luogo, la "individualità" di Dio. Successivamente ci soffermeremo sulla Sua "personalità".

## 5.2. *L'individualità di Dio*

Il tema, in filosofia scolastica, si affronta e si risolve a partire dal problema della composizione, appena logica, di natura e di principî individuanti nelle creature. In Dio, diversamente che *in creatis*, non si dà luogo ad alcuna composizione. Ma, allora, per quale ragione si potrà affermare che Dio è realtà individua? Billot risponde: per una sorta di accomodamento – *quodammodo* – del principio di filosofia naturale<sup>76</sup>. Il piano della realtà divina, individuato nella fede, impone il suo criterio nella scelta e nell'uso delle categorie filosofiche. Il motivo è che, data la

---

subsistens in natura intellectuali; naturam esse, quo unumquodque in certa entium specie constituitur, etc. Diversitas incipit tantum, quando ad penitorem analysim proceditur, et inquiritur quae sint determinata elementa seu constitutiva, ex quibus in creatis consurgit individuum subsistens». Un cenno al riguardo può trovarsi nella trattazione che Billot svolge nella sezione: *De sacramentis in communi*, che apre il *De Ecclesiae Sacramentis*.

<sup>75</sup> L. BILLOT, *De Verbo...*, 56 n 1 «Quoad caetera, habebis campum relictum sentiis quae salva fide disputantur: inter quas tu eliges eam quae solide tibi in ratione fundata videbitur, et explicationi dogmatis perquam idonea». La teologia così quando è più decisamente speculativa apre il campo alle opinioni tra cui ciascun teologo può scegliere (*videbitur*).

<sup>76</sup> *Ibid.*, 74: «At vero in Deo ea quae *quodammodo* respondent principiis individualibus in corporeis, (relationes dico distinguentes personas), non afferunt realitatem condistinctam a realitate essentiae». Le premesse filosofiche che qui stiamo evidenziando appartengono al § 1. *De natura et iis quae apud nos cum natura componuntur*.



straordinaria e singolare eccellenza dell'oggetto della teologia, lo strumento concettuale umano deve essere adattato al caso. Non si può, dunque, esprimersi e argomentare in termini di pura razionalità. Billot lo avverte di fatto in una premessa della considerazione intorno alla persona di Dio<sup>77</sup>. Il motivo che richiede una considerazione diversa, per le creature e per Dio, è questo: in Lui, per la Sua perfezione, non si può dare alcuna forma di divisione in parti e, pertanto, di composizione alcuna<sup>78</sup>. Resta da vedere se l'attributo della perfezione venga riconosciuto in Dio a conclusione della teodicea o (anche) dalle affermazioni della Rivelazione. Cominciamo ad avvertire, qui, che il contributo della filosofia scolastica allo studio di Dio non può essere rigorosamente formale, cioè razionale, bensì analogico, dal momento che va soggetto sempre ad un adattamento.

### 5.3. *La personalità di Dio*

Anche per il tema della personalità di Dio, che la filosofia scolastica affrontava sulla base della nozione di supposto, Billot richiama una doverosa precisazione metodologica: la nozione di sostanza da applicare al concetto di persona di Dio non è da intendersi in senso categorico, ma trascendentale, al di sopra della molteplicità di casi<sup>79</sup>. Mette conto, intanto, rilevare come Billot si affida, per annunciare i necessari adattamenti di categorie filosofiche alla realtà di Dio, ad espressioni ormai divenute abituali: *quodammodo, transcendentaliter, analogice*.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 74-75: «Hoc tamen non obstante, modus intelligendi personam divinam conformis est modo quo intelligimus individua naturae corporalis, quia Deum non nisi ex sensibilibus cognoscimus, et ideo per quamdam analogiam ad compositionem naturae cum principiis individualibus primo loco recensitam, distinguimus in eminentia divini suppositi essentiam communem et relationem personalem, quae est quasi ratio individuans».

<sup>78</sup> *Ibid.*, 74: «Quapropter ratio essentiae divinae et ratio relationis personalis non sunt rationes separabiles sicut ratio humanitatis et ratio Socrateitatis, nec se habent ullatenus per modum partium».

<sup>79</sup> *Ibid.*, 75, n. 1, (§ 2 De supposito et persona): «Substantia sensu praedicamentali est id cui competit habere esse in se; substantia vero prout dicitur de Deo, est ipsum esse subsistens. Ut igitur notio personae quam tradere intendimus, conveniat etiam Deo, necesse est accipere substantiam quodammodo transcendentaliter, secundum quod analogice dicitur de eo omni cui non competit subiecto inhaerere». La connessione di *substantia* e di *persona* ha la sua origine dalla corrente definizione di quest'ultima: *rationalis naturae individua substantia*.

A guidare la mano del teologo nella scelta delle nozioni filosofiche atte ad illustrare la personalità di Dio dev'essere la fede e non la ragione. Billot non ha dubbi sul ruolo decisivo del dato rivelato e trasmesso dalla Chiesa al credente e ribadisce la posizione già espressa precedentemente<sup>80</sup>. La radice della personalità divina consiste nella sua relazionalità, da intendere non come elemento aggiunto, ma del tutto pertinente alla Sua natura. Proprio qui sta la caratteristica della personalità di Dio rispetto a quella umana: il Suo relazionarsi non è un fatto accidentale, un attributo che si appoggia a una sussistenza, ma al contrario con questa si identifica.

Sempre il dato rivelato, che dalla Chiesa è proposto a credere, ispira un'ulteriore precisazione della categoria di relazione in Dio. Billot distingue, al riguardo, due situazioni in cui si viene a trovare Dio: Trinità e Incarnazione. Nella Trinità la nozione di personalità è chiamata a significative rielaborazioni. Se delle persone divine si deve innanzitutto (*formaliter et reduplicative*) sottolineare la Loro distinzione, allora la figura primaria è quella di personalità come relazione. E proprio questo si richiede nell'elaborazione del trattato *De Trinitate*. Nel *De Verbo incarnato*, invece, la riflessione sulla fede ha bisogno di capire come due distinte nature trovino il loro fondamento d'appoggio. Qui, allora, con la personalità divina, il Figlio assolve primariamente al compito di substrato. L'acuta sottigliezza non è tanto frutto di una dirompente e spericolata speculatività. È, una volta ancora, la risposta del teologo che accetta come guida del suo impegno scientifico il dato della fede. Si tratta di un passaggio elaborato, di certo, in punta di profonde distinzioni, ma rispondente alla metodologia di un sapere non circoscrivibile nell'area della pura scienza profana e bisognoso, quindi, di rispettosa cautela<sup>81</sup>. Lo studio della personalità avviene in modo diverso nella filosofia e nella teologia dell'Incarnazione. Nella scienza profana, *in creatis*, il rapporto tra sostanza e personalità (*individua substantia rationalis*

<sup>80</sup> L. BILLOT, *De Verbo ...*, 80: «Ast non ita est, ut ex fide Trinitatis edocemur».

<sup>81</sup> *Ibid.*, 81: «Porro si persona divina consideretur formaliter et reduplicative secundum quod est *distincta in communi natura*, et facit numerum in divinis [Trinità], tunc personalitas explicari debet ponendo in recto id quod est distinctionis principium, utputa si dicas quod est distinctus modus relativus subsistendi in natura divina. Si autem consideretur reduplicative ut est *subsistens*, quo modo consideratur semper in materia de Incarnatione, quae est unio naturae creatae ad divinam personam secundum subsistentiam, tunc in recto poni debet subsistentia ipsa».

*naturae*) avviene per composizione; *in divinis*, invece, la personalità inerisce alla sostanza divina, al punto che la divina persona può essere considerata *in recto* a pari titolo come distinta e sussistente insieme. Di qui si può cogliere la profonda differenza tra la pura metodologia scientifica naturale e la metodologia teologica.

Passando dalle considerazioni preliminari all'esplicita elaborazione dell'intero trattato del *De Verbo incarnato*, si vede chiaramente che non basta il procedimento di analisi concettuale. La prima parte, delle tre in cui è diviso, ha l'andamento di un serrato e puntiglioso ragionare intorno al modo con cui si può spiegare come il Figlio di Dio si è fatto uomo e, pertanto, sembra appartenere ad una teologia speculativa. Essa si appoggia prevalentemente a principî metafisici e meno ai dati di fede. Si deve esaminare complessivamente la materia che vi è distribuita per poter dare un giudizio equilibrato e corretto.

La *Pars Prima* si propone il compito di avvicinare la mente al mistero dell'Incarnazione, con la consapevolezza di avere a disposizione risorse intellettuali inadeguate, come si è constatato dalla continua necessità di accomodarvi le nozioni di filosofia naturale. Si contempla il mistero nella sua immobile maestà, cercando di capire come non contraddica alle esigenze della ragione e come possa essere illustrato, non spiegato, con i mezzi limitati della scienza razionale umana. Di qui il ricorso a categorie e a nozioni già elaborate.

L'oggetto dello studio dedicato nella *Pars Prima* al mistero in se stesso sembra contraddire le cautele che Billot impone alla scienza filosofica chiamata a portarvi qualche lume e chiarimento: la ragione è troppo debole per fornire precise notizie sulla realtà divina. Altri, forse, si aspetterebbero un accostamento graduale al mistero. Ma Billot rompe subito gli indugi e sostiene decisamente che l'arduo compito è da affrontare con le armi della filosofia<sup>82</sup>. Proprio a questa impervia tematica Billot si avvicina con le nozioni filosofiche della scolastica. Si tratta della sezione di andamento più marcatamente speculativo e comprende tre questioni: convenienza della Incarnazione, modo in cui avviene il

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, 13: «Agitur de mysterio proprie dicto, id est de re, quae nobis revelata est ut credenda, excedens intellectum humanum. In tantum autem dicuntur res fidei excedere intellectum humanum, in quantum nec possunt a nobis apprehendi ut in se sunt, nec cum obiectis naturaliter notis eam connexionem habent, quae nos in demonstrationem existentiae ipsorum manuducat».

legame del Verbo di Dio con l'uomo Gesù, conseguenze della straordinaria unione.

La *Pars Secunda* affronta la materia da un punto di vista meno razionale e più legato alle condizioni di vita umana di Gesù. Applica la nozione acquisita di unione ipostatica – che di per sé potrebbe riassumere ed esaurire una basilare trattazione teologica del mistero dell'Incarnazione – ai “momenti”, distribuiti nel tempo, della vita terrena del Verbo incarnato. Billot sembra avvertire, secondo lo schema della *Summa*, la necessità di studiare con maggiore accuratezza la dimensione antropologica del mistero cristologico. Essa viene scandita dalle quattro fasi “mondane” della Sua vita: ingresso, progresso, uscita, distacco. Di conseguenza, il riferimento alle fonti evangeliche e apostoliche diventa più necessario, pur avendo sempre il teologo il compito di collocare e spiegare i vari passaggi temporali della vita di Gesù. Essi fanno, comunque, parte di una condizione divina. E qui la dottrina scolastica ha campo per svolgere ancora le sue argomentazioni<sup>83</sup>.

Una novità ci riserva Billot nella *Pars Tertia*, dedicata a un interrogativo che, per solito, viene collocato tra le premesse del trattato di Cristologia, accanto al tema della convenienza che Dio si sia fatto uomo: il mistero della Incarnazione è credibile? La sorpresa consiste nella presenza di innumerevoli citazioni di fonti bibliche, qui trattate più con metodo esegetico che non teologico. Infatti, a chiusura della *Pars Secunda* Billot aveva avvertito: «EXPLICIT THEOLOGICA TRACTATIO DE VERBO INCARNATO»<sup>84</sup>. Si ha quasi l'impressione che il Nostro abbia percepito questo, nella sua fatica teologica, dal momento che ha dovuto affidarsi prevalentemente al raziocinio, e non ai dati rivelati. Scarsi, infatti, sono i riferimenti biblici nelle prime due parti.

Il fatto dà torto, ancora una volta, alla diffusa persuasione secondo cui egli assegna una funzione quasi privilegiata nella metodologia allo strumento razionale, rispetto al dovere di collocare, invece, in chiara evidenza il ruolo fondante di principio che la scienza su Dio ha da riconoscere al dato rivelato<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> L. BILLOT, *De Verbo...*, 383.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 544.

<sup>85</sup> Al riguardo, questa nostra opinione potrebbe avere il valore e il senso di una arrischiata conclusione sulla metodologia di Billot. *Ibid.*, 547: «Huius tertiae partis obiectum est demonstratio credibilitatis ipsius fundamentalis articuli ex quo tamquam fide credito processit

Chiara, dunque, ci sembra la valutazione conclusiva che dobbiamo dare alla sua fatica “cristologica”: la teologia ragionata non può esaurire le profondità del mistero.

**Summary:** The unique feature of this third specification of methodology lies in its careful consideration of the nature of theology; this is, in fact, an organic science within a system complete in itself. In theology, the truths which are examined as it proceeds are united between themselves by the unity of the composite system of this field of knowledge. The requirements and the rules of this science depend upon the clear principles of metaphysics which, in its turn, the revival of Thomism has brought into the light of day.

**Key words:** Thomistic revival, theological methodology, positive data, the notions of act, accident and analogy.

**Parole chiave:** rinascita tomistica, metodologia teologica, dato positivo, nozione di atto, accidente, analogia.

---

theologica scientia de Verbo incarnato. Non enim ratione demonstratum est aut demonstrari potuit quod Unigenitus Dei Filius, ipse verus Deus, propter nos homines descendit de caelis factus homo. Sed assumpta est haec veritas ex iis quae in variis fidei regulis continentur, ut praesupposito huiusmodi fundamento, procederetur ad scientificam expositionem convenientiae, quidditatis, et consequentiarum revelati nobis mysterii. Nunc ergo quaeritur de fundamento ipso, an scilicet *rationabiliter* fide divina credatur hunc hominem Iesum Christum esse verum Deum, id est, an de vera eius divinitate habeatur evidētia quam vocant *credibilitatis*».